تحلیل راهبردهای پیش روی تقریب



حمیدرضا شریعتمداری

دانشیار گروه علمیِ شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه:

امروزه کمتر کسی را می‌شناسیم که با وحدت اسلامی یا تقریب مذاهب، اختلاف اصولی داشته باشد. به‌نظر می‌رسد که بسیاری از مخالفان وحدت یا تقریب، در اصل این کار و در ضرورتِ آن تردیدی ندارند. مخالفت‌ها یا تردیدها عمدتاً معطوف به برخی بانیان و مروجان تقریب یا برخی از گفتارها و رفتارهای

تقریبی است. به‌عبارت دیگر، اعتراضات و نگرانی‌ها عمدتاً متوجهِ مصادیق و تطبیقات تقریب است. بااینکه به‌نظر می‌رسد که وحدت و تقریب رونق پیشینِ خود را به‌ویژه در دهه ۱۳۳۰ شمسی و در دو سه دهه‌ی پس از پیروزی انقلاب اسلامی از دست داده، بااین‌همه، کمتر شاهد شک و تشکیک در اصلِ وحدت و تقریب هستیم، هرچند هیچگاه التزام عملی، که نیازمندِ دخالت مؤثرِ قدرت سیاسی و دینی، و نیز تربیت دینی و تقریبی، درکنارِ فرهنگ‌سازی و زیرساخت‌های فکری است، هیچگاه، در حدّ کافی و بلکه درحدّ لازم نبوده است.

ضرورت وحدت(دست‌کم: همزیستیِ مسالمت‌آمیز)و تقریب(تلاش برای کم‌کردن اختلافات فکریِ مذهبی)، علاوه بر مبانی و دلائلی از قرآن کریم، روایات و سیره‌ی عملیِ معصومان علیهم‌السلام، به دلائل عقلی و عقلائی نیز مستظهر است: آیه‌ی تمسک به ریسمان الهی و نهی از تفرقه(آل عمران/ ۱۰۳)، پرهیز حضرت هارون علیه‌السلام از نقش‌آفرینی در تفرقه(أن تقول فرّقتَ بين بني إسرائيل: مباد که بگویی بین بنی‌اسرائیل، تفرقه انداختی! طه/ ٤) و مفهوم قرآنیِ امت واحده(انبیاء/ ۹۲؛ مؤمنون/:۵۲) و روایاتی از قبیل سفارش امام‌عسکری علیه‌السلام به شیعیان(صَلّوا في عَشائِرِهِم ، وَاشهَدوا جَنائِزَهُم ، وعودوا مَرضاهُم ، وأدّوا حُقوقَهُم ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنكُم إذا وَرَعَ في دينِهِ وصَدَقَ في حَديثِهِ وأدّى الأَمانَةَ وحَسَّنَ خُلُقَهُ مَعَ النّاسِ قيلَ: هذا شيعِيٌّ، فَيَسُرُّني ذلِكَ. اِتَّقُوا اللّه َ وكونوا زَيناً ولا تَكونوا شَيناً ، جُرّوا إلَينا كُلَّ مَوَدَّةٍ وَادفَعوا عَنّا كُلَّ قَبيحٍ: در جمعِ عشائرِ آنها، نماز بگذارید، در تشییع جنازه‌ی آنها حاضر شوید، از بیمارانشان، عیادت کنید، حقوقِ ایشان را ادا کنید، زیرا یکی از شما، آنگاه که در دینِ خودش، پرهیزگار باشد و راستی را پیشه کند و امانت را رعایت کند و رفتارش با مردم، نیکو باشد، گفته خواهد شد که او شیعی است و این مرا شادمان می‌کند. تقوا پیشه کنید و زیب و زیورِ ما باشید و مایه‌ی ننگ و عیبِ ما نباشید. همه‌ی دوستی‌ها را به‌سوی ما جلب کنید و همه‌ی زشتی‌ها را از ما دفع کنید،

تحف‌العقول، صفحه 487 و رک:

سفینةالبحار، ج 2، ص 360، از پیامبر اکرم نقل شده است: إلزموا السواد فإن يدا مع الجماعة و إياكم والفُرقة فإن الشاذ من الانسان للشيطان كماأن الشاذ من الغنم للذئب: با توده‌ی مردم باشید، که دستِ خدا با جماعت است و از تفرقه بپرهیزید، که تنهامانده از مردم، نصیب شیطان می‌شود، همانطورکه تنهامانده از گَله‌ی گوسفندان، نصیب گرگ می‌گردد). سیره‌ی امامانِ شیعه کاملا گویاست(رک: علی آقانوری، امامانِ شیعه و وحدت اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان، قم، ۱۳۸۷ش)و نیز

حکم عقل به لزوم انسجام دربرابر دشمنان و بدخواهانِ مشترک، لزوم پرهیز از منازعه و دشمنی، که مایه‌ی تضعیفِ همه‌ی اطراف می‌شود و تقدم و اولویتِ اشتراکات بر اختلافات و امکان تداوم حیات تنها درصورتِ تمرکز بر مبانی، مواضع و منافع مشترک.

فرق تقریب و وحدت:

تعریف دقیق و مرزنهنده‌ای برای تقریب و وحدت، وجود ندارد. چنین برمی‌آید که وحدت° قوی‌تر و کامل‌تر از تقریب است و تقریب، راهبردی معقول‌تر و دردسترس‌تر است، چون وحدت، یعنی یکی‌شدن و یکپارچه‌ساختن، ولی تقریب، یعنی نزدیک‌ساختن و کم‌تر کردنِ فاصله‌ها بین مذاهب اصلیِ اهل‌سنت و مذهب(یا مذاهب)تشیع؛ امّا از دیگرسو، وحدت، بیش‌تر، سویه‌ی عملی داشته، به همکاری در سطوح مختلفِ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، نظر دارد، درحالی‌که، تقریب عمدتاً به ابعاد و مبانیِ نظری می‌پردازد.

به بیان دیگر، وحدت، معطوف به جامعه‌ی اسلامی و عمومِ توده‌های مسلمان است(وحدت مسلمانان)، اما تقریب در وهله‌ی نخست، عالمان دینی و نخبگان جهان اسلام را مخاطب و هدف قرار می‌دهد و سعی می‌کند آنها را با مشترکات اسلامی، آشنا کرده، نسبت به معذوردانستنِ همدیگر توجیه و قانع کند. طبعاً درصورت توجیه‌شدنِ نخبگان، می‌توان امیدوار و بلکه مطمئن شد که ذهنیتِ توده‌ی مسلمانان هم تقریبی شود و حتما این اتفاق بزرگ وحدت مسلمانان را تثبیت و بلکه تقویت می‌نماید.

هرکدام از وحدت و تقریب، مخالفانِ خاصِ خود را دارد. برخی هرنوع همگرایی را برنمی‌تابند و بسیاری در مخالفتِ خود، بین این دو نوع رویکردِ وحدت و تقریب فرق می‌گذارند. مخالفان تقریب، قاعدتاً ازطرفی باید تقریب را ترجیح دهند، چون درپی کم‌کردنِ فاصله‌هاست، نه یکی و یکدل‌شدنِ همه‌ی مذاهب اسلامی(به‌معنای حذف مذاهب یا تبدیل اختلافاتِ بینامذهبی به اختلافاتی درسطح اختلافات قابلِ توجیهِ درون مذاهب)، اما از طرفی دیگر، وحدت را باید بر تقریب، ترجیح دهند، زیرا جنبه‌ی عملی(و بسا موقتی)دارد، برخلافِ تقریب که به زیرساخت‌های نظری، ناظر است و طبعاً اگر توفیق پیدا کند، پایدارتر خواهد بود.

درهرحال، ما در این اثر، تعبیر تقریب را که دست‌کم، قریب به ۷۰سال سابقه دارد و با تأسیس دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه در مصر، در ادبیاتِ مذاهب، جایی باز کرده، مبنا قرار داده، آن را

به‌معنای "کوشش‌های علمی و نظری برای نزدیک‌کردنِ افق‌های فکری و آراء فقهی، کلامی و تاریخی-دینی بین مذاهب اسلامی"، به کار می‌بریم.

راهبردهای تقریب:

تقریب مذاهب، مثل هر مطلوب دیگری، برای آنکه به برنامه‌ی اجرایی و عملیاتی تبدیل شود، نیازمندِ راهبردهایی است که می‌توان آنها را سیاستگذاری‌های کلان یا راهنمای عمل دانست که طبعاً برای اجراشدن، فقط نیازمندِ راهکار، امکانات نرم‌افزاری، مادی(سخت‌افزاری) و انسانی خواهد بود. تعریف راهبردها برای تقریب، به‌واقع، ما را به "نظریه‌ی تقریب" رهنمون می‌شود.

نظریه‌ی تقریب، چنانکه داعیان و بانیانش در دهه‌های اخیر، آن را پردازش کرده‌اند، بر دو راهبردِ اصلی، متکی است(رک: مصاحبه‌ی هفت‌آسمان با آیت‌ا تسخیری، منتشرشده در گفتمان ادیان(چاپ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰ش)، ص۶۲۴. در این گفت‌وگو، مرحوم آیت‌ا تسخیری از ۴ مرحله برای تقریب سخن می‌گویند که به‌نوعی به همین دو راهبردِ پیش‌رو برمی‌گردد): نخست، تمرکز و تأکید بر مشترکات(و بسطِ مشترکات)، و دوم، معذوردانستنِ همدیگر در اختلافات و اختصاصات. درابتدا، این دو مؤلفه‌ی تقریب را کمی بسط می‌دهم، آنگاه راهبرد یا مؤلفه‌ی جدیدِ مورد نظرم را طرح و تبیین کرده، بر مواردی تطبیق می‌دهم.

تمرکز بر اشتراکات، مقتضیِ تلاش برای شناختِ مشترکاتِ فقهی، کلامی و تاریخی-دینی است. پیشفرضِ نگاه تقریبی، وجود اشتراکات زیاد در تفاصیل، و بسا اشتراکِ شبه‌کامل در اصول، ارکان و امّهات دینی است. بنابه این تلقی، اسلام در همه‌ی ابعاد دینی(و نه فقط اعتقادی)، از دو بخش اصول و فروع تشکیل می‌شود: اصول اعتقادی، مثل اصل وجود، یگانگی، و علم و قدرت خدا، و اصول عملی و فقهی، مثل اصل نمازهای روزانه(و برخی احکامِ آن)و اصل روزه و حج و...، اما فروع اعتقادی، مانندِ تنزیهِ خدا(پس از اذعان به نفی تشبیه، و تلاش برای تبیین رابطه‌ی ذات و صفات الهی، و نوع سنخیت میان خالق و مخلوق)، یا باور به بداء(به‌معنای تغییر در علم یا امر یا اراده‌ی الهی، پس از اذعان به اصل تقدیر علمی و عینی و علم و مشیت مطلقه‌ی الهی)، و فروع فقهی، مانند تکتّف در نماز یا جزئیت(یا مشروعیتِ) "حي علی خیرالعمل" یا شهادت ثالثه یا تثویب(گفتنِ "الصلوة خیر من النوم") در اذان.

در مواجهه با اشتراکات دینی و نیز اختصاصات مذهبی، دو رویکردِ حدّاقلی و حدّاکثری وجود دارد، دیدگاهی که اشتراکات را تنها در پوسته‌ها و قالب‌های صوری می‌داند و با تعمق در ژرفا و تفاصیلِ اعتقادات و احکام، اختلافات را بزرگ‌نمایی می‌کند و حکم به اختلاف اساسی در همه‌ی عقائد و احکام می‌کند تا جایی که ما به‌جای مواجهه با دو مذهب، با دو دین روبه‌رو هستیم! و این درحالی است که در درون هرمذهبی هم فقط در برخی حدّاقل‌ها همداستانی وجود دارد و معمولاً در تفاصیلِ هرآنچه به‌عنوان اختصاصات، تلقی می‌شود، در درونِ همان مذهب هم اختلافاتی کم یا زیاد وجود دارد و اگر قرار باشد، برپایه‌ی تفاصیل و جزئیات پیش برویم، این سیر تا ناکجاآباد ادامه پیدا می‌کند! به‌عنوان مثال، درباب تنزیه، آنچه در امامیه، اصالت دارد، نفی تشبیه است(که کمتر مسلمانی بدان قائل است) و در تبیینِ تشبیه، آن حدّی که مورد اتفاق است، عدم زیادتِ صفات بر ذات است، اما درخصوص بیش از این، حدود ده قول را می‌توان تشخیص داد، که برخی از آنها، تاسرحدِّ نفی، ابطال و تعطیل هم (که در روایاتِ ما نفی شده‌اند)، پیش رفته‌اند(برای تفصیلِ این آراء، رک: معروف‌علی احمدوند، رابطه‌ی ذات و صفات، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹ش). از سویی دیگر، روایات فراوانی را داریم که اقلِّ توحید را به‌گونه‌ای بیان کرده، که شاملِ همه‌ی اهل‌قبله می‌شود.

دومین رویکرد که حداقلی است، به‌گونه‌ای وانمود می‌کند که گویا اختلاف جدی‌ای بین مثلاً امامیه و اهل‌سنت وجود ندارد، درحالی‌که دست‌کم، در امامت، که امامیه آن را از ارکان و اصول می‌داند، اختلاف جدی‌ای وجود دارد، همچنانکه در در اصول دیگر هم پایه‌هایی وجود دارد که درخصوص آنها همداستانی بین مذاهب وجود ندارد، هرچند ممکن است حتی در همان حداقل‌ها، لزوماً با همه‌ی اهل‌سنت، اختلاف نداشته باشیم و نیز روشن است که هیچکدام از این اختلافات، مایه‌ی خروج از اسلام و ایمان نمی‌شود.

اما راهبرد دوم: پس از تعیین(و تکثیرِ)اشتراکات، نوبت به اختصاصات می‌رسد که بنابه نظریه‌ی تقریب، باید به رسمیت، شناخته شوند: حتماً من به عنوان یک امامی مثلاً، اختصاصات اهل سنت یا فلان مذهب از مذاهب اهل‌سنت را قبول ندارم، اما اگر تقریبی هستم، باید دیگر مذاهب را در باورهای خاصِ خودشان، معذور بدانم، نه اینکه آن مذاهب را تفسیق یا تکفیر بنمایم! زیرساخت و پشتوانه‌ی این راهبرد، بحث اجتهاد است.همانطورکه پیش از این گفته آمد، آموزه‌های اسلامی به دو دسته‌ی اصو(لاعتقادی و عملی)و فروع(اعتقادی و عملی)تقسیم می‌شود. در اصول، مجالی برای اجتهاد و تقلید وجود ندارد. مسلمانیِ ما درگرو التزام قلبی و عملی به آنهاست. این امور به‌تعبیر ابونصر فارابی در احصاء العلوم، از مسلمات و مصرحات دینی است که هم از نگاه درونیِ یک مسلمان و هم از نگاه بیرونیِ یک اسلام‌پژوه، هویت و تحقق اسلام و ایمان به اذعان نسبت به آنهاست. اما درخصوص فروع یا

تفاصیل هرکدام از بخش‌های اعتقادی و عملی(و حتی تاریخی-دینی)، مجال برای اجتهاد(و طبعاً تقلید برای عاجزان از اجتهاد)مفتوح است. این اجتهاد گاهی در حدّ خُرد است، چنانکه در اجتهادهای درون مذهبی در جزئیات فقهی می‌بینیم و گاهی در سطح کلان، اما باز در درون هر مذهبی اتفاق می‌افتد(مثال اخباری‌گری و اصولی‌گری، در امامیه یا مثل برخی اجتهادهای روششناسانه بین مکتب کلامیِ قم و مکتب کلامیِ بغداد یا حتی بین خودِ اصولیانِ شیعه)و گاهی این اجتهادهای کلان در سطح مذاهب صورت می‌گیرد، چه در مبانی و روش‌شناسی و چه در مواضع کلامی، فقهی و تاریخی-دینی. آنگاه همانطورکه با اجتهادهای درون مذهبی کنار می‌آییم و آنها را مایه‌ی خروج از مذهب، تلقی نمی‌کنیم و همدیگر را در این زمینه‌ها معذور می دانیم(زیرا همانی که خطا کرده، بنا به حجت‌هایی که معذِّر، یعنی عذرساز هستند، عمل کرده است)، همینطور اجتهادهای فرامذهبی و درون‌دینی را نیز باید مبرِّر و معذِّر دانسته، خطاکاران را معذور و بلکه به دلیل اجتهادشان مأجور بدانیم، اما با اجری کمتر از مجتهدانِ مصیب که صاحبِ دو اجر هستند.

راهبرد پیشنهادیِ جدید:

درکنارِ دو راهبرد یا مرحله(به تعبیر مرحوم آیت‌ا تسخیری)، که یکی ناظر به اشتراکات و تثبیت و توسعه‌ی آنهاست و دیگری معطوف به اختلافات و اختصاصات، و معذوردانستنِ همدیگر در این موارد، می‌توان راهبرد یا مرحله‌ی چهارمی را افزود و آن، تبیین و تفسیر تقریبی از مواضع اختلافی و اختصاصی است. تبیین و تفسیر به دوگونه، قابل تصویر است: در بخشی از اختلافات، با تفسیر دقیق و عالمانه، می‌توان نشان داد که به‌واقع، اختلافی درکار نیست و آنچه اختصاصی تلقی شده، اشتراکی است(بین همه‌ی مسلمانان یا بین شیعه و برخی مذاهب اسلامی) یا حداکثر، اختلاف در حدّ لفظ و تعبیر است(چنانچه مثلا شیخ مفید در بحث بداء، اختلاف بین شیعه و سنّی را فقط در لفظ بداء می‌داند: و أقول في البداء مايقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ و أمثاله من الإفقار بعد الإغناء...و ليس بيني و بين كافة المسلمين في هذاالباب خلاف و إنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ماسواه: من در خصوص بداء، همانی را می‌گویم که همه‌ی مسلمانان درباب نسخ و مانندِ آن می‌گویند که خدا آدمی را بعد از فقر، به غنا می‌رساند و... و بین من و دیگر مسلمانان در این باب، اختلافی نیست، مگر در لفظ، و نه در جز آن، اوائل المقالات، ص ۳۰، تحقیق مهدی محقق، چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران و مک‌گیل، ۱۳۷۲ش). این، گونه‌ای از تفسیر با هدف بسطِ مشترکات است.

گونه‌ی دومی از تفسیر را می‌توان مطرح کرد که دغدغه‌ی این نوشته و نویسنده‌ی آن است و آن ارائه‌ی تفاسیری از اختلافات و اختصاصات، نه به منظورِ تقلیل اختلافات، بلکه با هدف کاستن یا زدودنِ غرابت و شذوذ و به تعبیر دیگر، نشان‌دادنِ مشروعیتِ(و معقولیتِ)آن است. به بیان دیگر، در مواردی، اختلاف آنچنان جدی است که به هیچ وجه، نمی‌توان اختلاف را به اشتراک برگرداند یا به اختلاف لفظی تقلیل داد. در این موارد، حداقل، می‌توان درمیان تفسیرهای مطرح و متصور، تفسیری را برجسته کرد که اگر مقبولِ مخالفان مذهبی نمی‌افتد، اما به نظرِ آنها غریب ننماید و از معقولیت(یعنی عقل‌ستیزنبودن)و مشروعیت(مثل همانندداشتن در سنتِ دینیِ عمومِ مسلمانان)، برخوردار است. این نوع تفاسیر به‌واقع، گامی مهم در مسیر تقریبِ ذهنی و فکری میان مسلمانان است که راه را بر اِسنادِ کفر یا بدعت یا غلو و مانندِ آنها می‌بندد.

در تفکر شیعی و در سیره‌ی متشیعه، موارد متعددی وجود دارد که به‌دلیل خوب‌تبیین‌نشدن یا سوء برداشت(و گاه سوء نیتِ برخی)، شیعه به کفر یا بدعت یا غلوّ، متهم شده است. برخی از این موارد در حدِّ اتهام، و قابلِ سلب هستند، اما برخی از آنها، مستظهر به شواهدی از درون مذهب و متکی به تفاسیرِ رائج در نزد عالمان شیعه یا تلقی‌های عمومی در نزد عموم شیعیان است. پیشنهادِ ما در این موارد اخیر(که دراختیارِ مخالفِ مذهبی، مستمسکی قابل اعتنا، برای اِسناد دیدگاهی به تشیع یا به توده‌ی شیعیان قرار می‌دهد)، پیشنهادِ ما برجسته‌کردنِ برخی تفسیرهای شیعی است که گرچه مقبولِ مخالف قرار نمی‌گیرد، غرابت و شذوذ نظرگاه و نیز اتهام به غلو یا بدعت یا کفر را از بین می‌برد.

شاید در اینجا، ذکر برخی از این ابهامات یا اتهامات، به‌صورت فهرست‌وار، مناسب باشد:

۱. شیعه درباب صفات خدا، به نفی(و ابطال و تعطیل)معتقد است؛

۲. رجعتِ شیعی نوعی تناسخ است؛

۳. باور به علم غیب امامان شیعه، غلوّ است؛

۴. باور به عصمت امامانِ شیعه، غلوّ است؛

۵. مرجعیتِ نهاییِ امام در شیعه، مستلزم قائل‌شدن به ارتباط وحیانیِ امامان شیعه و حق تشریع برای آنهاست؛

۶. امامتِ شیعی(و امتدادِ آن، ولایت فقیه در نظر قائلانِ به آن) در عرصه‌ی سیاسی با مردمسالاری سازگار نیست؛

۷. امامتِ شیعی منزلتی هم‌طراز با نبوت و گاه برتر از آن دارد؛

۸. تلقیِ شیعه از غدیر خم، به تکفیر یا تفسیقِ اکثریتِ مطلقِ مسلمانانِ حاضر در آن عرصه که بعدها به خلافت ابوبکر تن دادند، می‌انجامد؛

۹. باور به اصل اعتقادی‌بودنِ امامت، به تکفیرِ همه‌ی مخالفان مذهبی می‌انجامد؛

۱۰. تلقیِ شیعیان از عاشورای حسینی و از شعائر حسینی، جبهه‌بندی بین شیعه و سنی است، یعنی گویا تقابلِ سال ۶۱ هجری بین شیعه و سنی صورت گرفته است و شیعیان، اهل‌سنت را امتداد جبهه‌ی مقابلِ سیدالشهداء می‌دانند!

به این فهرست، همچنان می‌توان موارد دیگری را افزود. در همه یا اغلب این موارد، ظاهرِ تشیع یا سیره‌ی شیعیان به‌گونه‌ای بوده که زمینه‌سازِ این نسبت‌هایی شده که هرکدام از آنها وقتی بر توده‌ی مسلمانان عرضه شود، به‌راحتی، حکم به بدعت و غلو می‌کنند. راه‌حلِ ما در این موارد، ارائه‌ی تفاسیر درست و دقیق یا برجسته‌کردنِ تفسیرهایی است که چه‌بسا در شیعه مهجور باشند، اما کاملاً در چارچوب تفکر شیعی هستند و می‌توانند غرابت‌زدایی کنند.

صاحبِ این قلم در سال‌های اخیر، در سه عرصه از عرصه‌های فوق، کوشیده تفاسیری تقریبی به‌دست دهد، بدون آن‌که از مبانی و مواضع اتفاقیِ شیعه، تنازل کند یا منکرِ اختلافات جدی بین شیعه و سنی در این زمینه‌ها بشود. از هرکدام از این سه زمینه، گزارشی اجمالی تقدیم می‌کنم:

جایگاه اعتقادیِ امامت:

سال‌ها پیش، اندیشمند مبرّز مصری، مرحوم محمد عماره در گفت‌وگویی تحت عنوان "التعددیة الدینیة فی الاسلام"، سه جریان اصلیِ تشیع در زمان حاضر را چنین برشمرد: غالیان(و ازجمله، اسماعیلیان که آنها

را نیز در عِداد غالیان قلمداد کرد)، زیدیان و امامیان اثناعشری. ایشان به‌درستی، تفطن داشت که غالیانْ مطرودِ شیعه و سنی هستند. وی زیدیان را معتدل و نزدیک به اهل‌سنت می‌دانست، اما به‌نظرِ او، اثناعشریه به‌رغم تفاوت‌هایی که با غُلات دارند، به‌دلیل آنکه امامت را از اصول اعتقادی‌، و طبعاً مرزگذارنده بین اسلام(و ایمان) و کفر می‌دانند، ناگزیر، باید به خروج مخالفان مذهبی‌شان از اسلام، حکم کنند. در نظرِ عماره، تعامل بین اهل‌سنت و شیعه‌ی اثناعشریه، به‌خاطر همین باورِ واگرایانه، دشوار است. بعدها در سفری که مرحوم محمدعماره در سال ۱۳۷۹ به ایران داشت(برای شرکت در همایش نکوداشتِ اقدامات تقریبیِ آیت‌ا… العظمی بروجردی و شیخ شلتوت)، در گفت‌وگویی که با ایشان داشتم، کوشیدم این ابهام و اتهام را از راه فرق‌گذاشتن بین اصول دین و اصول مذهب، برطرف کنم، اما به‌واقع، تلقی‌ها، نظرگاه‌ها و شواهدی رِوایی وجود دارند که اگر به‌درستی، فهم و تفسیر نشوند، بهانه و زمینه‌ی کافی برای الصاق چنان اتهامی همچنان وجود خواهد داشت.

ازاین‌رو، اینجانب در مجموعه‌مقالاتِ معارف کلامیِ شیعه، صص۸۴-۵۳ عنوان "جایگاه اعتقادیِ امامت در تشیع" را برگزیدم. در آن مقاله، کوشیدم پس از نقل و تجمیعِ اقوال و روایاتی که موهمِ دخالتِ امامت‌باوری در اسلامِ ظاهری و اسلامِ واقعی(و ایمان)است، با تحلیل این اقوال و روایات، و با لحاظ اقوال و شواهد فراوانی که اسلام و ایمان را به امامت‌باوری گره نمی‌زنند، نشان بدهم که:

۱. آنچه شرطِ اسلام(ظاهری و واقعی) و حتی ایمان(نه به‌معنای تشیع، بلکه ایمانی که شرط نجات از دوزخ است)می‌باشد، باور به توحید و نبوت است؛

۲. امامت امری بسیط نبوده، از مؤلفه‌ها یا تعین‌های مختلفی برخوردار است. امامت تنها در برخی معانی‌اش، می‌تواند شرط مسلمانی باشد و آن، محبت اهل‌بیت علیهم‌السلام و ناصبی‌نبودن است. باور به سیاسی‌بودنِ اسلام، و اهتمامش به دنیا و حکومت نیز از موارد اتفاقی بین مسلمانان است. برخی از معانی یا مراتب امامت، هرچند ازنگاه شیعه، درست و اساسی هستند، اما دخالتی در ورود به حریم اسلام و ایمان ندارند، مثلاً امامت به‌معنای باور به نص و نصب الهی درخصوص جانشینیِ بلافصلِ امیرمؤمنان، که باورِ برحقِ تشیع است، شرط مراتب بالاترِ ایمان(و به‌تعبیر آیت‌ا… محمدحسین آل‌کاشف‌الغطاء، شرط کمالِ ایمان)است؛

۳. اینکه در تشیع، امامت به‌عنوان اصلِ اعتقادی(و نه یک اصل فقهی، چنانکه اهل‌سنت می‌گویند)، پذیرفته و ترویج شده، لزوماً به‌معنای شرطیتِ امامت‌باوری برای اسلام یا ایمان نیست، زیرا بین اصول دین و اصول مذهب، تفکیک می‌شود(گاهی برخی از پیشینیان، از آنها به اصول اسلام و اصول ایمان

تعبیر می‌کردند)و ثانیاً، حتی اصلِ دین‌بودن هم لزوماً به‌معنای دخالت در اسلامیت یا ایمان نیست، بلکه گاهی صرفاً نشان‌دهنده‌ی اهمیت زیاد است، آن‌هم برای یک مذهب یا یک نحله و جریان، تا تمایزِ فکری و دینیِ آنها از دیگر مذاهب و جریان‌ها را معلوم سازد، مثل امربه‌معروف و نهی از منکر برای معتزله؛

مرجعیتِ علمیِ امامانِ شیعه

مهم‌ترین شأن امامان شیعه که همواره کاربرد دارد، مرجعیت علمیِ آنهاست. دیگر مرجعیت‌ها ازجمله، مرجعیت سیاسی و دنیوی، دست‌کم، در زمان غیبت، کارآییِ روشن و ملموسی ندارند. ازهمین‌روست که مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی که از پیشوایانِ تقریب در روزگارِ ماست، می‌فرمود که در این روزگار، به‌جای تأکید بر مسئله‌ی بحث‌برانگیزِ خلافتِ بلافصلِ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بر مرجعیت علمیِ اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید شود.

برای اثبات شأن علمیِ امامان شیعه، اگر به نصوص و شواهدِ حاکی از امامت یا عصمت یا علم لدنّیِ آنها استناد شود، قاعدتا با انکار یا استیحاش و استبعادِ مخالفان مذهبی(و حتی شیعیان زیدی، برای غیر از علی و حسنین علیه و علیهماالسلام)، واقع می‌شود. علمِ امامان یا باید به منبعِ غیبی، احاله شود یا به اجتهادِ معصومانه‌ی آنها یا به روایتگریِ آنها از آبای معظمشان از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، (به‌صورت سینه‌به‌سینه یا از روی منابعِ دراختیارشان)، ارجاع شود. استناد به علم غیبی یا لدنّی یا به عصمتِ توأم با اجتهادِ آنها نمی‌تواند مقبول و مسموع مخالفان مذهبی واقع شود. ناگزیر، باید از طریق روایتگری امامان معصوم علیهم‌السلام، وارد شد که اتفاقاً مستظهر به روایات متعددی هست. در جامع احادیث الشیعة که تدوینِ آن زیر نظر مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی، شروع شد، بیش از بیست روایت با این مضمون آمده که ما آنچه می‌گوییم روایت‌هایی است که از طریق پدرانمان از امیرالمؤمنین از پیامبر اعظم نقل شده است. باتوجه به مقام شامخِ علمی و تقواییِ حضراتِ معصوم که مورد اذعان همه‌ی تاریخنگاران، طبقات‌نویسان و محدثانِ اهل‌سنت است، پذیرش روایات ایشان ولو مسند نباشد، می‌تواند نزد عالمانِ اهل‌سنت مقبول باشد. حدیثِ مرسلِ بزرگانِ معتمدی، چون پیشوایانِ اهل بیت که خودشان(که در صدق و راستی‌شان، هیچ کسی تردید ندارد)، تصریح کرده‌اند که سخنانِ ما عینِ روایاتِ ما از پیامبر اکرم است، حتماً در حکمِ حدیث مسندِ دیگران باشد، اگر از آنها برتر نباشد. می‌ماند مرجعیتِ علمیِ انحصاریِ اهل‌بیت علیهم‌السلام که اثباتِ آن

برای اهل‌سنت، دشوار است(مگر از راه اثباتِ حدیث ثقلین)، با این‌همه، اولویتِ اهل‌بیت، به‌ویژه درجایی که همه عالمانِ اهل‌بیت(از امامانِ ما تا امامان زیدی و اسماعیلی)روی فتوا یا خبری، توافق داشته باشند(تعبیری که زیدیان، فراوان، به‌کار می‌برند: إجماعات العترة/ إجماعات أهل البیت)، موردِ اذعان همه‌ی مسلمانان است یا قابلیتِ آن را دارد که به ایشان، قبولانده شود.

صاحبِ این قلم، این بحث را به‌تفصیلِ نسبی، در دفتر دوم معارف کلامیِ شیعه(ویژه‌ی آموزه‌های اختصاصیِ شیعه، چاپ انتشارات سمت و انتشارات دانشگاه ادیان، صص۱۰۸-۸۸)، گنجانده و منتشر کرده است.

تفسیر تقریبی از عاشورا

حماسه‌ی ماندگار عاشورای حسینی یک رویدادِ تاریخی با دلالت‌های دینی است که گاهی به‌صورت تقابل بین شیعه و سنی، تلقی شده، یا به‌عنوان سرمایه و پشتوانه‌ی تشیع(مدرسه‌ی امامت) دربرابرِ تسنن(مدرسه‌ی خلافت) تلقی و القا شده است. طبعاً چنین تلقی و القائی، سائر مسلمانان را از تکریم این حماسه، درس‌گرفتن از آن و هرنوع تعامل مثبت با آن، بازمی‌دارد و این درحالی است که هم مطالعه‌ی تاریخی، هم بررسی‌های دیگر نشان می‌دهد که تقابل در روز عاشورا، سویه‌ی مذهبی و طائفی نداشته است. اینجانب در مجالس و درس‌خطابه‌های مختلفی باتکیه بر خطبه‌های سیدالشهداء و خطابه‌ها و رجزخوانی‌های یاران ایشان، و نیز گزارش‌ها و واکنش‌های دانشورانِ مذاهب گوناگونِ اسلامی، سعی کرده‌ام نشان دهم که هیچکدام از طرفینِ تقابلِ روز عاشورا، از اهل‌سنت یا شیعه(به‌معنایی که امروزه از تشیع، می‌فهمیم)، نمایندگی نمی‌کردند، بلکه در یک‌سو، خط امویِ-عثمانی(که قدرتِ مسلطِ سیاسی بود) و در دیگرسو، خط علوی قرار داشته، که در آن روزگار شاملِ همه‌ی مسلمانان(به‌جز عثمانی‌ها، اموی‌ها و همه‌ی ناصبی‌ها) می‌شده است. در این آوردگاه، کمتر نشانه‌ای از آرمان شیعی، به‌معنای خاصش به‌چشم می‌خورد. بله، نشانه‌هایی از باورِ برخی به وصایتِ علی علیه‌السلام به چشم می‌خورد، اما این فراگیر نیست و نشان و آرمان نهضت نیست.

ازهمین‌روست که همه‌ی مسلمانان ازلحاظ کلامی، سیدالشهداء علیه‌السلام را برحق دانسته، از رفتار شنیعِ یزید، تبرّی می‌جویند و اگر احیاناً کسانی کوشیده‌اند دامن یزیدبن‌معاویه را از این جنایت، مبرّا کنند،(که این خودش مُهر تأییدی بر شناعتِ این جنایت است)متکی به نگاهی تاریخی بوده‌اند که

با استناد به برخی شواهد و تحلیل‌ها، بر آن شده‌اند که جناح عبیدالله‌بن‌زیاد، شبث‌بن‌ربعی، حجاربن‌ابجر(و کسان دیگری چون قیس‌بن اشعث و یزیدبن‌حارث)، بنابه برخی خواب‌وخیال‌ها(:به‌دست‌گرفتنِ قدرت بعد از معاویه)، یزید را در این مهلکه انداختند تا او را بدنام کرده، از اعتبار بیندازند! ازاین‌رو یزید مکرر آنها را لعن می‌کرد. این تحلیل هرچند واقع‌نمون باشد، باز از مسئولیت و گناهِ یزید نمی‌کاهد، به‌ویژه برخوردِ شنیعِ وی با اسیران و با سرِ مبارکِ سیدالشهداء، که ابوالحسن اشعری در کتاب معروفش، مقالات الاسلامیین، برای آن فاجعه، مرثیه‌سرایی کزده است، به‌هیچ‌وجه، قابل دفاع و تحمل نیست.

ازلحاظ عاطفی نیز، دیگر مسلمانان، با سیدالشهداء و شهادتش همدلی دارند و گاه‌وبی‌گاه، برای حضرت، سوگواری می‌کنند.

البته تمسکِ بیش‌ترِ شیعیان به ائمه‌ی اهل‌بیت علیهم‌السلام و عمقِ عواطف شیعی، این فرصت را برای آنها فراهم آورده تا باشکوهی مثال‌زدنی، در عزای امام‌حسین علیه‌السلام، سوگواری کنند و از این ظرفیتِ بالای معنوی و معرفتی، برای تثبیت و ترویج مذهبشان حسن استفاده را بنمایند. طبعاً رنگ‌وبوی شیعی‌دادن به عزاداری‌ها. به‌مرور، این آیین‌ها را خاصِ شیعیان(و نیز حداکثر، اهل‌سنتِ همجوارِ ایشان) نموده و اهل‌سنت آنچنان‌که باید و شاید حقِ سوگواری را به‌جا نمی‌آورند. رواج تفکر سلفی نیز که از قرن چهارم، نشانه هایش پیدا شد و در قرون هفتم و هشتم با ابن‌تیمیه، منزلت و رسمیت یافت و در قرن دوازدهم، با ظهور وهابیت که مبارزه با این‌نوع آیین‌ها، از دلمشغولی‌های اصلی‌شان است، به اوج رسید، مشارکت اهل‌سنت در عزاداری‌ها، به‌مرور، کم‌تر شد.

درهرحال، نهضت حسینی در ذاتِ خود، اسلامی است، نه شیعی، و در انواع تعامل با آن نیز نباید رنگ‌وبوی فرامذهبی‌اش کم‌رنگ بشود.

نتیجه:

از آنچه به‌مناسبت همایش "تقریب مذاهب و تمدن نوین اسلامی در گام دوم انقلاب" بر این قلم، جاری شد و به‌واقع، بیان و تبیینِ عمری فعالیت‌های فکریِ تقریبی بود، اشارتی بود به ماهیت کار تقریبی، که ماهیتِ فکری و نظری دارد و با هدف نزدیک‌کردنِ انظار و افکار مسلمانان، صورت می‌گیرد. راهبردهای

اصلیِ تقریب بنا به صاحبانِ نظر و تجربه، در این مهم، عبارتند از: تجمیع(و بسطِ)مشترکاتِ اسلامی(که شاملِ اصول، ارکان و امهاتِ دینی می‌شود)و معذوردانستنِ همدیگر در اختلافات(و اختصاصاتِ)مذهبی. این دو راهبرد درحقیقت، ارکانِ تقریب را شکل می‌دهند، اما با این‌همه، همچنان ممکن است برخی اختصاصات مذهبی(چه در سطحِ خُرد و چه در سطح کلان)، برای دیگر مذاهب، آنقدر نامعهود یا چالش‌برانگیز باشد که مجالی برای مثبت‌اندیشی یا معذوردانستن نمی‌گذارد. در چنین مواردی، راه‌حل، نوعی تبیین و تفسیر است که ما از آن، به تفسیر تقریبی تعبیر می‌کنیم. در این نوع تفسیر، از میان تفسیرهای محتمل، تفسیری را برمی‌گزینیم که غرابت کمتر، و وجاهتِ بیش‌تری دارد و درعین‌حال، یک باور یا عمل را از عمق و مضمونش خالی نمی‌کند و با چارچوب‌های مذهبی هم کاملا سازگار است. در این مقاله، کوشیدیم سه نمونه از این تفسیرهای تقریبی را که دغدغه‌ی صاحبِ این قلم بوده، و پیش‌تر به آنها پرداخته است را بازنمایی کنیم: تفسیر تقریبی از امامت(جایگاه اعتقادی امامت)، تبیین تقریبیِ منبع علمِ امام(مرجعیت علمیِ امام)و تفسیر تقریبی از عاشورا

کتابنامه:

۱. شریعتمداری، حمیدرضا، گفتمان ادیان، انتشارات دانشگاه ادیان، قم، ۱۳۹۰ش؛

۲. جمعی از نویسندگان، معارف کلامی شیعه: کلیات امامت، انتشارات سمت و انتشارات دانشگاه ادیان، تهران و قم، ۱۳۹۳ش؛

۳. شریعتمداری، حمیدرضا و دیگران، معارف کلامی شیعه: آموزه‌های اختصاصی، انتشارات سمت و انتشارات دانشگاه ادیان، تهران و قم، ۱۳۹۹ش؛

۴. مفید، محمدبن نعمان العکبری، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۷۲ش؛

۵. عماره، محمد، تیارات الفکر الاسلامي، دارالشروق، قاهره، ۱۹۹۷؛

۶. احمدوند، معروف علی، رابطه ذات و صفات، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ش؛

۷. طالقانی، سیدحسن، آموزه ی امر بین الامرین، در اندیشه امامیه نخستین، دارالحدیث قم، ۱۳۹۸ش؛

۸. بروجردی، آیت ا العظمی بروجردی، جامع احادیث شیعه، تحقیق و تنظیم معزی ملایری، مطبعة المساحة، قم، ۱۳٤۰ش؛

۹. اشعری، ابوالحسن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، تحقیق هلموت ریتر، مطبعة اشتاین فرانتس ،ویسبادن؛

۱۰. آقانوری، علی، امامان شیعه و وحدت اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان، قم، ۱۳۸۷ش؛

۱۱. آل کاشف الغطاء، محمدحسین، اصل الشیعة وأصولها،