

تحلیل راهبردهای پیش روی تقریب



حمیدرضا شریعتمداری

دانشیار گروه علمی شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه:

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

تقریبی است. به عبارت دیگر، اعتراضات و نگرانی‌ها عمدتاً متوجه مصادیق و تطبیقات تقریب است. با اینکه به نظر می‌رسد که وحدت و تقریب رونق پیشین خود را به ویژه در دهه ۱۳۳۰ شمسی و در دو سه دهه‌ای پس از پیروزی انقلاب اسلامی از دست داده، با این همه، کمتر شاهد شک و تشکیک در اصل وحدت و تقریب هستیم، هر چند هیچگاه التزام عملی، که نیازمند دخالت مؤثر قدرت سیاسی و دینی، و نیز تربیت دینی و تقریبی، درکنار فرهنگ‌سازی و زیرساخت‌های فکری است، هیچگاه، در حد کافی و بلکه در حد لازم نبوده است.

ضرورت وحدت (دست‌کم؛ همزیستی مسالمت‌آمیز) و تقریب (تلاش برای کم‌کردن اختلافات فکری مذهبی)، علاوه بر مبانی و دلائلی از قرآن کریم، روایات و سیره‌ای عملی معصومان علیهم‌السلام، به دلائل عقلی و عقلانی نیز مستظهر است: آیه‌ای تمسک به ریسمان الهی و نهی از تفرقه (آل عمران/ ۱۰۳)، پرهیز حضرت هارون علیه‌السلام از نقش‌آفرینی در تفرقه (أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ: مَبَادِئُ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، تفرقه انداختی! طه/ ۴) و مفهوم قرآنی امت واحده (انبیاء/ ۹۲؛ مؤمنون/ ۵۲) و روایاتی از قبیل سفارش امام‌عسکری علیه‌السلام به شیعیان (صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ ، وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ ، وَأُدُّوا حُقُوقَهُمْ ، فَإِنَّ الرِّجْلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ وَصَدَقَ فِي حَدِيثِهِ وَأَدَّى الْأَمَانَةَ وَحَسَّنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ قِيلَ: هَذَا شِيعِيٌّ ، فَيَسُرُّنِي ذَلِكَ. اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا زَيْنًا وَلَا تَكُونُوا شَيْنًا ، جُرُّوا إِلَيْنَا كُلَّ مَوَدَّةٍ وَادْفَعُوا عَنَّا كُلَّ قَبِيحٍ: در جمع‌عشائر آنها، نماز بگذارید، در تشییع جنازه‌ای آنها حاضر شوید، از بیمارانشان، عیادت کنید، حقوق ایشان را ادا کنید، زیرا یکی از شما، آنگاه که در دین خود، 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 زیور ما باشید و مایه‌ای ننگ و عیب ما نباشید. همه‌ای دوستی‌ها را به سوی ما جلب کنید و همه‌ای زشتی‌ها را از ما دفع کنید،

تحف العقول، صفحه 487 و رک:

سفينة البحار، ج 2، ص 360، از پیامبر اکرم نقل شده است: إَلْزَمُوا السَّوَادَ فَإِنَّ يَدَايَ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ: با توده‌ای مردم باشید، که دست خدا با جماعت است و از تفرقه پرهیزید، که تنهامانده از مردم، نصیب شیطان می‌شود، همانطور که تنهامانده از گله‌ای گوسفندان، نصیب گرگ می‌گردد). سیره‌ای امامان شیعه کاملاً گویاست (رک: علی آقانوری، امامان شیعه و وحدت اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان، قم، ۱۳۸۷ش) و نیز

حکم عقل به لزوم انسجام در برابر 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 در صورتِ تمرکز بر مباحث، مواضع و منافع مشترک.

فرق تقرب و وحدت:

تعریف دقیق و مرزنهنده‌ی ای برای تقرب و وحدت، وجود ندارد. چنین برمی‌آید که وحدت^۵ قوی‌تر و کامل‌تر از تقرب است و تقرب، راهبردی معقول‌تر و در دسترس‌تر است، چون وحدت، یعنی یکی‌شدن و یکپارچه‌ساختن، ولی تقرب، یعنی نزدیک‌ساختن و کم‌تر کردنِ فاصله‌ها بین مذاهب اصلیِ اهل سنت و مذهب (یا مذاهب) تشیع؛ اما از دیگر سو، وحدت، بیش‌تر، سویه‌ی عملی داشته، به همکاری در سطوح مختلفِ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، نظر دارد، در حالی که، تقرب عمدتاً^۶ به ابعاد و مباحث نظری می‌پردازد.

به بیان دیگر، وحدت، معطوف به جامعه‌ی اسلامی و عمومِ توده‌های مسلمان است (وحدت مسلمانان)، اما تقرب 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^۷ در صورت توجیه‌شدنِ نخبگان، می‌توان امیدوار و بلکه مطمئن شد که ذهنیتِ توده‌ی مسلمانان هم تقریبی شود و حتماً این اتفاق بزرگ وحدت مسلمانان را تثبیت و بلکه تقویت می‌نماید.

هرکدام از وحدت و تقرب، مخالفانِ خاص خود را دارد. برخی هرنوع همگرایی را بر نمی‌تابند و بسیاری در مخالفتِ خود، بین این دو نوع رویکردِ وحدت و تقرب فرق می‌گذارند. مخالفان تقرب، قاعدتاً^۸ از طرفی باید تقرب را ترجیح دهند، چون در پی کم‌کردنِ فاصله‌هاست، نه یکی و یکدل‌شدنِ همه‌ی مذاهب اسلامی (به معنای حذف مذاهب یا تبدیل اختلافاتِ بیناذهبی به اختلافاتی در سطح اختلافات قابلِ توجیهِ درون مذاهب)، اما از طرفی دیگر، وحدت را باید بر تقرب، ترجیح دهند، زیرا جنبه‌ی عملی (و بسا موقتی) دارد، برخلاف تقرب که به زیرساخت‌های نظری، ناظر است و طبعاً^۹ اگر توفیق پیدا کند، پایدارتر خواهد بود.

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

به معنای "کوشش‌های علمی و نظری برای نزدیک‌کردن 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، نیازمند راهبردهایی است که می‌توان آنها را سیاستگذاری‌های کلان یا راهنمای عمل دانست که طبعاً برای اجرا شدن، فقط نیازمند راهکار، امکانات نرم‌افزاری، مادی (سخت‌افزاری) و انسانی خواهد بود. تعریف راهبردها برای تقریب، به واقع، ما را به "نظریه‌ی تقریب" رهنمون می‌شود.

نظریه‌ی تقریب، چنانکه داعیان و بنیان‌ش در دهه‌های اخیر، آن را پردازش کرده‌اند، بر دو راهبرد اصلی، متکی است (رک: مصاحبه‌ی هفت‌آسمان با آیت‌الله تسخیری، منتشرشده در گفتمان ادیان (چاپ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۰ش)، ص ۶۲۴. در این گفت‌وگو، مرحوم آیت‌الله تسخیری از ۴ مرحله برای تقریب سخن می‌گویند که به نوعی به همین دو راهبرد پیش‌رو برمی‌گردد): نخست، تمرکز و تأکید بر مشترکات (و بسط مشترکات)، و دوم، معذوردانستن همدیگر در اختلافات و اختصاصات. در ابتدا، این دو مؤلفه‌ی تقریب را کمی بسط می‌دهم، آنگاه راهبرد یا مؤلفه‌ی جدید مورد نظر را طرح و تبیین کرده، بر مواردی تطبیق می‌دهم.

تمرکز بر اشتراکات، مقتضی تلاش برای شناخت مشترکات فقهی، کلامی و تاریخی-دینی است. پیشفرض نگاه تقریبی، وجود اشتراکات زیاد در تفاسیل، و بسا اشتراک شبه‌کامل در اصول، ارکان و امتهات دینی است. بنا به 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 احکام آن) و اصل روزه و حج و...، اما فروع اعتقادی، مانند تنزیه 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 (به معنای 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 تکتف در نماز یا جزئیت (یا مشروعیت) "حي على خير العمل" یا شهادت ثالثه یا تثوید (گفتن "الصلوة خير من النوم") در اذان.

در مواجهه با اشتراکات دینی و نیز اختصاصات مذهبی، دو رویکردِ حدِّ اقلی و حدِّ اکثری وجود دارد، دیدگاهی که اشتراکات را تنها در پوسته‌ها و قالب‌های صوری می‌داند و با تعمق در ژرفا و تفصیلِ 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 هر مذهبی هم فقط در برخی حدِّ اقل‌ها همداستانی وجود دارد و معمولاً در تفصیلِ هر آنچه به‌عنوان اختصاصات، تلقی می‌شود، در درون همان مذهب هم اختلافاتی کم یا زیاد وجود دارد و اگر قرار باشد، برپایه‌ی تفصیل 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 تبیین تشبیه، آن حدِّی 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 روایات ما نفی شده‌اند)، پیش رفته‌اند (برای تفصیل 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 شامل 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 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 تکثیر) اشتراکات، نوبت به اختصاصات می‌رسد که بنا به 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 خاص خودشان، معذور بدانم، نه اینکه آن مذاهب را تفسیق یا تکفیر بنمایم! زیرساخت و پشتوانه‌ی این راهبرد، بحث اجتهاد است. همان‌طور که پیش از این گفته آمد، آموزه‌های اسلامی به دو دسته‌ی اصول (اعتقادی و عملی) و فروع (اعتقادی و عملی) تقسیم می‌شود. در اصول، مجال برای اجتهاد و تقلید وجود ندارد. مسلمانی ما درگرو التزام قلبی و عملی به آنهاست. این امور به تعبیر ابونصر فارابی در احصاء العلوم، از مسلمات و مصرحات دینی است که هم از نگاه درونی یک مسلمان و هم از نگاه بیرونی یک اسلام‌پزوه، هویت و تحقق اسلام و ایمان به اذعان نسبت به آنهاست. اما درخصوص فروع یا

تفصیل هر کدام 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 روشناسانه بین مکتب کلامی قم و مکتب کلامی بغداد یا حتی بین خودِ اصولیان 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 همانطور که با اجتهادهای درون مذهبی کنار می‌آییم و آنها را مایه‌ی خروج از مذهب، تلقی نمی‌کنیم و همدیگر را در این زمینه‌ها معذور می‌دانیم (زیرا همانی که خطا کرده، بنا به حجت‌هایی که معذور، یعنی عذر ساز هستند، عمل کرده است)، همینطور اجتهادهای فرامذهبی و درون‌دینی را نیز باید مبرّر و معذور دانسته، خطاکاران را معذور و بلکه به دلیل اجتهادشان مأجور بدانیم، اما با اجری کمتر از مجتهدان مصیب که صاحبِ دو اجر هستند.

راهبرد پیشنهادی جدید:

در کنار دو راهبرد یا مرحله (به تعبیر مرحوم آیت‌الله تسخیری)، که یکی ناظر به اشتراکات و تثبیت و توسعه‌ی آنهاست و دیگری معطوف به اختلافات و اختصاصات، و معذور دانستنِ 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 دو گونه، قابل تصویر است: در بخشی از اختلافات، با تفسیر دقیق و عالمانه، می‌توان نشان داد که به واقع، اختلافی در کار 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 مثلاً شیخ مفید در بحث بداء، اختلاف بین شیعه و سنی را فقط در لفظ بداء می‌داند؛ و أقول في البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ و أمثاله من الإفكار بعد الإغناء... و ليس بيني و بين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف و إنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ماسواه: من در خصوص بداء، همانی را می‌گویم که همه‌ی مسلمانان در باب نسخ و مانند 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 مکه، گیل، ۱۳۷۲ ش). این، گونه‌ای از تفسیر با هدف بسطِ مشترکات است.

گونه‌ای دومی از تفسیر را می‌توان مطرح کرد که دغدغه‌ای این نوشته و نویسنده‌ای آن است و آن ارائه‌ای تفاسیری از اختلافات و اختصاصات، نه به منظور تقلیل اختلافات، بلکه با هدف کاستن یا زدودن غرابت و شذوذ و به تعبیر دیگر، نشان‌دادن مشروعیت (و معقولیت) 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 در میان تفسیرهای مطرح و متصور، تفسیری را برجسته کرد که اگر مقبول مخالفان مذهبی نمی‌افتد، اما به نظر آنها غریب ننماید و از معقولیت (یعنی عقل‌ستیز نبودن) و مشروعیت (مثل همانند داشتن در سنت دینی عموم مسلمانان)، برخوردار است. این نوع تفاسیر به واقع، گامی مهم در مسیر تقریب ذهنی و فکری میان مسلمانان است که راه را بر اسناد کفر یا بدعت یا غلو و مانند آنها می‌بندد.

در تفکر شیعی و در سیره‌ای متشیعه، موارد متعددی وجود دارد که به دلیل خوب‌تبین‌نشدن یا سوء برداشت (و گاه سوء نیت برخی)، شیعه به کفر یا بدعت یا غلو، متهم شده است. برخی از این موارد در حدّ اتهام، و قابل سلب هستند، اما برخی از آنها، مستطهر به شواهدی از درون مذهب و متکی به تفاسیر رائج در نزد عالمان شیعه یا تلقی‌های عمومی در نزد عموم شیعیان است. پیشنهاد ما در این موارد اخیر (که در اختیار مخالف مذهبی، مستمسکی قابل اعتنا، برای اسناد دیدگاهی به تشیع یا به توده‌ای شیعیان قرار می‌دهد)، پیشنهاد ما برجسته‌کردن برخی تفسیرهای شیعی است که گرچه مقبول 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، به صورت فهرست‌وار، مناسب باشد:

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

۲. رجعت شیعی نوعی تناسخ است؛

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

۴. باور به عصمت امامان شیعه، غلو است؛

۵. مرجعیت نهایی امام در شیعه، مستلزم قائل‌شدن به ارتباط وحیانی امامان شیعه و حق تشریح برای آنهاست؛

۶. امامت شیعی (و امتداد آن، ولایت فقیه در نظر قائلان به آن) در عرصه‌ی سیاسی با مردمسالاری سازگار نیست؛

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

۸. تلقی شیعه از غدیر خم، به تکفیر یا تفسیق اکثریت مطلق مسلمانان حاضر در آن عرصه که بعدها به خلافت ابوبکر تن دادند، می‌انجامد؛

۹. باور به اصل اعتقادی بودن امامت، به تکفیر همه‌ی مخالفان مذهبی می‌انجامد؛

۱۰. تلقی شیعیان از عاشورای حسینی و از شعائر حسینی، جبهه‌بندی بین شیعه و سنی است، یعنی گویا تقابل سال ۶۱ هجری بین شیعه و سنی صورت گرفته است و شیعیان، اهل سنت را امتداد جبهه‌ی مقابل سیدالشهداء می‌دانند!

به این فهرست، همچنان می‌توان موارد دیگری را افزود. در همه یا اغلب این موارد، ظاهر تشیع یا سیره‌ی شیعیان به گونه‌ای بوده که زمینه‌ساز این نسبت‌هایی شده که هرکدام از آنها وقتی بر توده‌ی مسلمانان عرضه شود، به راحتی، حکم به بدعت و غلو می‌کنند. راه حل ما در این موارد، ارائه‌ی تفاسیر درست و دقیق یا برجسته‌کردن تفسیرهایی است که چه بسا در شیعه مهجور باشند، اما کاملاً در چارچوب تفکر شیعی هستند و می‌توانند غرابت زدایی کنند.

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

جایگاه اعتقادی امامت:

سال‌ها پیش، اندیشمند مبرز مصری، مرحوم محمد عماره در گفت‌وگویی تحت عنوان "التعددية الدينية فى الاسلام"، سه جریان اصلی تشیع در زمان حاضر را چنین برشمرد: غالبان (و از جمله، اسماعیلیان که آنها

را نیز در عیداد غالبان قلمداد کرد)، زیدیان و امامیان اثناعشری. ایشان به درستی، تظنن داشت که غالبان^۱ مطرود شیعه و سنی هستند. وی زیدیان را معتدل و نزدیک به اهل سنت می دانست، اما به نظر او، اثناعشریه به رغم تفاوت هایی که با غلات دارند، به دلیل آنکه امامت را از اصول اعتقادی، و طبعاً مرزگذارنده بین اسلام (و ایمان) و کفر می دانند، ناگزیر، باید به خروج مخالفان مذهبی شان از اسلام، حکم کنند. در نظر عماره، تعامل بین اهل سنت و شیعه ای اثناعشریه، به خاطر همین باور و اگر ایانه، دشوار است. بعدها در سفری که مرحوم محمد عماره در سال ۱۳۷۹ به ایران داشت (برای شرکت در همایش نکوداشت اقدامات تقریبی آیت الله العظمی بروجردی و شیخ شلتوت)، در گفت و گویی که با ایشان داشتیم، کوشیدم این ابهام و اتهام را از راه فرق گذاشتن بین اصول دین و اصول مذهب، برطرف کنم، اما به واقع، تلقی ها، نظرگاه ها و شواهدی روایی وجود دارند که اگر به درستی، فهم و تفسیر نشوند، بهانه و زمینه ای کافی برای الصاق چنان اتهامی همچنان وجود خواهد داشت.

از این رو، اینجا نب در مجموعه مقالات معارف کلامی شیعه، صم ۸۴-۵۳ عنوان "جایگاه اعتقادی امامت در تشیع" را برگزیدم. در آن مقاله، کوشیدم پس از نقل و تجمیع اقوال و روایاتی که موهم دخالت امامت باوری در اسلام ظاهری و اسلام واقعی (و ایمان) است، با تحلیل این اقوال و روایات، و با لحاظ اقوال و شواهد فراوانی که اسلام و ایمان را به امامت باوری گره نمی زنند، نشان بدهم که:

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

۲. امامت امری بسیط نبوده، از مؤلفه ها یا تعیین های مختلفی برخوردار است. امامت تنها در برخی معانی اش، می تواند شرط مسلمانی باشد و آن، محبت اهل بیت علیهم السلام و ناصبی نبودن است. باور به سیاسی بودن اسلام، و اهتمامش به دنیا و حکومت نیز از موارد اتفافی بین مسلمانان است. برخی از معانی یا مراتب امامت، هرچند از نگاه شیعه، درست و اساسی هستند، اما دخالتی در ورود به حریم اسلام و ایمان ندارند، مثلاً امامت به معنای باور به نص و نصب الهی در خصوص جانشینی بلا فصل امیر مؤمنان، که باور برحق تشیع است، شرط مراتب بالاتر ایمان (و به تعبیر آیت الله محمد حسین آل کاشف الغطاء، شرط کمال ایمان) است؛

۳. اینکه در تشیع، امامت به عنوان اصل اعتقادی (و نه یک اصل فقهی، چنانکه اهل سنت می گویند)، پذیرفته و ترویج شده، لزوماً به معنای شرطیت امامت باوری برای اسلام یا ایمان نیست، زیرا بین اصول دین و اصول مذهب، تفکیک می شود (گاهی برخی از پیشینیان، از آنها به اصول اسلام و اصول ایمان

تعبیر می‌کردند) و ثانیاً، حتی اصل دین بودن هم لزوماً به معنای دخالت در اسلامیت یا ایمان نیست، بلکه گاهی صرفاً نشان‌دهنده‌ی اهمیت زیاد است، آن‌هم برای یک مذهب یا یک نحله و جریان، تا تمایز فکری و دینی آنها از دیگر مذاهب و جریان‌ها را معلوم سازد، مثل امر به معروف و نهی از منکر برای معتزله؛

مرجعیت علمی امامان شیعه

مهم‌ترین شأن امامان شیعه که همواره کاربرد دارد، مرجعیت علمی آنهاست. دیگر مرجعیت‌ها از جمله، مرجعیت سیاسی و دنیوی، دست‌کم، در زمان غیبت، کارآیی روشن و ملموسی ندارند. از همین روست که مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی که از پیشوایان تقریب در روزگار ماست، می‌فرمود که در این روزگار، به جای تأکید بر مسئله‌ی بحث‌برانگیز خلافت بلافصل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بر مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام تأکید شود.

برای اثبات شأن علمی امامان شیعه، اگر به نصوص و شواهد حاکی از امامت یا عصمت یا علم لدنی آنها استناد شود، قاعدتاً با انکار یا استیحاظ و استبعاد مخالفان مذهبی (و حتی شیعیان زیدی، برای غیر از علی و حسنین علیه و علیهما‌السلام)، واقع می‌شود. علم امامان یا باید به منبع غیبی، احاله شود یا به اجتهاد معصومانه‌ی آنها یا به روایتگری آنها از آبای معظمشان از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، (به صورت سینه‌به‌سینه یا از روی منابع در اختیارشان)، ارجاع شود. استناد به علم غیبی یا لدنی یا به عصمت توأم با اجتهاد 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 الشیعه که تدوین 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. با توجه به مقام شامخ علمی و تقوایی حضرات معصوم که مورد اذعان همه‌ی تاریخنگاران، طبقات نویسندگان و محدثان اهل سنت است، پذیرش روایات ایشان ولو مسند نباشد، می‌تواند نزد عالمان اهل سنت مقبول باشد. حدیث مرسل بزرگان معتمدی، چون پیشوایان اهل بیت که خودشان (که در صدق و راستی‌شان، هیچ کسی تردید ندارد)، تصریح کرده‌اند که سخنان ما عین روایات ما از پیامبر اکرم است، حتماً در حکم حدیث مسند دیگران باشد، اگر از آنها برتر نباشد. می‌ماند مرجعیت علمی انحصاری اهل بیت علیهم‌السلام که اثبات آن

برای اهل سنت، دشوار است (مگر از راه اثبات حدیث ثقلین)، با این همه، اولویت اهل بیت، به ویژه در جایی که همه عالمان اهل بیت (از امامان ما تا امامان زیدی و اسماعیلی) روی فتوا یا خبری، توافق داشته باشند (تعبیری که زیدیان، فراوان، به کار می‌برند: إجماعات العترة / إجماعات أهل البيت)، مورد اذعان همه‌ی مسلمانان است یا قابلیت آن را دارد که به ایشان، قبولانده شود.

صاحب این قلم، این بحث را به تفصیل نسبی، در دفتر دوم معارف کلامی شیعه (ویژه‌ی آموزه‌های اختصاصی شیعه، چاپ انتشارات سمت و انتشارات دانشگاه ادیان، صص ۱۰۸-۸۸)، گنجانده و منتشر کرده است.

تفسیر تقریبی از عاشورا

حماسه‌ی ماندگار عاشورای حسینی یک رویداد تاریخی با دلالت‌های دینی است که گاهی به صورت تقابل بین شیعه و سنی، تلقی شده، یا به عنوان سرمایه و پشتوانه‌ی تشیع (مدرسه‌ی امامت) در برابر تسنن (مدرسه‌ی خلافت) تلقی و القا شده است. طبعاً چنین تلقی و القائی، سائر مسلمانان را از تکریم این حماسه، درس گرفتن از آن و هر نوع تعامل مثبت با آن، باز می‌دارد و این در حالی 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 درس‌ها خطاب به‌های مختلفی با تکیه بر خطبه‌های سیدالشهداء و خطبه‌ها و رجزخوانی‌های یاران ایشان، و نیز گزارش‌ها و واکنش‌های دانشوران مذاهب گوناگون اسلامی، سعی کرده‌ام نشان دهم که هیچکدام از طرفین تقابل روز عاشورا، از اهل سنت یا شیعه (به معنایی که امروزه از تشیع، می‌فهمیم)، نمایندگی نمی‌کردند، بلکه در یک سو، خط اموی-عثمانی (که قدرت مسلط سیاسی بود) و در دیگر سو، خط علوی قرار داشته، که در آن روزگار شامل همه‌ی مسلمانان (به جز عثمانی‌ها، اموی‌ها و همه‌ی ناصبی‌ها) می‌شده است. در این آوردگاه، کمتر نشانه‌ای از آرمان شیعی، به معنای خاصش به چشم می‌خورد. بله، نشانه‌هایی از باور برخی به وصایت علی علیه السلام به چشم می‌خورد، اما این فراگیر نیست و نشان و آرمان نهضت نیست.

از همین روست که همه‌ی مسلمانان از لحاظ کلامی، سیدالشهداء علیه السلام را برحق دانسته، از رفتار شیعی زید، تبرّی می‌جویند و اگر احیاناً کسانی کوشیده‌اند دامن زیدین معاویه را از این جنایت، مبرا کنند، (که این خودش مظهر تأییدی بر شناخت این جنایت است) متکی به نگاهی تاریخی بوده‌اند که

با استناد به برخی شواهد و تحلیل‌ها، بر آن شده‌اند که جناح عبیدالله بن زیاد، شیخ بن ربیع، جابر بن ابجر (و کسان دیگری چون قیس بن اشعث و یزید بن حارث)، بنا به برخی خواب‌وخیال‌ها (به دست‌گرفتن قدرت بعد از معاویه)، یزید را در این مهلکه انداختند تا او را بدنام کرده، از اعتبار بیندازند! از این رو یزید مکرر آنها را لعن می‌کرد. این تحلیل هرچند واقع‌نمون باشد، باز از مسئولیت و گناه یزید نمی‌کاهد، به ویژه برخورد شیعی وی با اسیران و با سر مبارک سیدالشهدا، که ابوالحسن اشعری در کتاب معروفش، مقالات الاسلامیین، برای آن فاجعه، مرثیه‌سرای کزده است، به هیچ وجه، قابل دفاع و تحمل نیست.

از لحاظ عاطفی نیز، دیگر مسلمانان، با سیدالشهداء و شهادتش همدلی دارند و گاه وبی‌گاه، برای حضرت، سوگواری می‌کنند.

البته تمسک بیش‌تر شیعیان به ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام و عمق عواطف شیعی، این فرصت را برای آنها فراهم آورده تا باشکوهی مثال‌زدنی، در عزای امام حسین علیه السلام، سوگواری کنند و از این ظرفیت بالای معنوی و معرفتی، برای تثبیت و ترویج مذهبشان حسن استفاده را بنمایند. طبعاً رنگ‌وبوی شیعی‌دادن به عزاداری‌ها، به مرور، این آیین‌ها را خاص شیعیان (و نیز حداکثر، اهل سنت همجوار ایشان) نموده و اهل سنت آنچنان که باید و شاید حق سوگواری را به جا نمی‌آورند. رواج تفکر سلفی نیز که از قرن چهارم، نشانه هایش پیدا شد و در قرون هفتم و هشتم با ابن تیمیه، منزلت و رسمیت یافت و در قرن دوازدهم، با ظهور وهابیت که مبارزه با این نوع آیین‌ها، از دلمشغولی‌های اصلی‌شان است، به اوج رسید، مشارکت اهل سنت در عزاداری‌ها، به مرور، کم‌تر شد.

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

نتیجه:

از آنچه به مناسبت همایش "تقریب مذاهب و تمدن نوین اسلامی در گام دوم انقلاب" بر این قلم، جاری شد و به واقع، بیان و تبیین عمری فعالیت‌های فکری تقریبی بود، اشارتی بود به ماهیت کار تقریبی، که ماهیت فکری و نظری دارد و با هدف نزدیک کردن نظار و افکار مسلمانان، صورت می‌گیرد. راهبردهای

اصلی تقریب بنا به صاحبان نظر و تجربه، در این مهم، عبارتند از: تجمیع (و بسط) مشترکات اسلامی (که شامل اصول، ارکان و امهات دینی می‌شود) و معذوردانستن همدیگر در اختلافات (و اختصاصات) مذهبی. این دو راهبرد درحقیقت، ارکان تقریب را شکل می‌دهند، اما با این همه، همچنان ممکن است برخی اختصاصات مذهبی (چه در سطح خرد و چه در سطح کلان)، برای دیگر مذاهب، آنقدر نامعهود یا چالش برانگیز باشد که مجالی برای مثبت اندیشی یا معذوردانستن نمی‌گذارد. در چنین مواردی، راه حل، 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 غرایب کمتر، و وجاهت بیشتر تری دارد و درعین حال، یک باور یا عمل را از عمق و مضمونش خالی نمی‌کند و با چارچوب‌های مذهبی هم کاملاً سازگار است. در این مقاله، کوشیدیم سه نمونه از این تفسیرهای تقریبی را که دغدغه‌ی صاحب این قلم بوده، و پیش‌تر به آنها پرداخته است را بازنمایی کنیم؛ تفسیر تقریبی از امامت (جایگاه اعتقادی امامت)، تبیین تقریبی منبع علم امام (مرجعیت علمی 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؛

٤. مفيد، محمد بن نعمان العكبري، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، به اهتمام مهدي محقق، دانشگاه تهران و دانشگاه مكل گيل، تهران، ١٣٧٢ش؛
٥. عماره، محمد، تيارات الفكر الاسلامي، دارالشروق، قاهره، ١٩٩٧؛
٦. احمدوند، معروف علي، رابطه ذات و صفات، بوستان كتاب، قم، ١٣٩٠ش؛
٧. طالقاني، سيدحسن، آموزه اي امر بين الامرين، در اندیشه اماميه نخستين، دارالحدیث قم، ١٣٩٨ش؛
٨. بروجردی، آيت الله العظمی بروجردی، جامع احاديث شيعه، تحقيق و تنظيم معزی ملايری، مطبعة المساحة، قم، ١٣٤٠ش؛
٩. اشعری، ابوالحسن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، تحقيق هلموت ريتز، مطبعة اشتاين فرانتس، ويسبادن؛
١٠. آقانوری، علی، امامان شيعه و وحدت اسلامي، انتشارات دانشگاه اديان، قم، ١٣٨٧ش؛
١١. آل كاشف الغطاء، محمدحسين، اصل الشيعة وأصولها،