

## آموزه‌های انسجام جوامع چند فرهنگی در اندیشه سیاسی اسلامی

18/12/90 دریافت: 90/11/21 تاریخ تأیید:

دکتر غلامرضا بهروزلیک\*

امان‌الله شفایی\*\*

با توجه به ظرفیت‌های جوامع چند فرهنگی (به ویژه کشورهای چند فرهنگی اسلامی) در گسیختگی و میل به سوی بحران‌های اجتماعی و سیاسی، نوشتار حاضر با مراجعه به اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی، اصول و آموزه‌هایی را با عنایت به اقتضائات و شرایط جوامع چند فرهنگی مورد تحلیل و تبیین قرار داده است که به کار بستن آنها می‌تواند موجبات انسجام اجتماعی و سیاسی در این جوامع را فراهم کند. این نوشتار بر اساس تعریفی که از «انسجام» و «چند فرهنگی» ارائه داده، از پرداختن به آموزه‌های کلی در باب انسجام پرهیز و صرفاً بر آموزه‌هایی تأکید نموده است که بیشترین ثمره را بر انسجام جوامع چند فرهنگی بر جای خواهند نهاد. لذا آموزه‌های هشتگانه تلقی فراگیر از «امت واحده»، جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها، تساهل و مدارا، احترام به تفاوتها، اصل محبت و نفی خشونت، و تعاون و تعامل، مهمترین آموزه‌ها در اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی هستند که عنایت به این آموزه‌ها، به حل و فصل منازعات برخاسته از چند فرهنگی بودن کشورهای اسلامی مانند افغانستان، عراق و لبنان مساعدت خواهد کرد.

\* حجة الاسلام بهروز لیک استادیار دانشگاه باقرالعلوم □

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه.

**واژه‌ها کلیدی:** آموزه‌های اسلامی، انسجام، چند فرهنگی، اندیشه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی اسلامی.

### مقدمه

در میان کشورهای حاضر در صحنه بین‌الملل، بسیاری از کشورها از لحاظ چیدمان انسانی از چند قوم، چند مذهب (دین)، چند زبان و... تشکیل شده‌اند که عنوان «جامعه چند فرهنگی» بر این کشورها راست می‌آید. «چند فرهنگی» به مانند بسیاری از اصطلاحات علوم اجتماعی، مفهومی شدیداً نسبی است که از لحاظ کمیت می‌تواند از یک روستا- که مثلاً در آن دو قومیت در کنار هم زندگی می‌کنند- تا کشور کثیرالمله‌ای مانند هندوستان متفاوت باشد و از حیث کیفیت نیز میان کشورهای یک اقلیت در کنار اکثریت زندگی می‌کنند تا کشوری مانند لبنان که از چند طایفه بزرگ تشکیل شده است، در نوسان باشد.

در حال حاضر، چند فرهنگی بیش از آنکه بر حقیقت وجودی گروه‌های قومی و فرهنگی در یک جامعه صادق باشد، بر نگرش افراد یک جامعه به تشخص‌های نژادی، مذهبی و زبانی استوار است. به عبارت دیگر، بسیاری از کشورها از گروه‌های مختلف انسانی تشکیل یافته‌اند، اما از آنجا که عناصر تشخص‌زا نقش چندانی در ترسیم هویت مردم آن کشور ایفا نمی‌کند، اطلاق چند فرهنگی بر این کشورها با قدری تسامح ممکن است. در مقابل، مردم برخی از کشورها پیش از آنکه هویت خود را با ملیت خود تعریف کنند، مثلاً با قومیت خود تعریف می‌کنند. از اینجا است که این کشورها چند فرهنگی‌تر به چشم می‌آیند.

تکفرهنگ بودن یک جامعه الزاماً به معنای وجود انسجام و وفاق ملی در آن جامعه نیست.



کما اینکه چند فرهنگی الزاماً به معنای وجود بحران و گسست انسجام در یک جامعه نخواهد بود. با این وجود، اهمیت بحث انسجام در جوامع چند فرهنگی [به ویژه جوامعی که از پیچیدگی بالای فرهنگی برخوردارند] به این لحاظ مهم است که در این کشورها بسترهای تشّت و شکافها آماده‌تر از جوامع تک فرهنگی است و چندگانگی فرهنگی، قابلیت زیادی در ایجاد چالش میان فرهنگهای موجود داشته و تفاهم و توافق را با مشکل مواجه می‌کند. از این رو، تجربه کشورهای چند فرهنگی در گذشته (مانند ایالات متحده آمریکا و هندوستان) و حال (مانند لبنان، عراق و افغانستان) نشان داده است که سازش و توافق گروه‌های فرهنگی بر موضوعات و مسائل اجتماعی و سیاسی در جوامع چند فرهنگی، پیچیده‌تر و صعب‌الوصول‌تر است. نگارنده بر این باور است که با توجه به بومی نبودن و ناکارآمدی الگوهای انسجام در اندیشه غربی و اقتضائات دینی برخی کشورهای اسلامی، که تنوع فرهنگی موجب گسست اجتماعی و بحران سیاسی در آنها شده است، با روش تحلیلی-توصیفی و با مراجعه به اصول و آموزه‌های اندیشه سیاسی اسلامی در جهت انسجام می‌توان الگوی اسلامی ارائه داد.

#### مفهوم‌شناسی انسجام

«انسجام»<sup>۱</sup> در لغت به معنی یگانه شدن، یکتایی و یگانگی آمده است و در اصطلاح عبارت است از: «اتحاد گروه‌های مردمی که بنا بر مصالح اجتماعی و شخصی یا گروهی و حزبی به صورت جماعت یا دسته‌های مختلف گرد هم می‌آیند و از هر گونه کشمکش و درگیری

---

i. Unity or cohesion.

دور بوده و به مصالح می‌اندیشند». <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، انسجام به این معناست که اولاً در داخل، بین کلیه اجزای نظام، انسجام و همبستگی وجود دارد و ثانیاً، این انسجام و همبستگی میان مردم و تمامی گروه‌های موجود در جامعه موجب ثبات جامعه می‌شود. در واقع، انسجام بر دو اصل استوار است:

1. پیوند: که به دو صورت «پیوند عینی» بین افراد و «پیوند ذهنی» یعنی ارزشها و هیجانات روحی مثبت، تقویت‌کننده این نوع پیوند است. در هر اجتماعی، ارزشها بهترین عامل پیوند می‌باشد و سرمایه عظیمی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد و هنجارهای کنش و واکنش متقابل دانست.

2. اعتماد: اعتماد، نیرویی شگرف و پایان‌ناپذیر برای پیوند دادن حکومت و مردم، مردم و نهادهای حکومتی، آن هم از نوع مستمر، مستحکم، بادوام و مطمئن است و عملاً آموزه اصلی جامعه مدنی بر اعتماد بین مردم و دولت و اعتماد عمومی بالا استوار است. مردم و حکومتی که در طی زمان، توانایی فزاینده کردن اعتماد میان خود را دارند و آن را تقویت می‌کنند، می‌توانند کلید انسجام را در دست داشته باشند. <sup>۲</sup>



### مفهوم شناسی جامعه چند فرهنگی

«جامعه»، اصطلاحی است که به گروه اجتماعی اطلاق می‌شود که معمولاً در یک مکان مشترک (مانند شهر، روستا یا حومه) زندگی می‌کنند و در نتیجه آن هم علایق مشترک، درجه‌ای از تعاون اجتماعی و تعاملاتی جهت دستیابی به آنها و هم نوعی احساس تعلق میان اعضای آن دیده می‌شود.<sup>۱</sup> این تعریف به خوبی عناصر و کارکرد جامعه را نمایانده و بستر لازم را برای روح و محتوای اجتماعی که در آنها گروه‌هایی از انسانها که دارای شاخصه‌های قومی، زبانی، نژادی و فرهنگی هستند، فراهم می‌کند.

«چند فرهنگی»<sup>i</sup> اصطلاحی مرکب از دو واژه «چند» و «فرهنگ» است. چند در این ترکیب به معنای «تعدد» است. در رابطه با «تعدد» در این ترکیب، دو دیدگاه کلی مطرح است: اول، دیدگاه حداقلی است که تعدد را در جهان به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و معتقد است جهان، متشکل از جوامع مختلف است که دیدگاه‌های مختلفی درباره شیوه زندگی دارند. این دیدگاه، تعدد شیوه‌های زندگی را بدون تفسیر ارزشی می‌پذیرد. اما دیدگاه دوم که حداکثری است، ارزشمدارانه است. این دیدگاه در حالی که موجودیت تعدد را می‌پذیرد، آن را ارزشمند نیز تلقی می‌کند. این دیدگاه بر اساس رقابت آزاد در فرهنگها مطرح شده و برای هویت‌های فرهنگی و فرهنگها ارزشی برابر قائل است.<sup>۲</sup>

واژه «فرهنگ»، روح مفهومی و معنایی اصطلاح «چند فرهنگی» را مشخص می‌کند. هر معنا و اعتباری که برای آن فرض شود، «چند فرهنگی» کمیت آن را نشان می‌دهد. علی‌رغم

i. Multicultural..

تعاریف بسیاری که برای فرهنگ گفته شده، می‌توان گفت که فرهنگ، ژرفای وجودی یک جامعه انسانی و مکنونات و نیروهای نهفته و تراویده‌های مستقل ذهنی و استعداد‌های درونی و ویژه فردی را بیرون می‌کشد و خلاقیت‌های آنها را پدیدار می‌سازد. لذا در تعریفی برگزیده؛

**فرهنگ، مجموعه‌ای پیچیده از باورها، ارزش‌ها و مفاهیم مشترکی است که گروهی را قادر می‌سازد درکی از زندگی‌شان داشته باشند و صحبت‌هایی برای چگونه زیستن، برای آن گروه فراهم می‌آورد.**

«چند فرهنگی» از حیث مفهومی در بدو نظر دچار تناقض درونی است؛ چرا که «فرهنگ» در کلیت خود مفهومی یکپارچه و مجموعه‌ای منسجم از سنن، عادات، آداب، عقاید، باورها و رفتارهای یک ملت است و حال آنکه پیشوند «چند»، حاکی از چندگانگی و تعدد است. با این وجود، برخی خوشبینانه دست به تعریف ارزشی از چند فرهنگی زده‌اند و آن را جامعه‌ای مرکب از گروه‌های اقلیت قومی که گوناگونی تفاوت‌های فرهنگی را به رسمیت می‌شناسد، دانسته‌اند؛ جامعه‌ای متکثر که افراد همه فرهنگها در آن به رسمیت شناخته شده و مورد احترام هستند، چنین جامعه‌ای پذیرش مثبت نژادها، مذاهب و فرهنگها را تشویق می‌کند و چنین تنوعی را مفید و نشانه سلامت می‌داند. این تعریف تا حدودی پیش‌داورانه است؛ چرا که جامعه چند فرهنگی، به خودی خود، حقیقتی خنثی است و نمی‌توان هر جامعه چند فرهنگی را «مفید» و «سالم» ارزیابی نمود. بنابراین، در ساده‌ترین تعریف جامعه چند فرهنگی، جامعه‌ای مرکب از فرهنگ‌های مختلف است که در ذیل اجتماعی واحد ملزم به زیست در کنار یکدیگر هستند.



### نظریه‌های انسجام در جوامع چند فرهنگی

نظریه‌هایی که از آنها تحت عنوان «نظریه‌های انسجام» یاد می‌کنیم، در کلیت نظریه‌هایی می‌گنجد که توسط اندیشمندان در خصوص وفاق سیاسی، انسجام اجتماعی، انسجام ملی و اتحاد ملی در جوامع چند فرهنگی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. این نظریه‌ها سه صورت کلی را شامل می‌شوند:

#### 1- نظریه همانندسازی

نظریه واقع‌گرای «همانندسازی»<sup>i</sup> از پیامد اندیشه‌های بدبینانه به تفاوت‌های فرهنگی در یک جامعه نُضج پیدا کرده است. اساس این نظریه بر این است که خرده فرهنگها که در خود، قدرت رویارویی با فرهنگ غالب و یا ایدئولوژیهای سیاسی، امنیتی و اقتصادی حاکم را نمی‌بینند، به تدریج، هویت فرهنگی خود را از دست داده و با دست کشیدن از الزامات فرهنگ خود، الگوهای معیشتی و رفتاری خویش را با الگوهای حاکم منطبق می‌سازند تا از برخوردهای تبعیض‌آمیز و طرد و نفی‌رهایی‌یابند. همانندسازی می‌تواند اشکال حادثی نیز داشته باشد تا جایی که به نابودسازی خرده فرهنگها بینجامد. انتقال جمعیت و یا نسل‌کشی صاحبان خرده فرهنگهای خطرناک [مانند قتل عام بوسنی در دهه 1990]، به انقیاد کشیدن گروه‌های قومی [مانند وضعیت هزاره‌های افغانستان در ذیل حکومت طالبان]، و درهم‌آمیزی و امتزاج [مانند سیاست دولت ترکیه در قبال کردها] اشکال وخیم‌تر همانندسازی است.<sup>8</sup>

#### 2- نظریه تکثرگرایی سیاسی

i. Assimilation.



مفهوم «پلورالیسم سیاسی»، اولین بار توسط جی.اس.فرینوال<sup>۱</sup> ابداع شد که طبق تجویزات آن دولت مرکزی با شناسایی، مدارا و رواداری میان تنوعات فرهنگی و قومی گوناگون به ارتقا، انسجام و وحدت ملی می‌اندیشد و به رعایت حقوق همه اقلیت‌های قومی در حفظ و رویش شاخص‌های هویتی آنان نظیر زبان، سنت‌ها، هویت و... می‌کوشد. به عقیده اندیشمندان حوزه تنوع فرهنگی، به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی از طریق اعطای حقوق شهروندی چند قومی متمایز، به انسجام کامل جوامع کمک می‌کند؛ در حالی که الگوی همگون‌سازی و جذب، موجب محرومیت کسانی که با فرهنگ مسلط انطباق ندارند، می‌شود. به نظر کمیلکا،<sup>ii</sup> بر خلاف آنچه نظریه‌پردازان همگون‌سازی از آن وحشت دارند، حقوق فرهنگی خاص به هیچ وجه به شقاق و گسیختگی جامعه منجر نمی‌شود، بلکه اقلیت‌ها را قادر می‌سازد تا به طور کامل در یک جامعه چندفرهنگی مشارکت نمایند.<sup>۹</sup>

### 3- نظریه چند فرهنگ‌گرایی (تعامل‌گرایی)

چندفرهنگ‌گرایی (تعامل‌گرایی) در واقع، یک جنبش سیاسی است که بر ویرانه‌های اندیشه همگون‌سازی بنا گردید. چند فرهنگ‌گرایی به مثابه امر سیاسی، در دو سطح مورد توجه قرار می‌گیرد: سطح اول مربوط به حقوق شهروندی، یعنی وارد کردن عنصر تنوع فرهنگی به عنوان عامل جدید در باز تعریف حقوق شهروندی و تعلق ملی است. بدین ترتیب، شهروند ملی، به ویژه در عصر جهانی شدن، در کنار بهره‌گیری از حقوق مدنی، سیاسی،

i. J.s. furnival.

ii. Kemileka.



اجتماعی و اقتصادی از مجموعه جدیدی از حقوق به نام حقوق فرهنگی برخوردار می‌شود. در سطح دوم، چند فرهنگگرایی به سیاست‌گذاری دولتی مربوط می‌شود. از این رو چند فرهنگگرایی به لحاظ تاریخی، به راهبردهای مدیریت بحران در دولت‌های رفاهی برمیگردد که در صدد تضمین انسجام و همگرایی کل جمعیت از طریق کاربست معیارهای سیاست‌گذاری اجتماعی بوده‌اند. این سیاستها نخست در دولت‌های توسعه یافته و در قبال اقلیتهای بومی و مهاجران به کار گرفته شد. بر این مبنا برخی از کشورها ضمن دست کشیدن از این انگاره که اقلیتهای باید در فرهنگ ملی ادغام شوند، به اتخاذ سیاست‌های چند فرهنگی و نهادهای مناسب با آن دست زده‌اند.<sup>۱۰</sup>

ارزیابی نظریه‌ها: در رابطه با نظریات فوق می‌توان گفت که این نظریات ریشه در اندیشه غرب مدرن داشته و در جوامع چند فرهنگی غربی به آزمون گذاشته شده‌اند. نظریه همانندسازی و یا همگون‌سازی از آنجا که بر هدم خرده فرهنگها استوار بوده نتوانسته است وفاق سیاسی را به دنبال داشته باشد. اما نظریه‌های تکثرگرایی سیاسی و چند فرهنگگرایی از آنجا که مبتنی بر رعایت مصالح کلان جامعه است و مبتنی بر اصل پذیرش تفاوتها و گونه‌گونی‌ها است، تا اندازه‌ای در انسجام برخی جوامع چند فرهنگی غرب همانند کانادا و استرالیا مؤثر بوده است. اما مهمترین ضعف این دو نظریه، خاستگاه اومانیستی آن و قطع علقه با بنیادهای جامعه‌شناسی دینی است. بنابراین، بسیار مهم است که نگرش به انسان از چه منظری صورت گیرد و در کاربست اجتماع بر اساس آموزه‌های دینی چه جایگاهی برای فرهنگ‌های متفاوت تصویر شود.



**تبیین آموزه‌های اسلامی انسجام در جوامع چند فرهنگی**  
با تعمق در اندیشه سیاسی اسلامی به آموزه‌هایی می‌توان دست یافت که هدف از زندگی اجتماعی نحله‌های گوناگون انسان را فارغ از هر گونه تشخصهای نژادی، مذهبی، زبانی و فرهنگی و یا هر تشخص دیگری بیان می‌کند. آموزه‌هایی که از آن بحث خواهیم کرد، نظریات بنیادین و اصول اساسی اسلام در حوزه اجتماع و سیاست هستند که اگر این نظریات در یک جامعه به ویژه جامعه، چند فرهنگی مورد توجه قرار گیرد، انسجام و توافقات سیاسی میان گروه‌های قومی و فرهنگی موجود در یک جامعه میسر خواهد شد. این الگوها چنان عام و فراگیر هستند که از تشخصهای فرهنگی و عقیدتی میان انسانها خواهند گذشت و مبانی انسجام را در قلمرو وسیع‌تری گسترش خواهند داد.

### 1- تلقی فراگیر از «امت واحده»

اصطلاح «امت واحده» برگرفته از فرازهایی از آیات قرآن کریم است. امت واحده، نه بار در قرآن کریم آمده است. در تفسیر و تبیین مراد آیات، این آیات را در سه دسته می‌توان قرار داد:

الف) آیات ناظر به نوع انسان. در سه آیه ذیل، نوع انسان به طور فطری و غریزی، امت یگانه شمرده شده‌اند:

- وَ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون؛ و این امت شما امتی واحد است و من پروردگار شما هستم، پس از (مخالفت فرمان) من بپرهیزید (مؤمنون/52)

- إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون؛ این (پیامبران بزرگ و پیروانشان) همه امت واحدی بودند و من پروردگار شما

هشتم؛ پس مرا پرستش کنید (انبیاء/92) بسیاری از مفسرین، «امت واحده» را بر محور عقیده دانسته‌اند؛ چرا که مخاطب آیات، پیامبران صاحب شریعتند. علامه طبرسی و شیخ ابوالفتوح رازی معتقدند که مقصود از «امت» در آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»، دین اسلام است. طبرسی می‌نویسد: «یعنی این دین شما (اسلام) دین واحد است؛ پس خداوند، پیروان این شریعت را امت یگانه قرار داده؛ چرا که آنان به سوی یک هدف رهسپارند».<sup>۱۱</sup> همین‌طور ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «مجاهد و حسن گفته‌اند که در عبارت «امت واحده»، منظور از امت «دین» است؛ یعنی این دین مسلمانی، دین شماست».<sup>۱۲</sup>

اما علامه طباطبایی در تفسیر آیه 92 سوره انبیاء معتقد است که خطاب آیه شریفه، خطاب عام است که تمام انسانهای مکلف را شامل می‌شود و مراد از «امت»، نوع انسان است که در حقیقت، نوعی واحد است. ایشان در رابطه با تلقی برخی از مفسران که «امت» را در آیه برابر با دین گرفته‌اند، می‌نویسد: گفته‌اند که مراد از امت، دین است و اشاره به دین اسلام کرده‌اند که دین انبیاء است، اما این بعید است؛ چرا که استعمال «امت» در دین اگر جایز باشد، نیازمند قرینه صارفه است و توجیهی ندارد که آن را از معنای حقیقی‌اش منصرف کنیم؛ در حالی که معنای حقیقی با سایر آیات مانند: و ما کان الناس الا اُمَّةً وَاحِدَةً (یونس/19) تأیید می‌شود.<sup>۱۳</sup>

ب) آیات ناظر به وحدت بشری. امت واحده در دو آیه چنان به کار رفته است که برخی از مفسرین، این آیات را ناظر به «وحدت بشری» دانسته‌اند:

- وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكُمْ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَاحِدَةً؛



و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را یک امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد. (هود/118)

- وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً؛ و اگر خدا می‌خواست، همه آنها را امتی واحد قرار می‌داد. (شوری/8)

علامه طباطبایی و فخر رازی در رابطه با این آیات معتقدند که این آیات، ناظر به «امت واحد بشری» است. یعنی نفس انسانیت انسان، او را در زمره امت واحد قرار می‌دهد. اما در توجیه اختلاف و تفرقه میان انسان‌ها، معتقدند که خداوند برای امتحان افراد بشری و تفکیک نیکان و بدان از یکدیگر، وحدت را میان آنان ایجاد نکرده است.<sup>۱۴</sup>

بر این اساس، وجود و حضور انسانهایی که از جهاتی با هم تفاوت دارند و در اصطلاح امروزی، جامعه چند فرهنگی را به وجود آورده‌اند، بر اساس «امت واحد بشری»، خاستگاه قرآنی داشته و چنین جوامعی در کلیت اندیشه اجتماعی قرآن کریم، منزلت پیدا می‌کنند.

ج) آیات مشعر به وحدت در مادیات و امور دنیوی. در دسته‌ای از آیات قرآن کریم، امت واحد، در آرای مفسران مفهوم تقلیل‌گرایانه یافته است. این آیات دلالت می‌کنند که انسان‌ها در ابتدا امت واحدی بودند، اما پس از اختلاف اتحادشان به هم خورد:

- كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ؛ مردم (در آغاز) یک دسته بودند. خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند. (بقره/213)

- مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا؛ (در آغاز) همه مردم امتی واحد بودند؛ سپس اختلاف کردند. (یونس/19)

- وَ لَوْ لَا أَن يَكُونَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ؛ اگر (تمکن کفار از مواهب مادی) سبب نمی‌شد که همه مردم امت واحد (گمراهی) شوند، ما برای کسانی که به (خداوند) رحمان کافر می‌شدند، خانه‌هایی قرار می‌دادیم با سقف‌هایی از نقره. (زحرف/33)

علامه طباطبایی و رشید رضا، امت واحد در آیات فوق را حول محور وحدت در امور مادی ارزیابی می‌کنند. لذا مردم در آغاز تشکیل جامعه در امور دنیوی و مادیات، امتی واحد بودند؛ یعنی همگی به نحو یکسان از مادیات بهره‌مند بودند تا اینکه با افزایش جمعیت بشر و گسترش نیازهای آنان، انسان‌ها برای رفع نیازهای خود به همکاری متقابل پرداختند و این امر موجب اختلاف میان آنان شد.<sup>۱۰</sup>

برخی از اندیشمندان اسلام‌پژوه، گذشته از توافقات مادی و دنیوی، محتوای آیات دسته سوم را دارای ارزش عام و جهانشمول می‌دانند؛ به گونه‌ای که امت واحد حداکثر انسان‌ها را در بر گیرد. عبدالعزیز ساشادینا در رابطه با آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ»، می‌نویسد: شکی نیست آیه 213 سوره بقره به طور ضمنی حاوی گفتمان جهانشمول است که همه انسان‌ها را تحت حاکمیت خدای یگانه دانسته و بدین ترتیب، برتری معنوی مورد ادعای ادیان رقیب را نسبی می‌داند. این گفتمان جهانی بر اصل توحید استوار است. توحید، یعنی اینکه خداوند یگانه، سرچشمه وحی و نزول کتاب الهی از طریق پیامبران است. اما به تدریج، که اسلام شالوده نظام سیاسی مورد نظر خود را پی‌ریزی کرد، برخی رهبران مسلمان در پی گفتمان خاص و وحدت‌آفرین برآمدند تا



بتوانند هویتی متمایز به مؤمنان بخشیده و ابزاری برای ابراز هویت آنان از طریق ایجاد نظامی خاص و مبتنی بر ادای شهادتین باشد. این تحول، سرآغاز انحراف آشکار از نگرش فراگیر دینی مورد نظر قرآن، یعنی دیانت خدامحور و انسانی بود. این انحراف همچنین موجب تضعیف وحدت انسان‌ها در گفتمان اخلاقی- معنوی جهان‌شمول شد.<sup>۱۶</sup>

وی در رابطه با توجیه فعل ماضی «کان» در آیه مذکور معتقد است که اگر چه فعل مزبور ماضی است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»، اما این فعل در عربی هیچگونه دلالت زمانی ندارد. از این رو، مردم همچنان به دلیل اشتراک در خصلت انسانیت، «امت واحده» باقی خواهند ماند.<sup>۱۷</sup>

ملاحظه می‌شود که در هر سه دسته آیات معیار، «امت واحده» طبق آرای این مفسران صورت عام و فراگیر پیدا نموده است. بر اساس این تفاسیر، جامعه چند فرهنگی با توجه به مؤلفه‌ها و شاخصه‌هایش، نه تنها منافاتی با معیاری که مفسران از مفهوم واحده به دست دادند، ندارد، بلکه ظرفیت این آیات در رابطه با انسجام و وفاق سیاسی میان گروه‌های فرهنگی بسیار بالاست؛ چرا که مفهوم آیات انواع و گونه‌های انسان‌ها را فارغ از نژاد و اعتقاداتشان در ذیل چتر امت واحده می‌پذیرد.

اما در این میان، آیه شریفه‌ای وجود دارد که می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی قرار می‌داد، ولی خدا هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) گمراه و هر کس را بخواهد (و لایق بداند) هدایت می‌کند». (نحل/93)

در رابطه با آیه شریفه فوق تقریباً

مفسران اجماع دارند که ملاک «امت واحده» در این آیه «دین اسلام» است. یعنی اینکه پیروان دین اسلام که به اصول این دین اعتقاد داشته باشند، در زمره «امت واحده» قرار می‌گیرند. این آیه شریفه، هدایت و ضلالت را منوط به عمل به فرامین الهی و آموزه‌های دین اسلام کرده است؛ چرا که همه انسانها از هدایت ابتدایی برخوردارند. لذا هدایت و ضلالتشان اختیاری است. راه اطاعت و راه شقاوت در اسلام برای اینها (مسلمانان) بیان گردیده است.<sup>۱۸</sup> اما باید گفت که الزاماً چند فرهنگی منافاتی با «امت واحده اسلامی» ندارد؛ چرا که مسلمانان از اقوام و نژادهای متفاوت تشکیل یافته و دارای تنوع فرهنگی‌اند و در عین حال می‌توانند امت واحدی باشند. الا اینکه بر اساس این آیه، آن جامعه چند فرهنگی که در آن تعدد ادیان وجود دارد، از دایره شمولیت این آیه بیرون می‌افتد.

## 2- جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها

ساختار کلی اسلام به گونه‌ای است که مخاطب تعالیم، احکام و آموزه‌های آن تمامی بشر است. در حوزه اجتماعیات و سامان یافتن زندگی دنیوی انسان، دین اسلام، رویکرد تک‌خطی و یک‌سونگر نسبت به قشر خاصی از انسانها، یعنی مسلمانان ندارد. آیه شریفه 70 سوره *اسراء*، کل‌گرایی و جامعیت اسلام را نسبت به تمام بشر به خوبی بیان می‌کند. آنانی که از نظریه شمول‌گرایی مورد تأیید الهی در اسلام دفاع می‌کنند، معتقدند اخلاقی وجود دارد که بر اساس آن، افراد بشر، اعضای یک خانواده به شمار می‌روند. آیه زیر درباره کرامت فطری بشر، این اخلاق عام را بیان می‌کند: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُم*



فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ  
فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛  
فرزندان بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را  
در خشکی و دریا (بر مرکب) سوار کردیم و از  
انواع روزیهای پاک بهره‌مندشان ساختیم و بر  
بسیاری از مخلوقات برتری بخشیدیم  
(اسراء / 70). به بیان علامه طباطبایی،  
خداوند در این آیه شریفه، بنی آدم را فارغ  
از هر گونه تعلقات پسینی از میان سایر  
موجودات با عنصر عقل و تفکر ممتاز ساخت.  
عنصری که با آن، حق را از باطل و خیر را  
از شر بشناسد.<sup>۱۹</sup> بنابراین، یکی از حوزه‌های  
تطبیق تمایز میان خیر و شر در حوزه زندگی  
اجتماعی است. قطعاً انسان بر اساس خرد جمعی  
و عقل خدادادی درخواهد یافت که زندگی بر  
مبنای توافقات و ساختار نظام سیاسی مشترک،  
مهمترین خیر ممکن برای آنان است.  
در قرآن کریم، آیه شریفه؛ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا  
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِحِينَ... مَنْ  
آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ  
أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (بقره / 62)، نیز در حوزه  
کل‌گرایی مورد توجه مفسران قرار گرفته است.  
علامه طباطبایی در بیان این آیه می‌فرماید:  
*نامها و اسم‌هایی مانند مؤمن، یهودی،  
نصرانی، صائبی بر خود گذاردن موجب اجر و امن  
از عذاب الهی نخواهد بود... بلکه کراراً در  
آیات ذکر گردیده که سعادت و بزرگواری در  
سایه بندگی است و هیچ یک از نام‌ها فایده‌ای  
ندارد.*<sup>۲۰</sup>

رشید رضا نیز معتقد است که در این آیه،  
احکام خدا برای همگان مساوی است و با تمام  
فرقه‌ها و گروه‌ها به یکسان برخورد می‌کند و  
به نفع فرقه‌ای و به ضرر فرقه دیگری حکم  
نمی‌کند. این آیه در واقع، سنت کلی خداوند  
در تعامل با امتهای گذشته و آینده را بیان



می‌کند. یعنی اینکه سعادت‌مند شدن انسان به نوع دین آنها نیست، بلکه به ایمان مسلط بر نفس که امور وجدانی است، می‌باشد.<sup>۲۱</sup>

عبدالعزیز ساشادینا در رابطه با برداشت جامع‌گرایی علامه و رشید رضا از این آیه معتقد است که: «تفسیر مفسران معاصر مانند مفسر سنی، رشید رضا و مفسر شیعه، علامه طباطبایی بیان‌گر جان کلام غیرقابل تردید در آن، یعنی هویت خدامحور بشریت است؛ هویتی که نمود بیرونی دین در آن به شهادت قلبی به وحدانیت خداوند محدود شده و هیچ‌گونه انحصار و محدودیتی را بر نمی‌تابد».<sup>۲۲</sup> ایشان با استشهاد به آیات و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ (سبأ/28) وَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (نساء/1) در باب شمولیت آموزه‌ها و تعالیم اسلام نسبت به بشر در انتقاد از رویکرد خاص‌گرایانه برخی از علما و اندیشمندان مسلمان می‌نویسد:

عجیب است که بسیاری از علمای مسلمان قدر میراث اسلامی خود را به درستی نشناخته و در دام ملاک‌های نسبیت فرهنگی گرفتار شده‌اند و از کند و کاو درباره مسلمات اخلاقی جهان - شمول در آموزه‌های اسلامی غفلت کرده‌اند؛ مسلماتی که می‌تواند ضوابط عقلانی و اخلاقی لازم را برای حکومت بر جوامع مدرن اسلامی و غیراسلامی در اختیار ما بگذارد. در نتیجه، اصول‌گرایان به گونه‌ای تک‌بعدی و از منظر حاکمیت به مسائل می‌نگرند و نه از دیدگاه تقسیم قدرت، وجود دیگران را به شرط حاکمیت بالفعل مسلمانان می‌پذیرند؛ حاکمیتی که مشروعیت آن به حفظ موقعیت علمای سنتی بستگی دارد.<sup>۲۳</sup>



واژه «پلورال»<sup>۱</sup> (تکثرگرایی) از نظر معنای معنای لغوی ابهامی ندارد؛ زیرا پلورال در لغت به معنای جمع، متکثر و چندگانه است و «پلورالیسم» به معنای تکثر، چندگانگی، آیین کثرت، کثرت‌گرایی، و بالاخره گرایش به تعدد و کثرت است.<sup>۲۴</sup> در گذشته، کسی که معتقد بود می‌توان در کلیسا چند منصب داشت، «پلورالیست» خوانده می‌شد، اما امروزه در عرصه فرهنگی، «پلورالیست» به کسی گفته می‌شود که در یک عرصه فکری خاص؛ اعم از سیاسی، مذهبی، هنری و یا غیر آن به صحت همه روش‌های موجود قائل باشد و هیچ نوع نزاع و تخاصمی را در بین آنها نپذیرد. این گرایش، نقطه مقابل اعتقاد به انحصارگرایی است؛ یعنی اعتقاد به اینکه تنها یک روش یا یک مکتب برحق است و سایر روش‌ها و مکاتب نادرست می‌باشد.<sup>۲۵</sup>

اگر چه بحث تکثرگرایی از مباحث مربوط به آموزه نجات در مسیحیت نضج گرفت، اما این بحث به سرعت به جوامع اسلامی نیز کشیده شد. اگر بخواهیم مقوله پلورالیسم غربی را با رویکرد اندیشمندان مسلمان نسبت به آن تبیین کنیم باید بگوییم در باور اندیشمندان مسلمان، سه الگو برای مقارنه تکثرگرایی و انسجام وجود دارد:

1. الگوی یکسان‌انگار: این دیدگاه، مقوله تکثرگرایی را اساساً با اصول اسلامی سازگار نمی‌بیند و بیشتر معتقد به وحدت سیاسی به جای تکثر سیاسی است. طرفداران این دیدگاه با استناد به پیشینه منفی رقابتهای سیاسی در بستر اسلامی و تحریف جریان امامت و تضعیف مبانی نظری آن با توسل به آراء متعارض اندیشمندان مسلمان، تقسیم بندیهای

i. Plural.

امروزی را بی‌اعتبار دانسته‌اند. در میان فیلسوفان سیاسی مسلمان در قرن پنجم هجری، غزالی چنین می‌اندیشید که کثرت‌گرایی به نسبت، برابری، دلایل تساوی حق و باطل، تفرقه مردم، از میان رفتن ایمان و حتی ضعف دولت منجر می‌شود.<sup>۲۶</sup>

2. الگوی تثبیت‌گرا: طرفداران این الگو ضمن اعتقاد به تقدم توسعه اقتصادی بر سایر وجوه توسعه، آن را لازمه تحقق عدالت اجتماعی و نیل به اهداف نظام سیاسی می‌دانند و در نتیجه، بحث از انسجام اجتماعی و سیاسی را فارغ از مباحث مربوط به عدالت اجتماعی و توسعه اقتصادی، بحثی حاشیه‌ای می‌خوانند.

3. الگوی تکثرگرا: بر اساس تجویزات این الگو، جامعه‌ای توسعه یافته است که در آن مشارکت اجتماعی و تنوع و تکثر عقاید وجود داشته باشد و افراد بتوانند در مسائل مختلف کشور مداخله نموده و حق اظهار نظر داشته باشند. بر اساس این الگو وحدت و وفاق به معنای یک رنگ و یک دست بودن جامعه نیست؛ زیرا چنین جامعه‌ای مرده و غیرفعال است.<sup>۲۷</sup>

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که مورد استفاده برخی از اندیشمندان در باب تکثرگرایی قرار گرفته است: آیات 13 سوره **حجرات**،<sup>۲۸</sup> 256 **بقره**،<sup>۲۹</sup> 199 **یونس**،<sup>۳۰</sup> و **هود** 118.<sup>۳۱</sup> ابوفارس، یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت، بحث درباره تکثرگرایی اعتقادی را با تکیه بر رهیافت معمول فقاهت سنتی و با استناد به آیات فوق توضیح داده است. طبق تفسیر ایشان، نصوص دینی و اجماع امت اسلامی به وضوح تصریح دارند که انسان در پذیرش هیچ دینی و مذهبی، حتی دیانت اسلام مجبور نیست.<sup>۳۲</sup>

اندیشمندان معاصر شیعی نیز در باب تکثرگرایی در هر دو حوزه تکثرگرایی اعتقادی و تکثرگرایی در جامعه و سیاست سخن گفته‌اند. به باور آنان، رابطه دین و سیاست در اسلام چنان که تاریخ گذشته و حال جوامع اسلامی نشان می‌دهد، برای همه مسلمانان، مفروض تلقی شده است، ولی آیا و رای این رابطه، نظریه‌ای مشخص در سیاست دینی، اعم از قرآن و سنت و یا فقه اسلامی وجود دارد؟ در پاسخ به پرسش فوق سه دیدگاه وجود دارد:

مطلق‌گرایی که اعتقاد به حقانیت مذهب با تفسیر مذهبی واحد را حقیقت دانسته، و دیگر نحله‌ها و ملل را خارج از دایره هدایت تلقی نموده‌اند.

دیدگاه افراطی که با تأکید بر پلورالیسم مطلق در عقاید دینی، حتی جنگ موسی و فرعون را نوعی بازی برای سرگرمی ظاهرینان و باز نهادن مجال برای رازدانیان و باطن‌بینان تلقی نموده‌اند. مقاله «صراط‌های مستقیم» دکتر سروش چنین برداشتی را کثرتی اصیل در حوزه ادیان معرفی می‌کند و بر همین مبنا عقاید کافر و مؤمن را عناوین صرفاً فقهی-دنیوی می‌داند که ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌گرداند.<sup>۳۳</sup>

نظریه سوم را دکتر فیرحی تشریح می‌کند و آن را معقول‌تر می‌داند. این نظریه، حد وسط دو دیدگاه گذشته را توصیه می‌کند و معتقد است پلورالیسم دینی و سیاسی در صورتی می‌تواند مقبول باشد که ابتدا فرد یا گروه‌های انسانی به اصول و حقایقی به مثابه اصول موضوعه و حقایق مشترک اعتقاد داشته و یا حداقل این اصول را مسلم بگیرند.<sup>۳۴</sup> اما در میان سنت‌گرایان، چنین برداشتهایی از تکثرگرایی چندان معتبر نیست. آیت‌الله



مصباح یزدی، سه معنا را برای تکثرگرایی فرض می‌کند: 1. همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از مخاصمات اجتماعی؛ 2. نسبت در فهم دین؛ 3. نسبت مطلق. وی با ردّ دو فرض اخیر، فرض اول را به این معنا می‌پذیرد: **مصلحت جامعه این نیست که به جان هم بیفتند، بلکه باید همزیستی داشته باشند، این نوع پلورالیسم البته بدان معنا نیست که از نظر حقیقت هم قائل به کثرت باشیم. کثرت در واقعیات اجتماعی است. در عرصه سیاست، احزاب مختلفی هر کدام به اصول متفاوتی معتقد باشند و از آن دفاع کنند، ولی در عمل درگیر نشوند. ما این پلورالیسم را بین دو فرقه از یک مذهب از یک دین و بین دو دین الهی پذیرفته ایم.**<sup>۳۰</sup> به طور کلی و صرف نظر از اینکه پلورالیسم اعتقادی و فرهنگی چه مبنایی در کلیت اندیشه اسلامی دارد، می‌توان استنتاج کرد که لااقل پلورالیسم اجتماعی و سیاسی توسط مخالفان و موافقان کثرت‌گرایی فرهنگی پذیرفته شده است، با این تفاوت که در اندیشه معتقدان به پلورالیسم اعتقادی، پلورالیسم اجتماعی و سیاسی، مفهومی پسینی از مبانی کلامی است، اما در دیدگاه مخالفان کثرت‌گرایی اعتقادی مانند استاد مصباح، امری پیشینی و مبتنی بر مصالح نظام اجتماعی و سیاسی است.

#### 4- صلح و همزیستی

اگر اصل بر این است که انسان مدنی بالطبع آفریده شده است- کما اینکه قاطبه فیلسوفان اجتماعی بر این باورند-، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز برای قوام عنصر مدنیت انسان چنان ضروری است که بدون پذیرش اصل همزیستی، نظام اجتماعی از هم فرو می‌پاشد.



در جوامع تک فرهنگی به دلیل گذشته و عناصر مشترک مانند هم‌خونی، هم‌زبانی و هم اعتقادی، مسئله صلح و همزیستی تا حدود زیادی حل شده است، اما در جوامع چند فرهنگی به دلیل شکافها و فاصله‌هایی که میان گروه‌های انسانی وجود دارد، توجه به آموزه صلح و همزیستی بسیار مهم است. ارسطو در رابطه با نیاز انسان به همزیستی معتقد است:

*آن کسی که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو باید یا دد باشد یا خدا.<sup>۳۶</sup>*

در میان فلاسفه مسلمان، ابونصر فارابی با رویکرد فلسفی، اصل همزیستی میان انواع بشر در یک اجتماع مدنی را تحلیل نموده است. در دستگاه فلسفی او اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با کلمه «تسالم» یا «مدن مسالمه» در کتاب *آرای اهل مدینه فاضله* به کار رفته است. وی در توصیف «مدینه تغلبیه» می‌گوید:

*... جریان از این قرار است که دو طایفه یا دو گروه دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز باشند. هر دو طرف، مزه بدبختی و مغلوبیت را می‌چشند، خواری و ذلت را تحمل کرده، زندگی را با این وضع دشوار غیر قابل تحمل می‌دانند، هر دو در این صورت ناچار از صلح و تسالم می‌شوند... [لذا] پس از طی مراحل در مرحله آخر انسان‌ها نوع دوست می‌شوند و متوجه این امر می‌شوند که اگر انسان به جای اینکه نیروی خود را در فعالیت و جنگ و ستیز با هم نوع خود به کار برد، متوجه انواع موجودات دیگر کند، ممکن است بهتر به نتیجه برسد و سود و نفع زیادتری عایدش شود. بنابراین، اصل تغالب را در مورد موجودات دیگر به کار می‌برد و سعی می‌کند که بین انسان‌ها زندگی و همزیستی مسالمت‌آمیزی برقرار کند.<sup>۳۷</sup>*

به طور کلی می‌توان گفت که در اندیشه

سیاسی اسلامی بر اساس تأکید بر ثبات و قوام نظام اجتماعی و ثبات سیاسی و پیشگیری از هرج و مرج و بحران، اسلام، خواستار همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح فراملی است. در سطح ملی، اعمال این اصل ضروری‌تر است. دیدگاه تکثرگرایی هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی و ارجاع آن به وحدت و همین‌طور مبنای کثرت‌گرایی دین به گونه‌گونی انسان و ارجاع آن در خلقت به «نفس واحده» در راستای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز میان نحله‌ها و گروه‌های اجتماعی و فرهنگی است. چه آنکه اگر بنای فلسفه سیاسی و اجتماعی دین را بر جدال و منازعه با سایر طوایف و ملت‌ها قرار دهیم، از اهداف عالی دین فاصله گرفته‌ایم.

از دیدگاه قرآن بدون اینکه بخواهیم پیام جهان‌شمول آن را به بافت تاریخی و فرهنگی خاص محدود کنیم، همزیستی اجتماعی-سیاسی امری مفروض و حتی ضروری است. یعنی مسلمانان می‌بایست پیوسته درباره وحدت بنیادی بشر، یعنی وحدت خالق، بحث کرده و بر آن تأکید کنند... اصل تنوع، اساس خلقت در قرآن است. قرآن به انسانها یادآوری می‌کند که: *إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (انبیاء/92)*. قرآن، تنوع را نه تنها فقط عامل ایجاد تنش‌های اجتناب‌ناپذیر نمی‌داند، بلکه آن را برای تبیین باورها، ارزشها و رسوم مشترک مورد نظر دین، ضروری می‌داند. آیه شریفه یا *أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ (حجرات/13)*، مبنای نظری استواری در رابطه با نگرش انسان به هم‌نوعانش ارائه می‌دهد. بر این اساس، قبیله قبیله و شعبه شعبه بودن انسانها مبتنی بر مبنای یک هدف ابتدایی، یعنی شناخته شدن

آنها صورت گرفته است و نه بر اساس تفاوت در اساس خلقت و کرامت میان آنها. از این گذشته در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که مسلمانان را به صلح و همزیستی حتی با مخالفانشان تشویق می‌کند، در آیه شریفه سوره *انفال*، خطاب به پیامبر 6 می‌فرماید: *إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (انفال/61)* و در جایی دیگر، مؤمنین را به صلح تحریض می‌کند: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ (بقره/208)* در مجموع می‌توان گفت که اصل بنیادین صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، احترام به حقوق کسانی است که شاخصه‌های فرهنگی متفاوت دارند. اسلام در آغاز ظهور خود با پیامبری که شارع و قانون‌گذار و رهبر حرکت امت به سوی یک زندگی معنادار بود، به پیروان خود، این امید را داد که بتوانند در قلمرو سیاسی- اجتماعی بشری، امتی جهانی یا جامعه‌ای آرمانی تشکیل دهد؛ در این جامعه جهانی، شهروندانی که آزادانه، تسلیم اراده خداوند می‌شوند، هویت اسلامی پیدا می‌کنند [اگرچه به اسلام ایمان نیاورده باشند]. این جامعه، جامعه‌ای خدامحور، فراملی و فرافرهنگی است که برقراری روابط عادلانه فردی و بین‌المللی مورد نظر قرآن را تحقق می‌بخشد.<sup>۳۸</sup>



##### 5- تساهل و مدارا

اصل تساهل و تسامح از دیگر اصول راهبردی اسلام است که توجه به آن در جوامع چند فرهنگی بسیار مهم است. چه آنکه در این جوامع بر خلاف جوامع تک فرهنگی، ظرفیت‌های سخت‌گیری و حتی اعمال خشونت میان گروه‌های



قومی و فرهنگی وجود دارد. «تساهل»<sup>i</sup> اگر چه اصلی مهم در اندیشه لیبرال-دموکراسی غربی است، اما در حوزه‌های مختلف معرفتی اسلام، اصلی معتبر و مستدل است، اگر چه محتوای آن با آنچه در غرب از تساهل برداشت می‌شود، متفاوت است. اصولاً تساهل و تسامح در جایی مطرح می‌شود که وجود دیگری در کار باشد. در این شرایط، این سؤال مطرح است که ما در قبال دیگرانی که در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه عقیدتی و فرهنگی با ما تفاوت دارند، چه راهبردی را در پیش گیریم؟

ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دینی و نزاع کلیسا و دولت جستوجو کرد؛ هر چند این مفهوم تنها در سده هفدهم به صورت مشخص در اندیشه سیاسی عنوان شد. در آن عصر، معنای تساهل عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود. بعدها به تدریج، مصداق آن گسترش یافت و تحمل اعتقاد به هر عقیده‌ای (خواه دینی یا سیاسی) را در بر گرفت.<sup>۳۹</sup> جان لاک از مؤسسان اندیشه مکتب لیبرالیسم برای تساهل و مدارا خاستگاه دینی قائل است. او می‌نویسد:

تساهل و مدارا با آنانی که از لحاظ دینی با دیگران اختلاف دارند چنان مورد تأیید انجیل عیسی مسیح و عقل سلیم بشری است که برای افراد بشر، هیچ چیز شگفت‌آورتر از آن نیست که بدان حد کوردل باشند که با وجود صراحت و روشنی بسیارش، نتوانند ضرورت و فایده آن را درک کنند. این‌ها عیوبی هستند که اعمال بشری به ندرت توانسته است، کاملاً خود را از آنها آزاد سازد.<sup>۴۰</sup>

در اندیشه اسلام، بسیاری از اندیشمندان

i. Tolerance.



بر این باورند که اسلام، تساهل را کلاً امری ممدوح شمرده و اساساً اسلام خود را دین سهله سمحه معرفی می‌کند. در واقع، طرح بحث تساهل در اسلام از این حدیث به عاریت گرفته شده است که در آن پیامبر 6 فرموده‌اند: لم یرسلنی الله برهبانیه و لکن بعثنی بالحنیفة السهلة السمحه.<sup>۱</sup> اما بر اساس ارشادات هستی‌شناسی اسلام، نمی‌توان انکار کرد که از نظر اسلام، اراده الهی بر این است که انسان در جهان گوناگونیها، تقابلها و تضادها و در میان راه‌های درست و نادرست، موجودی مختار و گزینشگر باشد؛ اِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كَفُورًا (انسان/3).

شرط به سعادت رسیدن انسان، آزادی و اختیار و انتخاب اوست. لذا عدم تساهل و سخت‌گیری می‌تواند مانع سعادت انسان شود. البته تمام ارزشها و فضیلتها در تساهل و مدارا و آزادی خلاصه نمی‌شود و بعضاً اینها با بعضی از فضایل و هنجارهای دیگر متعارض می‌نماید. لذا برخی این نقد را وارد کرده‌اند که از لحاظ معرفت‌شناسی، تساهل به نسبی‌گرایی و شکاکیت نسبت به حقیقت می‌انجامد. لذا زمانی که معیارهایی برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد، حتی طرفداران خشونت نیز می‌توانند ادعای حقانیت کنند. در خصوص انسان‌شناختی نیز می‌توان گفت فردگرایی، که نتیجه تساهل و تسامح است، به گسست اجتماعی، از بین رفتن سنتها، بروز روحیه قدرت‌طلبی و درگیریهای اجتماعی می‌انجامد و اصالت انسان مرجع مشخص‌کننده انسان را مشخص نمی‌کند. محمد ارگون می‌گوید:

تسامح، آموزه‌ای دینی نیست، بلکه پاسخ به نیازی اجتماعی و ضرورتی سیاسی در دوران هیجان و هجوم ایدئولوژیهای بزرگ است، از

این رو به پندار ایشان گفت و گو از تساهل و مدارا در میراث اسلامی نادرست است؛ چرا که این مفهوم، زاده عصر روشنگری است. پیش‌فرض تسامح آن است که امکان دارد بخشی از حقیقت نزد دیگری باشد.<sup>۳</sup> بنابراین، ایشان ارتباط تساهل و تسامح در حوزه سیاست و اجتماع را با مبنای تسامح در مبانی فقهی و کلامی دین قطع شده می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان تساهل و تسامح را ضرورتی اجتماعی و برخاسته از مصالح مشترک نوع انسان می‌داند و برای آن در مبانی دینی جایی نمی‌بیند. البته روشن است که ایشان تساهل و تسامح را بر اساس رویکرد اندیشمندان غربی معنا می‌کند که حقیقت را تفکیک شده می‌پندارند و همواره سهمی هم برای دیگران قائلند. در حقیقت، پذیرش ضروری اصل تساهل در حوزه اجتماع و سیاست، مبتنی بر اصلی است که دکتر سروش، آن را «مقدم بودن جان فرد بر عقیده اش» می‌خواند.<sup>۴</sup> بسیاری از محققان با استخراج آیاتی از قرآن، بر این باورند که مفهوم تساهل و مدارا در قرآن کریم، تبدیل به گفتمان مهمی شده است. آیات شریفه لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره/256)؛ لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ (كافرون/6)؛ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ (حجرات/13)، نظامی از گفتمان تساهل و مدارا را میان مذاهب، قبایل و دیگر هویت‌ها منعکس می‌کند. همین‌طور در سنت پیامبر 6، اصل مدارا و تساهل با دیگرانی که هر چند از لحاظ اعتقادی با ما فاصله داشته باشند، مفهومی نهادینه شده به شمار می‌فت.

پیامبر 6، این اصل را برای پیروان مکتب اسلام چنین بیان می‌کند: «عاقبت‌ترین مردم آن

---

است که بیشترین مدارا را با مردم داشته  
باشد»<sup>۴۵</sup>.



سال چهاردهم / شماره پنجاه و ششم / زمستان ۹۰

## 6- احترام به تفاوتها

اساس اصل احترام به تفاوتها بر پذیرش اختلافاتی است که خداوند بر اساس فلسفه خلقتش در نظام هستی قرار داده است. تفاوت‌هایی که طیف وسیعی از زوایای حیات اجتماعی انسان را مانند تفاوت در اندیشه و اعتقاد، تفاوت نژادی، تفاوت زبانی، تفاوت در آداب و سنن و... را شامل می‌شود. از سوی دیگر، پذیرش تفاوتها به تنهایی در امور مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی انسانها و قوام جامعه کافی نیست، بلکه اصل احترام به اختلافات، مکمل پذیرش آن است. بنابراین، پذیرش صرف اختلافات بدون اصل احترام به باورها و سنتها و حقایق وجودی انسانها، مقصود از خلقت را که بر انسجام و یگانگی نظام هستی استوار گشته است را برآورده نمی‌کند.

بنابراین، وجود اختلافات و تفاوتها میان ابناء بشر، امری طبیعی و حتی بر اساس فلسفه نظام آفرینش پسندیده است. اختلافات انسانی را باید از ویژگیهای آفرینش الهی به شمار آورد. تصریح خداوند متعال در سوره مبارکه هود مبنی بر وجود اختلاف، بر اعتبار دینی و عقلی این مدعا دلالت دارد: **وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَإِزَالُونَ مُخْتَلَفِينَ؛** و اگر خداوند تو اراده می‌کرد، تمام مردم را در یک «امت واحد» گرد می‌آورد، ولی چنین نخواسته است. پس شما پیوسته از یکدیگر متفاوت بوده‌اید و مختلف خواهید بود. (هود/118). علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق و تبیین مراد از اختلاف انسانها می‌نویسد:

**یک نوع از اختلاف اختلافیست که در عالم طبایع، چاره‌ای از آن نیست و آن اختلاف طبایع است که منشأ اختلاف بنیه‌ها می‌گردد، آری**

ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این  
اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در  
استعدادهای بدنی و روحی می‌شود و با ضمیمه  
شدن اختلاف محیطها و آب و هواها اختلاف  
سلیقه‌ها و سنن و آداب و مقاصد و اعمال نوعی  
و شخصی در مجتمعات انسانی پدید می‌آید و در  
علم الاجتماع و مباحثش ثابت شده که اگر این  
اختلافات نمی‌بود، بشر حتی یک چشم بر هم زدن  
قادر بر زندگی نبود.<sup>۴۶</sup>

در واقع، زیبایی و حتی ماندگاری جهان  
آفرینش در همین تفاوتها و تنوعات است. در  
یک نگرش عقل‌محورانه، تفاوتها و اختلافات  
موجب تکثیر در نظام هستی می‌شود؛ کما اینکه  
در دوگانگی جنس مذکر و مؤنث بقای نسل  
موجودات امکان پذیر شده است. همین طور از  
تضارب و تقابل تفاوتها و اختلافات در  
بسیاری از فرصتها، گونه‌های برتر و  
پایدارتر نمایان می‌شود؛ چنانکه حضرت علی علیه السلام،  
این حقیقت را در رابطه با اختلافات افکار و  
آراء مورد تاکید قرار داده است: اضرَبوا  
بعض الرأی ببعض یتولد منه الصواب؛ آرای  
مختلف را بر یکدیگر عرضه بدارید تا از  
تضارب آنها به دیدگاه صواب دست یابید.<sup>۴۷</sup>  
حضرت برای دستیابی به نظر صائب، طریقی جز  
تضارب آراء را چاره‌ساز نمی‌داند و در سخنی  
دیگر می‌فرماید: من استقبل وجوه الآراء عرف  
مواقع الخطأ؛ هر کس که دیدگاه‌های مختلف را  
دریابد و درک کند، بر نقاط اشتباه او در  
اندیشه و عمل خویش آگاه می‌گردد.<sup>۴۸</sup> بنابراین  
می‌توان نتیجه گرفت که «زاینده بودن» و  
«کشف حقیقت»، دو پیامد مثبت اختلاف و تفاوت  
در حوزه‌های مختلف نظام هستی و به ویژه  
حیات انسانی است. زاینده‌گی اختلافات در  
تنوعات فرهنگی موجب می‌شود که از تعامل و  
تضارب عناصر آن، پدیده‌های فرهنگی جدیدی به  
دست آید و کاشفیت حقیقت بودن اختلافات به



حذف شدن عناصر ضعیف و بی‌هویت و پایداری و ماندگاری مؤلفه‌های ریشه‌دار و غنی منجر می‌شود.

در منظومه فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان، ابونصر فارابی مهمترین فیلسوف سیاسی مسلمان، بر این باور است که چون استعدادها و شیوه‌های ادراک آراء در مدینه فاضله متفاوت است، لذا در جامعه ممکن است معرفت‌های مختلفی ایجاد شود و آیین‌ها و مسلک‌های متعددی در مسیر سعادت به وجود آید و در مشترکات فاضله، شبهه و تشکیک شود. بنابراین، فارابی در محورهای اساسی و اصول کلی، قائل به نوعی تنوع فکری و تکثر می‌شود. او می‌نویسد: «یمن ان یكون امم فاضله و مدن فاضله تختلف ملتهم؛ ممکن است امت‌های فاضله و مدینه‌های فاضله ای وجود داشته باشد؛ در حالی که از ملتها و آیین‌های مختلفی تشکیل شده باشد.»<sup>۹</sup> فارابی علی‌رغم انتقادهای گزنده‌ای که به برخی گروه‌های موجود مانند سوفسطائیان و جدلیان می‌کند، حقوق آنان را در نظام سیاسی مدینه به رسمیت می‌شناسد و هیچ‌گاه خواستار برخورد با آنها نمی‌شود. اما از لحاظ نظری در عین تسامح و تساهلی که در قبال تنوع و انتقاد<sup>۱۰</sup> از خود نشان می‌دهد، دشمنی و ستیزه‌جویی با آرای فاضله را تحمل نمی‌کند.

#### 7- اصل محبت و نفی خشونت

محبت و شفقت با دیگران و دوست داشتن قلبی نوع انسان، فارغ از هر گونه تشخص و تمایز میان آنان، جای پای محکمی در مبانی نظری اندیشه سیاسی اسلامی دارد. این امر، بازگشت به مبانی انسان‌شناسی اسلام می‌کند که بر اساس اصول انسان‌شناسی، خداوند، انسان‌ها را در فطرت برابر و با کرامت انسانی یکسان



آفریده است. در حقیقت، جایگاه محبت و نوع دوستی در فلسفه سیاسی، نگاه راهبردی است. محبت به دیگران و دوست داشتن آنان که در خلقت با ما برابر آفریده شده اند، به همبستگی و همکاری در تمام حوزه های زندگی می انجامد. تأکید آیه شریفه قرآن بر محبت و نرم خویی حتی با مخالفان در همین راستاست: «فَإِنَّمَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ لِتَلْجَأَ الَى اللَّهِ لِيَحْكُمَ فِيكُمْ لَوِ كُنْتُمْ فِئَةً مِّنْ قَوْمٍ مُّسْرِفِينَ»<sup>۵۳</sup> رحمت الهی، بر ایشان نرمدل شدی که اگر تندخوی و سختدل بودی از پیرامونت پراکنده می گشتند. (آل عمران/159)

امام علی  $\square$  خطاب به مالک اشتر هنگام عزیمت برای فرمانداری ولایت مصر، وی را به مودت و شفقت با اهالی آن دیار توصیه نموده و فلسفه آن را نیز برای وی بیان می کند: «و اشعر قلبك الرحمة والمحبة لهم و الطف بهم و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتلم اكلهم فانهم صنفان اما اخ لك في الدين و اما نظير لك في الخلق؛ مهربانی با رعیت و دوست داشتن آنها و لطف در حق ایشان را شعار خود ساز. چونان درنده ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا آنان دو گروه اند یا همکیشان تو هستند یا همانند تو در آفرینش اند.»<sup>۵۴</sup>

امام صادق  $\square$  نیز در روایتی بر اهمیت محبت و متانت با نوع مردم در حکومتداری تأکید می کند: فلا تخرقوا بهم، اما علمت ان امارة بنی امیه كانت بالسيف و العسف و الجور؛ و ان امارتنا بالرفق و التالف و الوقار؛ بر مردم فشار نیاورید. آیا نمی دانی که حکومتداری و روش اداره امور بنی امیه به زور شمشیر و ستم بود، ولی حکومتداری و روش اداره امور ما به نرمی و مهربانی است.<sup>۵۳</sup> عنصر محبت در نهانگاه اندیشه سیاسی اسلامی نیز بسیار مورد توجه فیلسوفان



مسلمان بوده و فلاسفه اسلامی، اهمیت وجودی آن را در روابط اجتماعی فیلسوفانه تحلیل کرده‌اند. اصل محبت در فلسفه سیاسی مشاء از منشأ طبیعی برخوردار است. ابوعلی مسکویه، محبت را موجب انصاف و انتصاف ورزیدن انسان با دیگران دانسته و آن را مانع نزاع و درگیری میان انسان ارزیابی می‌کند.<sup>۴۵</sup> خواجه نصیرالدین طوسی نیز تألف بین همه اعضای اجتماع را ضروری می‌داند؛ چرا که به باور ایشان انسان طبعاً کمال‌خواه و سعادت‌گراست. یعنی اساس خلقت و آفرینش او به کمال متوجه است و انسان به چنین تألفی مشتاق است. نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک نزد اشخاص دیگر است، از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخصی به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید. پس احتیاج به تألفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند، ضروری باشد و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشد و اشتیاق به تألف محبت بود.<sup>۴۶</sup>

از منظر خواجه نصیر، محبت و تألف میان افراد اجتماع موجب اتحاد و همبستگی میان آنها می‌شود و این خود، کمالی دیگر است. به عبارت دیگر، اتحاد و انسجام، که محصول محبت میان افراد است، با میل عناصر عالم هستی به وحدت سازگاری دارد و این امر مقتضی اتحاد طبیعی میان نوع بشر است. ایشان می‌نویسد: «محبت، طلب شرف و فضیلت و کمال بود و هرچه این طلب در او بیشتر بود، شوق او به کمال زیادت بود و وصول به آن بر او سهل‌تر».<sup>۴۷</sup> ایشان تفاوت‌های وجودی میان انسان را قابل بازگشت به اتحاد و یگانگی می‌داند که با محبت و توّدد قابل تحصیل است:



«اهل مدینه اگر چه مختلف باشند در اقصای عالم به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود، و به محبت یکدیگر متحلی باشند مانند یک شخص باشند در تآلف و توّدد»<sup>۷۷</sup>.

اخوان‌الصفاء نیز با رویکرد راهبردی به عنصر محبت، این مفهوم را در چرخه مفاهیم صداقت، برادری و اصلاح قرار داده و توالی و تحصیل این مفاهیم را موجب دوام و بقای نسل و بقای عالم ارزیابی می‌کند. اخوان در **الرسائل** تأکید می‌کند:

*از اجتماعات باید صداقت حاصل شود؛ زیرا صداقت، اساس برادری، برادری اساس محبت و محبت، اساس اصلاح امور است و اصلاح امور، مصلحت بلاد را به دنبال دارد و مصلحت بلاد، بقای عالم و نسل را در پی خواهد داشت»<sup>۷۸</sup>.*

#### 8- تعاون و تعامل

تعاون و همکاری در امور معنوی و دنیوی و همین‌طور تعامل مبتنی بر پذیرش و احترام طرف مقابل از دیگر اصول کلی‌نگر اندیشه سیاسی اسلامی است. تعاون و مشارکت همگانی، خصلت تفکیک‌ناپذیر نظام خلقت و زندگی اجتماعی است. قرآن کریم ضمن تأکید به اصل تعاون با افزودن عنصر «بر» و «تقوا» بر آن در حقیقت، آن را تکمیل و بازسازی نموده و محورهای تعاون را در زندگی حیات جمعی انسان‌ها مشخص کرده است که مسائل و فعالیت‌های سیاسی، یکی از بارزترین محورهای زندگی جمعی است. قرآن می‌فرماید: **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَا وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ**؛ در کارهای نیک و فضیلت با یکدیگر همکاری کنید و در امور گناه و ظلم به یکدیگر کمک نکنید (**مائده/ 2**).

در تحلیل متناظر به موضوع می‌توان گفت که همکاری و تعامل میان اعضای جامعه‌ای که

تک فرهنگی محسوب می‌شوند، به صورت خودکار وجود دارد، اما تأکید بر این مهم در جوامع چند فرهنگی ارتباط وثیقی با موضوع انسجام پیدا می‌کند. آیه شریفه فوق، معیار و محور تعامل و همکاری را مشخص نموده است. بر اساس ارشاد آیه شریفه می‌توان حفظ اصل نظام زندگی و ممانعت از گسیختگی و فروپاشی جامعه و ایجاد بحرانهای انسانی و اجتماعی را در ذیل برّ و نیکی قرار داد. علامه طباطبایی در تبیین منظور آیه شریفه می‌نویسد:

**برگشت معنی تعاون بر برّ و تقوی به اجتماع بر ایمان و عمل صالح بر اساس تقوی و پرهیزکاری از خدا است و این صلاح و تقوای اجتماعی است. و مقابل آن، همکاری بر اثم، یعنی عمل بد است که باعث عقب افتادگی در کارهای یک زندگی سعادت‌مند می‌گردد و همچنین تعاون بر عدوان یعنی تعدی به حقوق حقه مردم.**

اصل تعاون و تعامل در فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان نیز جایگاه مهمی دارد. اصولاً فیلسوفان مسلمان ضرورت تعاون و تعامل را به اصل مدنی بالطبع بودن آدمی و تحصیل نیازهای انسان باز می‌گردانند. بنابراین، «تعاون» و «تعامل» اگر چه نزد فلاسفه اسلامی از مفاهیم ثانوی تلقی شده و باید آن را در ذیل مفاهیمی چون «سعادت»، «مدینه فاضله» و «عدالت» قرار داد، اما به خودی خود نیز از جایگاه خاصی برخوردار است. فارابی، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی جهان اسلام با تشبیه ساختار کلی مدینه و عناصر آن به ساختمان بدن موجود زنده، پیوستگی و انسجام درونی میان افراد مدینه فاضله را طبعی می‌داند و کیفیت این نوع ارتباط را چنین توصیف می‌کند: «مؤتلفه، منتظمه، مرتبطه بالطبع».<sup>۶۰</sup> وی در جای دیگر، مدینه‌ای را که در آن به



وسيله اجتماع براي نيل به اشيايي كه به وسيله آنها به سعادت حقيقي نائل مي‌گردند، قصد تعاون شود، را مدینه فاضله مي‌خواند و از نظر ايشان آن اجتماعي كه به وسيله آن براي نيل به سعادت ميان اعضاي متكثر اجتماع تعاون و تعامل صورت مي‌گيرد، اجتماع فاضل است؛ الاجتماع الذی به يتعاون علی نيل السعاده، هو الاجتماع الفاضل.<sup>۱۱</sup>

تعاون و تعامل در اندیشه خواجه نصير نيز اهميت خاصي دارد. خواجه در يك جا وجود نوع بشر را متوقف بر تعاون مي‌داند.<sup>۱۲</sup> و در جای ديگر، علم و حكمت مدني را متوقف بر تعاوني مي‌داند كه در جامعه محقق شده باشد تا قوانيني مدني به پشتوانه چنين تعاوني امكان تحقق يابند.<sup>۱۳</sup> به باور طوسي، تعاون و همكاري ميان انسانها تا آنجا مهم است كه از يك سو تعاون موجب همبستگي و انسجام ميان اعضاي جامعه مي‌شود و در نتيجه، نوع بشر از فتنه شكاف و تقابل محفوظ مي‌ماند و از سوي ديگر، قوانين و به تعبير فلاسفه، «ناموس» مدني بر اساس تعاون و همكاري ميان تمام اعضاي يك جامعه تحقق‌پذير مي‌شود و الا قوانين، تبديل به مفاهيم بي‌معنا خواهند شد. بنا بر اين با توجه به خاستگاه قرآني تعاون، اين اصل در چارچوب فلسفه سياسي و اجتماعي فلاسفه اسلامي اهميت زيادي دارد تا جايي كه بنای مدینه فاضله و حتي غيرفاضله مانند «مدینه جماعيه» را بر تعاون اعضاي جامعه استوار ساخته‌اند. نکته بسيار مهم در اين خصوص اينكه گرچه تعاون، شرط بنا و بقای هر جامعه و نظام اجتماعي است، اما اين مؤلفه در دوام و قوام جوامع چند فرهنگي نقش دو چندان و حتي چند چندان دارد. جوامع يكدست و تك فرهنگي از اين موهبت برخوردارند كه عناصری مانند تاريخ،

نژاد، سنتها و باورهای مشترک به خودی خود تعاون و تعامل برانگیزند، اما در جوامع چند فرهنگی نه تنها شاخصه‌های برانگیزنده وجود ندارد، بلکه چالش‌هایی وجود دارد که می‌تواند تعامل و تعاون را به خطر اندازد.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار گذشت، می‌توان استنتاج نمود که انسجام از ضروریات زیست جمعی تمام جوامع است، اما در جوامع تک فرهنگی از آنجا که در بستر زمان و گذر تاریخ به صورت خودکار میان افراد جامعه نوعی سازش و وفاق به وجود آمده، انسجام، امری نهادینه شده بوده و یا اینکه زمینه‌های آن تا حدود زیادی آماده است. بر خلاف جوامع چند فرهنگی که تنوع نژادی، تکثر زبانی و تعدد مذهبی، بستر شکاف میان گروه‌های انسانی را فراهم می‌کند و اگر تدابیر دیگری برای انسجام سنجیده نشود، گسیختگی اجتماعی و در نتیجه، بحران‌های انسانی پدید خواهد آمد. از باب نمونه می‌توان به کشورهای لبنان و افغانستان در دهه‌های گذشته اشاره کرد که قوم‌گرایی و طایفه‌گرایی تا چه اندازه نظام اجتماعی و سیاسی این کشورها را به لجام گسیختگی کشانیده است.

از سوی دیگر، الگوها و نظریه‌هایی که در جوامع چند فرهنگی غرب اعمال شده، اگر چه در برخی کشورهای غربی همانند ایالات متحده و کانادا کارآمد بوده است، اما باید گفت که جنس این نظریه‌ها با مبانی و اصول اسلامی متفاوت است. مفروض این نوشتار آن بود که با توجه به غلظت باورها و عناصر دیانت در جوامع چند فرهنگی مسلمان همانند افغانستان، عراق و لبنان، می‌توان از اصول

و مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، آموزه‌هایی در جهت انسجام ارائه داد. لذا مؤلفه‌ها و آموزه‌های هشتگانه‌ای که مورد تحلیل قرار گرفت، بر اساس اقتضائات یک جامعه چند فرهنگی اسلامی سامان یافته است. البته شاید بتوان آموزه‌های دیگری همانند «عدالت اجتماعی»، «مشروعیت سازی»، «دولت سازی» و... را نیز در زمره آموزه‌های انسجام در جوامع چند فرهنگی مورد استفاده قرار داد، اما فهم این نکته مهم است که این دست آموزه‌ها در تمام جوامع از اهمیت یکسان برخوردارند و ضرورت آن در جوامع چند فرهنگی بیش از جوامع تک فرهنگی نیست. بنابراین، هنگامی که قرائت جدید از امت واحده صورت می‌گیرد و یا عناصر و کارکردهای اصولی همانند «جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها»، «تکثرگرایی اسلامی»، «صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز»، «تساهل و مدارا»، «احترام به تفاوتها»، «محببت و نوع‌دوستی» و «تعاون و تعامل» مورد تأکید قرار می‌گیرد، به معنای آن است که فلسفه وجودی این اصول در اندیشه سیاسی اسلام بر اساس این حقیقت جعل شده است که اسلام، دینی جامع و بلندمنظر است که با تعمق در مبانی و اصول کلان آن برای بسیاری از موضوعات اجتماعی از جمله مسئله انسجام در جوامع چند فرهنگی می‌توان الگو و راه حل به دست آورد.



## پینوشتها

۱. علی رضا محرابی، *بررسی و تبیین مبانی و مولفه های انسجام ملی*، (تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک ۱۳۸۷) ص ۲۵.
۲. همان، ص ۳۹-۴۰.
3. Roger Scruton, *A Dictionary of political Thought* (londn: Mamillan). 1982: p. 82 R.
۴. علی رضا بهشتی، «چندفرهنگی و جهان آینده»، *فصلنامه فرهنگ و پژوهش*، ش ۱۲۸، اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۴۳.
۵. علی قلی محمودی بختیاری، *زمینه و فرهنگ تمدن ایران*، (تهران: انتشارات نگاهی به عصر اساطیر، ۱۳۵۸ش) ص ۳۳.
۶. برایان فی، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی در جوامع چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴) چ دوم، ص ۱۰۱.
۷. فرحناز توکلی، «ابعاد و ویژگیهای جامعه چندفرهنگی»، *نشریه حسابان*، ۱۳۸۳/۱۰/۲۰.
۸. ر.ک: داریوش جهان بین، «فرهنگ، وفاق اجتماعی و خشونت»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۶-۹۴.
۹. کیت نش، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز (تهران: کویر، ۱۳۸۲) ص ۲۲۲.
۱۰. فرامرز تقی لو، «سیاست چندفرهنگی و الگوی شهروندی»، *مطالعات راهبردی*، ش ۳۵، دی ماه ۱۳۸۶، ص ۱۳-۱۴.
۱۱. الشیخ ابی علی الفضل بن حسن الطبرسی، *مجمع البیان* (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸) ج ۷، ص ۹۹.
۱۲. شیخ جمال‌الدین ابوالفتح رازی، *تفسیر روح‌الجنان*، ترجمه میرزا ابوالحسن شعرانی (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ق) ج ۷، ص ۵۷.
۱۳. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی التفسیرالقرآن*، (قم:



- موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان ۱۳۹۴ (ق) ج ۱۴، ص ۳۲۲.
۱۴. سید محمد حسین طباطبایی، **تفسیر المیزان**، ج ۵، **پیشین**، ص ۳۸۱ (قم: فخر رازی، تفسیر کبیر، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ق) ج ۱۴، ص ۱۴۹.
۱۵. سید محمد حسین طباطبایی، **پیشین**، ج ۲، ص ۱۱۱- رشیدرضا، **تفسیر المنار**، (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ق) ج ۲، ص ۲۷۶.
۱۶. عبدالعزیز ساشادینا، **مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام**، ترجمه سید محمد رضا هاشمی (قم: نشر ادیان، ۱۳۸۶ ق) ص ۷۶.
۱۷. **همان**، ص ۷۲.
۱۸. سید محمد حسین طباطبایی، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم محمد باقر موسوی همدانی (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ ق) ج ۲۴، ص ۲۵۳.
۱۹. سید محمد حسین طباطبایی، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج ۱۳، **پیشین**، ص ۱۵۶.
۲۰. **همان**، ج ۱، ص ۱۹۳.
۲۱. محمد رشید رضا، **تفسیر المنار**، ج ۱، **پیشین**، ص ۳۳۶.
۲۲. عبدالعزیز ساشادینا، **پیشین**، ص ۸۱.
۲۳. **همان**، ص ۱۱۲.
۲۴. علی محمد حق شناس و دیگران، **فرهنگ هزاره** (انگلیسی-فارسی) (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۶) ص ۱۲۶۲.
۲۵. حبیب الله طاهری، **بررسی مبانی فرهنگ غرب و پیامدهای آن** (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳) ص ۲۵۰.
۲۶. حسن حنفی، «کثرت گرایی در اسلام»، ترجمه یوسف بنی طرف، **همشهری**، ۱۳۸۱/۷/۲۴.
۲۷. ر.ک: داود میرمحمدی، «رهیافت نظری تحلیل رقابت سیاسی و وفاق اجتماعی در ایران»، **فصلنامه مطالعات ملی**، شهریور ۱۳۸۱، ش ۹، ص ۸۰ ° ۸۳.
۲۸. إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأَنْتُمْ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ...
۲۹. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ.



۳۰. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً.
۳۱. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً.
۳۲. محمد عبدالقادر ابوفارس، **التعدديه السياسيه في الفعل الدوله الاسلاميه** (بيروت: موسسه الريان، ۱۹۹۴م) ص ۱۳.
۳۳. عبدالکریم سروش، «صراط‌های مستقیم»، **مجله کیان**، ش ۳۶، تیرماه ۱۳۷۶ش، ش ۳۶.
۳۴. داود فیرحی، «تکثرگرایی و مشارکت سیاسی در جامعه مدنی و دولت اسلامی»، **فصلنامه دانشگاه آزاد اسلامی**، ش ۵، تابستان، ۱۳۷۷ش، ص ۷۶-۷۷.
۳۵. پلورالیسم در بوته نقد (مصاحبه با آیت‌الله مصباح یزدی) **فصلنامه کتاب نقد**، ش ۱، زمستان ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۴-۳۳۵.
۳۶. ارسطو، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸ش، ص ۶).
۳۷. ابونصر فارابی، **آرای (اندیشه‌های) اهل مدینه فاضله**، ترجمه سیدجعفر سجادی (تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱) صص ۱۳۳ و ۱۴۰.
۳۸. عبدالعزیز ساشادینا، **پیشین**، ص ۹۳.
۳۹. حسین بشیریه، **عقل در سیاست** (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۷۷) ص ۷۳.
۴۰. جان لاک، **نامه‌ای در باب تساهل** (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳) ص ۵۵.
۴۱. محمد باقر مجلسی، **بحار الانوار** (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق) ج ۲۲، ص ۴۲۶.
۴۲. عبدالرسول بیات، **در آمدی بر مکاتب و فرهنگ واژه‌ها** (قم: موسسه انتشارات اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱) ص ۲۲۸.
۴۳. محمد ارگون، «به چه معنا می‌توان در جامعه اسلامی از **تسامح سخن گفت**»، ترجمه مهدی خلجی، **ماهنامه کیان**، ش ۲۷، ۱۳۷۴ش، ص ۳۴.
۴۴. عبدالکریم سروش، «راه درشت مهربانی»، **روزنامه ایران**،

۱۳۷۹/۱۲/۱۱ و ۲۴

۴۵. محمدباقر مجلسی، **پیشین**، صص ۵۲ و ۵۳.

۴۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج ۲۱،

**پیشین**، ص ۱۰۰.

۴۷. عبدالواحد آمدی، **غررالحکم و دررالکلم**، مصحح سید مهدی

رجایی (تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق) ص ۱۵۸.

۴۸. **نهج البلاغه**، ج ۱۷۳.

۴۹. ابونصر فارابی، **آرای اهل مدینه فاضله**، ترجمه سیدجعفر سجادی

(تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱) ص ۱۴۸.

۵۰. ابونصر فارابی، **الحروف**، تحقیق محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م)

ص ۸۸.

۵۱. ابونصر فارابی، **الخطابه**، تحقیق محمد سعید سالم (قاهره: مرکز تحقیق التراث

وزارة الثقافة، ۱۹۷۶م) ص ۱۴-۱۶.

۵۲. **نهج البلاغه**، نامه ۵۳.

۵۳. ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین بن بابویه قمی، **الخصال**، مصحح: علی اکبر

غفاری (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ق) ج ۲، ص ۳۵۴.

۵۴. ابوعلی مسکویه، **کیمیای سعادت**، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی (تهران:

انتشارات نقطه، ۱۳۷۵) ص ۱۶۹.

۵۵. خواجه نصیرالدین طوسی، **اخلاق ناصری**، تصحیح مجتبی مینوی و علی رضا

حیدری (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳) ص ۵۷.

۵۶. **همان**، ص ۲۵۹-۲۶۰.

۵۷. **همان**، ص ۲۸۵.

۵۸. اخوان الصفا، **الرسائل**، تحقیق و مقدمه عارف تامر (بیروت: منشورات عواید،

بی تا) ص ۲۵۶.

۵۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، **ترجمه تفسیر المیزان**، ج ۹،

**پیشین**، ص ۲۵۱.



۶۰. ابونصر فارابی، *آرای اهل مدینه فاضله*، پیشین، ص ۱۲۱.

۶۱. همان، ص ۱۱۷.

۶۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *پیشین*، ص ۲۵۱.

۶۳. همان، ص ۲۵۴.

