



مدارا با مخالفان مذهبی

از دیدگاه فقه اسلامی

سیدصادق حسینی

چکیده

مدارا به معنای رفتار منطقی و نرم‌خویی و خوش‌خلقی با مخالفان در ساحت‌های مختلف سیاسی و عقیدتی، به عنوان سرلوحه و شعار دین مبین اسلام بالاخص مذهب تشیع است؛ و خشونت با مخالفان به معنای تندخویی و برخورد فیزیکی با او تنها به دلیل مخالفتش، به شدت در آموزه‌های وحیانی و عقلانی اسلام رد شده است. در این نوشتار با تأکید بر ضرورت مدارا بین مخالفان مذهبی به بررسی فراگیری حقوق اخوت اسلامی نسبت به مخالفان مذهبی با ارائه دقتی از واژه «مسلمان» پرداخته شده است و به این موضوع که تمام مذاهب اسلامی رایج، در درون دایره اسلام قرار گرفته و حقوق اخوت اسلامی که تکریم و مدارا با مسلمانان از اهم آن است بهره‌مند می‌باشند و لوازم نادرست عقیدتی دیدگاه‌های مذهبی مخالفان به هیچ‌وجه باعث محرومیت ایشان از این حقوق نمی‌گردد. افزون بر این با تأکید بر کرامت ذاتی انسان و حقوق اولیه بشری، کلیت حکمت مدارا به عنوان یک قاعده فقهی و اصل اولی در رفتار با مخالفان عقیدتی بالاخص مذهبی مورد تصریح قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: مدارا، مخالفان مذهبی، عقیدتی، حقوق اخوت دینی، مذاهب اسلامی، لوازم مذهب، قاعده فقهی مدارا

مقدمه

رویکرد اجتماعی پیروان اندیشه و مذاهب به یکدیگر با پیروی از نگاه صاحبان اندیشه به جایگاه مخالفت در مدارج تکامل بشری و سیر تحول اخلاقی و بهره‌مندی از حقوق بشر، لزوماً رویکردی یکسان نبوده و همیشه دستخوش رویه‌های متعارض و ناهمگونی بوده است به گونه‌ای که حتی پیروان یک اندیشه یا مذاهب را نیز از این ناهمگونی بی‌بهره نگذاشته است. با این همه در جوامع انسانی و حتی اسلامی رویکرد به سوی هم‌نوایی و هم‌زیستی با طرح دیدگاه‌های تئوریک سازگار با آن، اندک نبوده و نظریه‌پردازان این تئوری‌ها نیز در مقاطع تاریخی در عرصه‌های علمی و عقیدتی نمودار و خاموش گشته‌اند.

در حوزه مباحث مربوط به روابط پیروان و اندیشه‌های متعارض، نظریه‌پردازان جوامع غیر اسلامی گرایش به تئوری‌ها و مبانی پلورالیستی داشته و در جوامع اسلامی این گرایش بیشتر به سوی عمل‌گرایی و پراگماتیسم به چشم می‌خورد بدین معنا که اندیشمندان غربی بیشتر با نگاهی پلورالیستی سعی در توجیه مبانی مداراتی در روابط بین ادیان داشته و همین تلاش بیشتر با نگاه غیر بینشی و صرفاً با تکیه بر مصلحت‌سنجی‌های رفتاری در بین نظریه‌پردازان مذهبی پی‌گیری شده است.

انزوای نگاه پلورالیستی به مبانی مدارا در بین اندیشمندان اسلامی و ادعای وجود آثار در توابع غیر قابل پذیرش اعتقادی برای آن، جایگاه چندان قابل توجهی برای مبانی سازگار با آن دیدگاه را در حوزه مباحث کلامی و دینی باقی نگذاشته است اما در حین حال با عنایت به پذیرش کلی همین رویکرد پلورالیستی در حوزه مباحث فقهی به خصوص از سوی جوامع اسلامی اهل سنت، در قالب واژگانی چون تصویب در اجتهاد دوسویه به مبحث روابط با مخالفان مذهبی در درون جامعه اسلامی پدیدار گشت. در این بین با ظهور شخصیت‌هایی چون علامه شرف‌الدین نه تنها این نگاه دوسویه بیشتر مطرح شد بلکه ابعاد دیگری نیز به موضوع مدارا با مخالفان مذهبی افزوده شد.

علامه شرف‌الدین و بسیاری از متفکران معاصر وی به چنان تحلیلی در مبحث مدارا دست می‌یازیدند که موشکافی در آن، زوایای مختلفی در مبحث مدارا گشوده به گونه‌ای که از هر زاویه، مبانی خاصی در توجیه مدارا و نفی خشونت القا می‌شود. این موارد را می‌توان به طور فهرست به ترتیب ذیل برشمرد.

- اصل اخلاقی مدارا با مخالف عقیدتی، نزد عقل عملی و وجدان اخلاقی و اخلاق حسنه، عقلاً معتبر است.
- حکم فقهی برخورد با مخالفان مذهبی عبارت از وجوب مدارا با مخالفان عقیدتی است.
- حقوق بشر و فقه سیاسی اسلامی همگی اساس و مبانی اصل مدارا هستند.



مبحث اول: تعاریف

گفتار اول: مفهوم مدارا

مدارا به معنای رفتار منطقی و نرم همراه با خلق خوش و کرداری دلنشین است. منظور از مدارا در این نوشتار مدارا با مخالف است یعنی خوش‌خلقی و نرم‌خویی با مخالفان.

مدارای با مخالفان در دو سطح مورد نظر است:

- مدارا با مخالفان سیاسی
- مدارا با مخالفان عقیدتی

نحوه مدارا نیز شامل مراتب زیر می‌باشد:

- آزاد گذاشتن مخالف در گزینش عقاید دینی و سیاسی خود.
- آزادی مخالف در بیان دیدگاه‌های خود.
- تأیید عقایدشان و احترام به حقوق اجتماعی مخالفان پس از ابراز عقیده و برخورد نیک با ایشان بدون آنچه که در مدارا مورد توجه بوده و به عنوان اصل اخلاقی مسلم عقلانی مطرح است. رفتار عاری از آزار و اذیت مخالف است نه پذیرش و یا مورد عمل قرار دادن عقاید و دیدگاه‌هایش. در مدارا انسان باید حقوق و آزادی‌های مخالف را به رسمیت شناخته و در عین حال در حوزه وظایف و اختیارات خویش بر اساس دیدگاه‌های خود عمل کند. دیدگاه‌هایی که با توجه به نقد و بررسی‌های به عمل آمده مورد قبول وی واقع شده است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که منظور از مخالفان، کسانی هستند که مرتکب جرمی نشده‌اند یعنی کسانی که تنها عقیده‌ای مخالف داشته و آن را بیان و ابراز می‌کنند اما کسانی که علاوه بر عقاید خویش، اقدام به اختلال در نظم یا امنیت اجتماعی نموده و سبب ایجاد هرج و مرج می‌شوند، نمی‌توانند مشمول اصل کلی مدارا باشند.

به عنوان مثال اگر کسی بخواهد از مذهب یا نظام حاکم انتقاد کند و یا عقیده به نادرستی آن‌ها داشته باشد این دیدگاه را ابراز کرده و نظر خویش را به دیگران بگوید نباید مورد آزار و اذیت قرار گیرد. بلکه اگر با وجود عقیده مذکور اعلام کند که به رأی اکثریت پایبند است و عملاً پایبند به نظام و اصول آن است اگر چه خود آن را درست نمی‌داند از هیچ حقی از حقوق اجتماعی نباید محروم شود.

گفتار دوم: خشونت

خشونت دارای دو مفهوم مختلف در مورد خشونت با مخالفان و خشونت با مجرم است. ذهنیت مردم درباره خشونت با مخالف، منفی است و با آن موافق نبوده و آن را از ردائل اخلاقی قلمداد می‌کنند. اما خشونت با مجرم را اصلاً در زمره مراتب خشونت به حساب نمی‌آورند و آن را نه تنها امری مثبت بلکه در جهت حفظ انسجام جامعه ضروری می‌پندارند.

خشونت با مخالف به معنای اذیت و آزار مخالفان به دلیل عقیده‌ای که دارند یعنی اقدام به تندخوئی و برخورد فیزیکی و آزار جسمانی و روانی مخالفان به دلیل مخالفت با عقاید همسو و در نهایت ابراز عقاید مخالف است.

خشونت با مخالف یعنی با تمسک به عقاید و دیدگاه‌های یک فرد یا گروه، آنان را مورد ضرب و شتم و یا آزار و اذیت قرار دادن بی‌آنکه آن فرد یا گروه بیش از مخالفت با نظرات موافق و بیان عقاید مخالف دست به عملی زده باشد.

خشونت با مخالف یعنی مانع آزادی‌های مخالفان در بیان عقاید خود شدن، این‌ها همه نزد مردم یک ردیلت اخلاقی بوده و اسلام و سیره علوی^(ع) نیز به شدت با آن مخالف است. در مقابل، خشونت با مجرم یعنی جلوگیری از آسیب‌رسانی مجرم به انسجام جامعه و اقدام به درمان و اصلاح وی از طریق اقدامات تأمینی و تربیتی.

خشونت با مجرم یعنی رسیدن انسان بدخواه و کینه‌جو و ستمگر به نتایج و مکافات عمل خویش یا همان عکس‌العمل واقعی رفتار نادرست و مضر فرد مجرم.

خشونت با مجرم نوعی نگاه دلسوزانه حکومت و مردم به مجرم و جامعه است در جهت درمان مجرم و حفظ سلامت جامعه، زیرا که مجازات در عصر حاضر نه برای زجر و شکنجه، بلکه برای اصلاح و پیشگیری است.

بدیهی است که ذهنیت عمومی درباره خشونت با مجرم هرگز منفی نبوده و مردم این امر را یا اصلاً خشونت نمی‌دانند زیرا خشونت را همیشه منفی تلقی کرده و آن را منطبق بر خشونت با مخالف می‌کنند و یا از وظایف مسلم حکومت و جامعه می‌دانند، یعنی واژه خشونت در عرف دارای بار عاطفی منفی بوده و وجدان عمومی از آن به عنوان نوع قضاوت عقلا به عنوان کسانی که عامل بوده و حکمت پیشه کرده‌اند می‌باشد که می‌تواند دلالت بر پیام عقل علمی داشته باشد.

گفتار سوم: مفهوم مدارا با مخالف مذهبی

شاید بتوان «توانایی تحمل آگاهانه عقاید ناهماهنگ با اصول مذهب مورد قبول خویشتن» را تفسیر لغوی و ابتدایی از اصل مدارای بین مذاهب عنوان کرد. مسلماً تنها تحمل ناشی از درک و آگاهی، نه زور و اجبار و قید و بندهای دیگر، دارای هدف والای انسانی بوده و ارزش بحثی علمی و فقهی دارد. تحمل آگاهانه عقاید مخالفان، به خودی خود عنوان مبهم و مجمل است که بر مینا و روش‌های متفاوتی در دیدگاه‌های علمی و سیره عملی پیروان مذاهب اسلامی قابل انطباق است. تعیین مبنایی واضح و مبرهن



که اصل مدارا و تسامح مذهبی بر پایه مسائل و آثار آن، استوار گردد. گام اساسی در جهت تعریف مدارای بین مذاهب در اصطلاح فقهای اسلامی است.

خشونت در فرهنگ اسلامی در کنار دو واژه مختلف قرار می‌گیرد:

- خشونت در برابر مدارا
- خشونت در برابر مدهانه

خشونت در برابر مدارا دقیقاً به معنای خشونت با مخالف است به معنایی که ذکر شد و مدارا همان مدارا با مخالفان است.

اما خشونت در برابر مدهانه به معنای دیگر است که ارتباطی با بحث حاضر ندارد. مدهانه یعنی نادیده گرفتن احکام مسلم شریعت و عدم اجرای آن و سرپیچی کردن از وظایف شرعی. در حقیقت مدهانه یعنی لابلای‌گری در حوزه وظایف و تکالیف شرعی و عدم اهتمام به واجبات و شانه خالی کردن از رعایت واجبات و محرمات شرع.

خشونت در مقابل مدهانه، به معنای قاطعیت و پایبندی شدید به رعایت واجبات و محرمات و تقوای الهی

است. خشونت به معنای مذکور دیگر به عنوان مخالف یا مجرم اضافه نمی‌شود بلکه مضاف‌الیه آن واژگان «دین»، «سبیل‌الله»، «ذات‌الله» و... است. یعنی در عربی گفته می‌شود «خشونت در احکام دین» یا «خشونت در راه خدا» و...



همین اخوت دینی و برادری اسلامی است که باعث می‌شود حضرت علی^(ع) با وجود اختلافات شدید سیاسی و عقیدتی پس از رحلت پیامبر، وضو گرفتن با آب به جای مانده از وضوی جماعت مسلمین را مقدم بر وضو گرفتن با هر آب گوارا و تمیز دیگری بداند و بر اهمیت معنوی جمع مسلمانان تأکید کند. ﷺ

این تعبیر هرگز در زبان فارسی کاربرد نداشته و واژه‌های دیگری به جای آن به کار می‌رود مانند «قاطعیت در احکام دین»، «سخت‌گیری در رعایت حقوق الهی» و... با توجه به این مقدمه می‌توان فهمید که مراد از برخی احادیث که حضرت علی^(ع) را «خشن فی ذات‌الله» و یا «خشن فی سبیل‌الله» معرفی کرده است، مراد خشونت در برابر مخالفان عقیدتی به دلیل ابراز عقاید مخالف نیست تا برخی آن را توجیهی برای رفتار خشونت‌آمیز خود با مخالفان قلمداد کنند بلکه به معنای پایبندی و التزام شدید به رفتار بر طبق احکام شریعت مقدس اسلام است که بالمآل با توجه به برخورد شدید فرد موصوف به صفت مذکور با تخلف از احکام الهی از ناحیه خود یا دیگران در شریعت، جرم و ذنب خوانده می‌شود این صفت بازگشت به وصف خشونت با مجرم داشته که از موضوع بحث همان‌گونه که بیان شد خارج است. با این بیان به خوبی می‌توان درک کرد که خشونت در برابر مدهانه عیناً به خشونت در برابر مدارا با مجرم بازگشته و هر دو به یک واقعیت منتهی می‌شوند که از دو زاویه نگریسته شده‌اند. مسلماً در موارد نقض قوانین اجتماعی، فرد قانون‌شکن مجرم بوده و چشم‌پوشی از زیرپای‌گذاری احکام الهی، و مدهانه در شریعت همان ملاطفت با مجرم و مدارا با فرد قانون‌شکن است. بنابراین هرگونه استناد به احادیثی که نمونه آن ذکر شد برای تأیید خشونت با مخالف عقیدتی یا تخصیص

اصل مدارا با مخالف، قطعاً جزء از طریق مغالطه و خلط مفاهیم، امکان‌پذیر نیست. در توضیح حدیث مذکور باید گفت: امیرالمؤمنین علی (ع) هنگامی که از سوی پیامبر (ص) جهت ادای فریضه حج متوجه مکه شده در نزدیکی‌های شهر مکه از لشکریان جدا شده و سریع‌تر به سوی پیامبر (ص) جهت دیدار با ایشان شتافتند در این میان در بین لشکریان در بیت حضرت (ع) لباس‌های فاخری که از اهل یمن به عنوان زکات گرفته بودند بدون اجازه پیامبر (ص) پیش از تقسیم اموال توسط ایشان بین خود توزیع و بر تن کرده‌اند. هنگام نزدیک شدن لشکر به مکه، حضرت علی (ع) به استقبال آنان رفت و وقتی متوجه عمل حرام ایشان شد، فوراً لباس‌ها را از تن ایشان درآورده نزد پیامبر (ص) برد. این عمل نزد لشکریان گران آمده شکایت پیش پیامبر (ص) بردند، پیامبر (ص) در جواب آنان فرمود:

«ارْفَعُوا أَلْسِنَتَكُمْ عَنْ عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَإِنَّهُ خَشِنٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ غَيْرُ مُدَاهِنٍ فِي دِينِهِ

زبان خود را از سرزنش علی (ع) کوتاه کنید، سخت‌گیری غیر منطقی نبوده بلکه نهی از منکر بوده و در راستای اجرای احکام و تکالیف الهی است که بر هر مسلمانی پیروی از آن‌ها وظیفه است»^(۱)

در یک نقل تاریخی دیگر آمده است که پیامبر (ص) خطاب به مسلمانان شاکی فرمود:

«لَا تَشْكُوا عَلِيًّا فَإِنَّهُ لَأَخْيَشُنُّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

از علی شکایت نکنید او از همه در رعایت حقوق الهی و در راه خدا قاطع‌تر و مصمم‌تر و سخت‌گیرتر است»^(۲)

و در نقلی دیگر آمده است:

«فَوَ اللَّهُ إِنَّهُ لَا خَشْيَ فِي ذَاتِ اللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

به خدا قسم علی خدا ترس‌ترین شماست»

در نقل نخست، تعبیر «خشن» و در دومی تعبیر «لَأَخْيَشُنُّ» و در سومی «لا خشی» است. «اخشى» به معنای خدا ترس‌تری مسلمان است و خشن و آخشن نیز بر اساس توضیح گذاشته دقیقاً به همین معنا می‌باشد. نگاهداری از بیت‌المال پیش از تسلیم به حاکم اسلامی وظیفه سردار لشکر بود و عدم تجمع و عدم جمع‌آوری البسه تنها به جهت خوشایند لشکریان، لاابالی‌گری مسئول در حفظ بیت‌المال محسوب می‌شد که از یک زاویه عبارت از زیرپا گذاشتن احکام الهی و وظیفه شرعی و از یک زاویه مدارا با مجرم و متخلف از احکام و قوانین اجتماعی اسلام بود.

البته باید توجه داشت که حدیث مذکور با اختلافی که در نقل آن وجود دارد، دارای سند معتبری نیست.

آنچه که البته در خصوص آن بزرگوار با سند معتبر در همین سیاق نقل شده است که پیامبر (ص) فرمودند:



«قَالَ النَّبِيُّ (ص) لَا تَسُبُّوا عَلِيًّا فَإِنَّهُ مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ

«نسبت به علی (ع) درشت‌گویی نکنید که او عاشق خدا و دیوانه اوست»^(۳)

شدت التزام حضرت علی (ع) به فرامین الهی ناشی از عشق او به خدا بود. عشق او به خدا باعث می‌شود که خوشایند هیچ موجودی در برابر خوشایند معشوق نزد وی نمودی نداشته و هرگز مطلوب نباشد و در راه کسب خوشایند معشوق و توجه و محبت او نخستین گام پایبند بودن به دستورات او و پی‌گیری خواسته‌های معشوق است. به یقین دیگر این حدیث با چنین تعبیری عارفانه و سرشار از عشق و عرفان نمی‌تواند مبنایی برای مغالطه خشونت‌گرایان قرار گیرد. روشن است که پیامبر (ص) با حکمت و دوراندیشی خاص خود، چنین کلمات پرمعنا و مفهومی که دارای مفاهیمی مغالطی نیستند مورد استفاده قرار می‌داده است و همان‌گونه که اشاره شد حدیث مزبور با تعبیر عارفانه «ممسوس» به معنای عاشق و واله در بیش از بیست منبع با سند صحیح نقل شده است در حالی که با کاربرد واژه «خشن» تنها در یک منبع آن هم بدون سند و به شکل مرسل آورده شده است. بنابراین نمی‌توان نقل‌های معتبر متعدد و مستند را نادیده گرفت و رو به نقلی واحد و بدون سند آورد. از جمله موارد متعددی که می‌توان در منابع روایی به تعبیری مترادف عشق و دل‌بستگی شدید معنوی

دست یافت همین حدیث شریف نبوی (ع)

است که از تعبیر «ممسوس» به معنای عاشق و دیوانه خدا استفاده کرده است مسلماً فضیلت مقام علوی (ع) را که پیامبر (ص) اهتمام به بیان آن داشت نباید در رفتار ظاهری و التزام عملی ایشان به



منظور از مخالفان، کسانی هستند که مرتکب جرمی نشده‌اند یعنی کسانی که تنها عقیده‌ای مخالف داشته و آن را بیان و ابراز می‌کنند اما کسانی که علاوه بر عقاید خویش، اقدام به اخلال در نظم یا امنیت اجتماعی نموده و سبب ایجاد هرج و مرج می‌شوند، نمی‌توانند مشمول اصل کلی مدارا باشند. ﴿۱۰۰﴾

احکام شریعت جستجو کرد بلکه بایستی در کنار این رفتار از پشتوانه قلبی و دل‌بستگی روحی آن مقام والا نسبت به حق تعالی یاد نمود. امری که در حدیث منقول به سند صحیح از پیامبر اکرم (ص) مشاهده می‌گردد و با نادیده گرفتن این نقل صحیح و مقدم داشتن نقل مرسل و مخدوش آن نه تنها چشم بر مفاهیم والای عرفانی و ریشه‌های آن در منابع اصیل اسلامی بسته شد، بلکه این فضیلت بزرگ معنوی برای حضرت امیر مؤمنان علی (ع) که بر زبان پیامبر (ص) جاری شد نیز از آذهان جهانیان به دور می‌ماند.

مبحث دوم: معیار اخوت دینی و حدود مذاهب اسلامی

گفتار اول: حدود مذاهب اسلامی و معیار اخوت دینی از دیدگاه قرآن


مدارای بین پیروان مذاهب اسلامی در مرتبه نخست با شناخت دایره مذاهب اسلامی و حدود اخوت دینی موضوعیت پیدا می‌کند؛ فقها به طور مشترک دو اصل توحید و نبوت را دو محور اساسی در تحقق اسلام مطرح کرده‌اند. دلیل ایشان، قرآن و احادیث متواتری است که از محوریت این دو در تعالیم نبوی و نیز تمایز جامعه اسلامی عصر رسالت سخن به میان آمده است و احادیث با ارتکاز متشرعه (ذهنیت مسلمانان)

نیز منطبق است و اگر چه راویان متفاوتی در مذاهب مختلف دارند، ولی اتفاق نظر تمام متفکران اسلامی بر متن و محتوای مشترک آنان صحه می‌گذارد.

از جمله آیاتی که به نظر می‌آید دارای سیاق فقهی بوده و در صدد بیان اسلام ظاهری و شرعی است و در دلالت بر دخالت دو اصل توحید و نبوت در ماهیت اسلام به معنای فقهی آن دارد، آیات ۱۴ و ۱۵ سوره حجرات است:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

اعراب گفتند: ایمان آوردیم، بگو: شما ایمان نیاورده‌اید ولی بگویید اسلام آورده‌ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است! مؤمنان واقعی کسانی هستند که به خداوند و رسولش ایمان آورده‌اند، سپس هرگز شک و تردیدی به خود راه نداده و با اموال و جان‌های خود در راه خداوند جهاد کرده‌اند»

تمام دلایلی که بر اکتفا به اظهار شهادتین و شکل ظاهری آن در مسلمان شدن افراد دلالت دارد و التزام واقعی را در ترتب آثار فقهی اسلام و بهره‌مندی مسلمانان از حقوق اسلامی لازم نمی‌دانند، لوازم مذهبی را در اسلام و کفر بی‌تأثیر می‌دانند؛ زیرا این لوازم مورد انکار پیروان مذهب خاص است و طبق دلایل مذکور، تنها اظهار انکار اصول دین می‌تواند اعتبار اظهار شهادتین را از بین برده مانع تطبیق اصول دین بر فرد یا مذهب خاص شود. 

در این آیات به دلیل آن که بین اسلام و ایمان، تنها از جهت ظاهری بودن اسلامی و قلبی بودن ایمان تفکیک شده و از لحاظ اصولی که مسلمان و مؤمن می‌پذیرند تفاوتی قائل نشده است، هر تعریفی برای ایمان

می‌تواند تعریفی برای اسلام ظاهری از جهت تعیین اصول محوری در تحقق اسلام تلقی شود و چون در آیه دوم، ماهیت ایمان و اعتقاد قلبی به دو اصل توحید و نبوت و عدم تزلزل اعتقادی نسبت به آن‌ها در تمام عمر و در صحنه‌های کارزار زندگی، تعریف شده است، پس اسلام که در مقابل آن آمده، فقط پذیرش ظاهری و صوری همین دو اصل است.

در شأن نزول آیه آمده است که برخی از طایفه اسد در یکی از سال‌هایی که در اثر خشکی و قحطی معیشت بر آنان تنگ آمده بود نزد پیامبر آمده، گفتند: «ما به همراه فرزندان و خانواده و اموال خویش نزد تو آمدیم و با تو مانند طوایف دیگر نجنبیدیم و به تو ایمان آوردیم پس از اموال بیت‌المال به ما ببخش»، و به این ترتیب ایشان بر حضرت منت می‌گذارند و توقع داشتند ایشان توجه خاصی به آنان کند بی‌آن که قلباً تحولی در خویش ایجاد کنند. آنان هر چند در اثر فشار گرسنگی و سختی زندگی رو به مدینه آورده، مسلمان شدند و حتی خداوند نیز پیامبر را از اسلام بی‌محتوا و غیر واقعی آنان آگاه کرد، حضرت با آنان همچون مسلمانان برخورد می‌نمود.^(۳)



برادری در اسلام وابسته به اثبات ایمان قلبی نیست^(۵) بلکه امری ظاهری است که با اسلام آوردن هر فردی به نحوی که در قرآن بیان شده است، ثابت می‌شود و به دنبال آن حرمت آن باید حفظ شود. مسلمان بودن که اخوت دینی و حقوق اسلامی را برای فرد به ارمغان می‌آورد، غیر از مؤمن بودن است و نباید انتظار داشت تا ایمان قلبی مسلمانی ثابت گردد و سپس به او احترام نموده و با وی به مدارا و محبت پرداخت. همین اخوت دینی و برادری اسلامی است که باعث می‌شود حضرت علی^(ع) با وجود اختلافات شدید سیاسی و عقیدتی پس از رحلت پیامبر، وضو گرفتن با آب به جای مانده از وضوی جماعت مسلمین را مقدم بر وضو گرفتن با هر آب گوارا و تمیز دیگری بداند و بر اهمیت معنوی جمع مسلمانان تأکید کند.^(۶) دلالت آیات مذکور بر فراگیری اخوت دینی بر اساس معیار ظاهری اسلام، حتی منتسب به کسانی که مستضعف فکری بوده و یاری فهم مفاهیم عقیدتی و رسیدن به مقامات معنوی و برخوردارگی از ایمان قلبی را ندارند، مورد تأکید بسیاری قرار گرفته است^(۷) و حتی از همین آیه لزوم برخوردارگی منافقین از حقوق اسلامی استفاده شده است و تا زمان اظهار اسلام، منافق نیز به عنوان برادر مسلمان شناخته می‌شود.^(۸) تفسیر این آیه به معیار بودن صرف اظهار شهادتین برای تحقق اخوت اسلامی و ترتب حقوق دینی با استناد به سیره قطعی رسول گرامی اسلام^(ص) نیز قابل اثبات است، زیرا کفاری که در جنگ‌ها به صرف پیروزی و غلبه مسلمانان اظهار شهادتین می‌کردند، یقیناً در قلب خود هیچ عقیده‌ای نداشتند، زیرا عقلاً محال است که با این سرعت و در حال جنگ برای یک کافر مشرک دلایلی برای اثبات حقانیت اسلام و لزوم تدین به این دین حادث و نمودار گردد، اما در عین حال در تمام جنگ‌ها پیامبر^(ص) صرف شهادتین را کافی می‌دانست.^(۹) همین مفهوم در کلمات امامان و فقهای اهل سنت نیز از آیه مذکور برداشت شده است، چنانکه شافعی و برخی دیگر بر حرمت مال و جان کسانی که صرفاً اظهار اسلام می‌کنند تأکید می‌ورزد و می‌گوید حتی منافقین نیز که از ترس کشته شدن اظهار اسلام می‌کنند برادر دینی محسوب شده و کیفر عناد قلبی آن‌ها در آخرت است^(۱۰) و این امر در تفاسیر اهل سنت نیز با شرح و بسط کامل مورد توجه واقع شده است.^(۱۱)

گفتار دوم: حدود مذاهب اسلامی و معیار اخوت دینی از دیدگاه روایات

احادیث موجود در بحث تعیین اصول دین دو دسته می‌شوند:

- روایاتی که در مقام بیان ارکان اسلام هستند، بی‌آن که توجهی به ترتب آثار شرعی و فقهی آن داشته باشند؛
 - روایاتی که صراحتاً در صدد بیان موضوع آثار شرعی اسلام هستند و متن آن‌ها بر همین امر تأکید می‌کند.
- دسته اول شامل احادیث صحیح و معتبر و متواتری است که تمام مذاهب، در مفاد اغلب آن‌ها اتفاق نظر

دارند و با اشاره به دو اصل مذکور، عناصر اعتقادی و یا احکام خاصی را نیز در شمار اصول دین ذکر کرده‌اند. ولی دسته دوم تنها این دو را اصول دین شناخته و به بیان آن پرداخته‌اند و با پذیرش این دو، آثار ظاهری شرعی اسلام را بر شخص پذیرنده جاری کرده‌اند و به این ترتیب نه تنها دلیلی بر اصل دین بودن این دو هستند بلکه دلیل بر اصول دین نبودن سایر عناصر دینی چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی است. در هر حال هر دو دسته روایات در کتب روایی مذاهب اسلامی موجود مورد قبول آن‌هاست؛ اما دسته نخست شامل احادیث زیادی است که ذیلاً به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در صحیح بخاری از ابن عمر آمده که پیامبر چنین فرموده‌اند:

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ

اسلام بر پنج پایه بنیان نهاده شده است: شهادت به توحید و نبوت، برپاداشتن نماز، پرداخت

زکات، حج و روزه ماه رمضان»^(۱۲)

برخی از فقهای اهل سنت که مخالفان مذهبی را در درون دایره اخوت اسلامی می‌دانند نه تنها معتقد به بی‌اعتبار بودن لوازم عقیدتی مذهبی در خروج ایشان از این دایره می‌باشند، بلکه شرایط پیروان مذاهب مخالف اسلامی را از اهل کتاب بهتر می‌دانند و می‌گویند بر فرض که لوازم مذهبی مانع ترتب حقوق اخوت اسلامی باشد، ولی بسیاری از این حقوق از جمله ضرورت مدارا با ایشان با تنقیح مناط اولویت ثابت است، زیرا که مخالفان مذهبی نه تنها شرایطی بدتر از اهل کتاب ندارند، بلکه انس با گرانقدرترین کتاب آسمانی نیز دارند. ﷺ

زکات، حج و روزه ماه

رمضان»^(۱۲)

در اصول کافی از امام صادق^(ع) نقل

شده است که ایشان فرمودند:

«الاسلام هو الظاهر الذي عليه

الناس: شهادة ان لا اله الا الله وحده لا

شريك له و ان محمدا عبده و رسوله و

اقام الصلاة و ايتاء الزكاة و حج البيت و صيام شهر رمضان فهذا الاسلام

الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءُ الزَّكَاةِ وَ حَجُّ الْبَيْتِ وَ صِيَامُ

شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ

اسلام همان ظاهری است که مردم به آن پایبند هستند، شهادت به توحید و نبوت رسول

اکرم، برپاداری نماز، پرداخت زکات و حج گزاردن خانه خدا و به جا آوردن روزه ماه رمضان،

این همان اسلام است»^(۱۳)

در صحیح بخاری به نقل از ابوهریره، پیامبر^(ص) در تعریف اسلام فرمودند:

«الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ

الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ



اسلام عبادت موحدانه خداوند، برپاداری نماز، پرداخت زکات و روزه گرفتن در ماه رمضان است»^(۱۴)

شبيه این حدیث در صحیح بخاری از طلحه از پیامبر^(ص) نقل شده و فقط ذکر از توحید در آن شده است.

«أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ

مأمر شدم که با مردم بجنگم تا بگویند که خدایی جز الله نیست، پس هر کس بگوید لا اله الا الله، مال و جانش در امان خواهد بود»

شهادت به یگانگی خداوند، همان گونه که موحدان عصر جاهلی می کردند، پرهیز از شرک و بت پرستی به معنای کلی آن نیست، بلکه پذیرش پیام وحیانی پیامبر و توحید در کلام ایشان است؛ لذا این روایت، شهادت به توحید و نبوت را در هم آمیخته و موجز بیان کرده است، ضمن این که پذیرش توحید بدون نبوت نه تنها نزد فقهای اسلام شناخته نمی شود بلکه در ارتکاز متشرعه هم مورد قبول نیست و این حدیث با توجه به این ذهنیت در زبانها جاری شده و مورد توجه مسلمانان است.

گفتار سوم: عدم چالش عقاید مذهبی با اخوت اسلامی

با پذیرش حدود اخوت اسلامی و معیار آن، بسیاری از مذاهب اسلامی با چالش عمده ای روبرو می شوند، چه آنکه در عین انطباق با معیارهای اصولی دین اسلام به دلیل اعتقادات خاص مذهبی مورد اتهام خروج از دایره اسلام و سلب امتیاز اخوت اسلامی از ایشان روبرو می شوند.

مخالفان مدارا یا با استفاده از بزرگ بینی اصول مذهبی مورد قبول خود، آنها را اصول دین قلمداد کرده اند و به این ترتیب اسلام را تنها شامل موافقان مذهبی می شناسند و با دیگران که در نظرشان مخالفان اصول دین هستند برخورد می کنند و با تعریفی که از اصول مشترک دینی بیان می کنند به قدری پیچیده و محدود است که از شکل کلی بیرون آمده و تنها با صورت عقیدتی مذهب خود سازگار خواهد شد؛ مثلاً در اصل توحید، عینیت و یا زیادت صفات بر ذات را می گنجانند و مذاهبی را که در این جهت مخالف خود ببینند، آنان را مخالف توحید معرفی می کنند و یا با تأکید بر ناسازگاری برخی مبانی مذهبی با اعتقاد به اصول دینی، تطبیق این اصول را بر مذاهب مذکور رد کرده، اندراج ظاهر آن را در مجموعه عقاید آن مذهب بی اعتبار می دانند.^(۱۵)

ناهماهنگی اصول مذهبی یا رفتارهای خاصی از مخالفان مذهبی با اصول دین، در صورتی می تواند یکی از موانع تطبیق این اصول بر مذاهب شود که لوازم معتقدات مذهبی و یا لوازم رفتار اشخاص، جزئی از مجموعه اعتقادی مذاهب خاص و یا آن مخالفان شناخته شود؛ زیرا هیچ یک از مذاهب مخالف آشکارا عقیده ای که صریحاً نفی یکی از اصول دین را در بر داشته باشد، در خود جای نمی دهد و یا هیچ مخالف مذهبی صریحاً اصول دین را انکار نمی کند، بلکه هر مذهب یا مخالف مذهبی دارای عقایدی است که از

دیدگاه مخالفان دارای لوازم عقلی است که پس از تحلیل و کاوش عقلی و با تکیه بر مبانی خاص که یک مخالف و ناظر خارجی انجام می‌دهد، بین آن‌ها و بین معتقدات مذهبی مذکور تلازم برقرار است.

گفتار چهارم: عدم ترتب آثار فقهی بر لوازم مذهب

هیچ مذهبی از مذاهب موافق با اصول دین به شرحی که گذشت، صراحتاً منکر آن اصول نیست و فقط ممکن است برخی عقاید مذهبی ایشان در گذر زمان و با پیدایش موضوعات جدید کلامی و اختلافات نوظهور در درون جامعه اسلامی، گونه‌ای از سوی متفکران سایر مذاهب اسلامی تفسیر شود که لوازم عقلی آن‌ها به معنای انکار اصول دین محسوب شود.

اگرچه چنین ملازماتی باعث دوری‌گزینی متفکران آن مذاهب از عقاید خاص مذهبی مذکور می‌گردد اما همین امر باعث طرح این پرسش می‌شود که آیا احکام فقهی کفر و شرک نیز بر چنین عقایدی که به صراحت، نافی اصول دین نیستند، ولی لوازم عقلی آن منافی اصول مذکور هستند، مترتب می‌گردد؟

یعنی اگر مجموعه اصول مذهبی مذاهب مختلف دربردارنده انکار صریح اصول دین نبود و فقط شامل

عقایدی بود که از دیدگاه مخالفان آنان ملازم با انکار نبوت و یا توحید است، آیا اعتراف صریح این مذاهب و پیروان آن‌ها به اصول دین بی‌اعتبار بوده، ناهماهنگی مذکور مانع تطبیق اصول دین بر آن‌ها می‌شود؟ البته باید توجه داشت که طرفداران عقاید مذهبی مورد نظر، خود هرگز اعتراف به ملازمه بین آن عقاید با انکار دین نکرده، بلکه به شدت آن را رد می‌کنند؛ زیرا در غیر این صورت به صراحت منکر اصول دین خواهند بود و خارج از اسلام محسوب می‌شوند. پس از بررسی اعتبار ملازمات عقیدتی در ممانعت از تطبیق اصول دین بر مذاهب، باز جای این پرسش باقی است که آیا همین لوازم برای اثبات کفر به معنای فقهی آن کافی است؟ زیرا بین موضوعات فقهی اسلام و کفر، موجود بین این دو دیدگاه از دیدگاه کلامی رابطه منطقی وجود ندارد و این دو موضوع در فقه، دارای مفهومی مستقل و رابطه‌ای مستقلند.



لوازم مذهبی دو دسته هستند:

برخی از آن‌ها با ضمیمه شدن مبانی خاصی به برخی عقاید مذهبی و یا رفتارهای مخالفان مذهبی ثابت می‌شوند که آن مبانی نزد متفکران آن مذهب مردود است.

برخی از آن‌ها را عقل، بدون هیچ ضمیمه‌ای از عقاید مذهبی برخی مذاهب استنباط می‌کند؛ ولی متفکران آن مذهب این ملازمه عقلی را انکار کرده، می‌گویند عقل چنین حکمی نمی‌کند.

به عنوان مثال وهابیان که مذاهب اسلامی بالخصوص شیعه را در مورد طلب از اولیاء خدا پس از مرگ و



یا تبرک به قبور ایشان به شرک متهم می‌کنند، مبتنی است بر
 اولاً: تعریف خاصی که از توحید بیان می‌کنند،
 ثانیاً: عدم امکان ارتباط با ارواح مقدس اولیا از دیدگاه ایشان،
 ثالثاً: نادیده گرفتن اعتبار احادیثی که مذاهب دیگر از جمله شیعه در رفتار خود به آن استناد می‌کنند؛ و
 مبانی دیگر که هیچ یک از آن‌ها مورد قبول مذاهب دیگر بالاخص شیعه نیست؛
 یا مثلاً در باب جبر و اختیار، دیدگاه معتزله از نظر شیعه و اشاعره ملازم با شرک ربوبی است و دیدگاه
 اشاعره از نظر شیعه و معتزله ملازم با نفی عدل و کمال مطلق خداست و یا ملازم با نفی تکلیف به معنای
 صحیح آن است که در همه این موارد هر یک از این مذاهب، نظر مخالف خود را بدون هیچ ضمیمه‌ای به
 تنهایی ملازم با امر فاسدی می‌داند که طرفدار آن نظر چنین تلازمی را نمی‌پذیرد.
 اما در عین حال بر نادرستی تمسک به لوازم مذهب برای اسلامی دانستن آن و یا خروج آن از دایره اسلام
 و تکفیر دیگران دلایلی به شرح ذیل وجود دارد:

تمام دلایلی که بر اکتفا به اظهار شهادتین و شکل ظاهری آن در مسلمان شدن افراد دلالت دارد و
 التزام واقعی را در ترتب آثار فقهی اسلام
 و بهره‌مندی مسلمانان از حقوق اسلامی
 لازم نمی‌دانند، لوازم مذهبی را در اسلام
 و کفر بی‌تأثیر می‌دانند؛ زیرا این لوازم
 مورد انکار پیروان مذهب خاص است
 و طبق دلایل مذکور، تنها اظهار انکار
 اصول دین می‌تواند اعتبار اظهار شهادتین را از بین برده مانع تطبیق اصول دین بر فرد یا مذهب خاص شود.
 احادیثی از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نقل شده است که لوازم گفتار و یا رفتار مسلمانان نباید مبنای قضاوت
 علیه آنان از جهت اسلام و کفر قرار گیرد، بلکه ظواهر گفتار و یا رفتار صریح آنان در این زمینه معیار درست
 و پسندیده است.

از جمله این حوادث داستان «افک» و نیز جریان جاسوسی حاطب بن ابی بلتعه است که عمرین خطاب
 درخواست اجازه قتل او را نموده بود ولی پیامبر (ص) موافقت نکردند.
 از امام صادق (ع) نقل شده است که ایشان در پاسخ فردی که می‌گفت مردم شرک را ظریف‌تر و نادیدنی‌تر
 از حشره‌ای سیاه و ریز در تاریکی می‌دانند، فرمودند:

«لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُشْرِكًا حَتَّى يَصَلِّيَ لِغَيْرِ اللَّهِ، أَوْ يَذْبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ، أَوْ يَدْعُوَ لِغَيْرِ اللَّهِ
 عَزَّوَجَلَّ

هیچ بنده‌ای مشرک نمی‌شود مگر آنکه برای غیر او نماز بگذارد و یا برای غیر او قربانی کند و
 یا از غیر او طلب حاجت کند»^(۱۶)

ظاهر موضوع آیات و روایاتی که اشاره به مفهوم کفر شرعی و موضوع احکام آن دارد، منکر صریح اصول دین است؛ یعنی عنوان کافر در این دلایل، ظهور در منکر صریح اصول دین دارد و حتی کسی که در آن‌ها مردد است و انکار نمی‌کند، شامل حالش نمی‌شود تا چه رسد به کسی که به پذیرش آن‌ها تصریح می‌کند و لازمه عقاید خود را انکار آن نمی‌داند ولی دیگران لازمه برخی عقاید و رفتارهای او را انکار این اصول می‌دانند و در این راه به تحلیل‌ها و ذهنیت‌های خود استناد می‌کنند، به این ترتیب لوازم عقاید مذهب، هیچ اعتباری در تحقق موضوع فقهی کفر ندارد.

در منابع شیعه علاوه بر تنقیح مناط گذشته از روایات مذکور، روایات خاصی نیز از اهل بیت^(ع) مورد استناد قرار می‌گیرد که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«كُلُّ شَيْءٍ يَجْرُهُ الْإِنْكَارُ وَالْجُحُودُ فَهُوَ الْكُفْرُ»^(۱۷)

و یا در حدیثی دیگر از امام آمده است:

«لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا

وَقَفُوا وَ لَمْ يَجْحَدُوا لَمْ

يَكْفُرُوا

اگر بندگان خدا هنگامی

که حق را نمی‌دانند سکوت

کرده، معاندانه [بدون

دلیل] منکر نشوند کافر

نمی‌شوند»

کرامت انسان بیان‌گر برتری گوهر وی بر موجودات جهان است و با توجه به اینکه این تفضل و برتری نشأت گرفته از ویژگی‌های هستی‌شناختی انسان است باید حیات و عقل و حریت وی را که محورهای حیات عقلانی آزادمنشانه او هستند در بر گرفته و این عناصر را در پرتو نورانیت و درخشش خویش قرار دهد و از آنجا که خداوند کرامت انسان را در نهاد و گوهر او قرار داده و قابل تفکیک از وی نمی‌باشد، هیچ فردی نمی‌تواند کرامت خداداد را در گوهر خویش محترم شمارد و در عین حال حیات عقلانی و حریت خویش را به تاراج داده حرمت‌گذاری بدان‌ها را وانهد. ﴿۱۷﴾

معیار در تشخیص موضوعات فقهی، عرف است و عقل در بررسی موضوعات کلامی نقش اساسی دارد. بررسی درستی یا نادرستی گزاره‌ها و مبانی کلامی به عهده عقل است که خود در راه این ارزیابی، به تحلیل و موشکافی مفاهیم و موضوعات مندرج در گزاره‌های کلامی می‌پردازد، در نتیجه لوازم عقیدتی یک گزاره کلامی برای شناخت درستی یا نادرستی آن نزد متکلمان اهمیت ویژه‌ای دارد؛ اما در فقه، اگرچه عقل فقیه و وظیفه سنگین استنباط را به عهده دارد، در احکام محدود به دلایل شرعی تعبدی و در موضوعات محدود به فهم عرف است.

مخالفان عقیدتی در فقه، از نظر نوع عقاید مخالفی که دارند دارای احکامی هستند که این از دیدگاه عرف عبارت از عقایدی است که فرد مخالف به صراحت بیان می‌کند نه آن‌هایی که دیگران با تحلیل‌ها عقلی به وی نسبت می‌دهند.



گفتار پنجم: عدم ترتب آثار فقهی بر لوازم مذهب از دیدگاه فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت تردیدی نشان نمی‌دهند که لازمه عقاید مذهبی، جزئی از مذهب فرد شمرده نمی‌شود و این لوازم موجب خدشه به اسلام یا عدالت او نمی‌گردند و تنها در صورتی عقیده فرد به حساب می‌آید که خود وی تصریح به عقیده به آن نماید؛ اگرچه برخی این امر را مقید به موارد لازم خفی کرده‌اند، ولی در هر حال معیار بین بدانند.

برخی از فقهای اهل سنت که مخالفان مذهبی را در درون دایره اخوت اسلامی می‌دانند نه تنها معتقد به بی‌اعتبار بودن لوازم عقیدتی مذهبی در خروج ایشان از این دایره می‌باشند، بلکه شرایط پیروان مذاهب مخالف اسلامی را از اهل کتاب بهتر می‌دانند و می‌گویند بر فرض که لوازم مذهبی مانع ترتب حقوق اخوت اسلامی باشد، ولی بسیاری از این حقوق از جمله ضرورت مدارا با ایشان با تنقیح مناط اولویت ثابت است، زیرا که مخالفان مذهبی نه تنها شرایطی بدتر از اهل کتاب ندارند، بلکه انس با گرانقدرترین کتاب آسمانی نیز دارند.

با تکیه به همین اصل است که برخی فقهای اهل سنت به دفاع از همفکران خود در مباحث عقیدتی و اختلافات مذهبی برآمده‌اند و هر گونه کفر استلزامی را فاقد اثر شرعی و فقهی دانسته‌اند و دقیقاً بر همین اساس، ذهبی به سخن برخی از متقدمین و راویان بزرگ حدیث در دفاع از برخی کسانی که در معرض انتقاد و طرد دیگران بودند، اشاره می‌کند.

نادیده گرفتن لوازم مذهب در حرمت‌گذاری به بزرگان مذاهب در سیره بسیاری از علمای بزرگ مذاهب اسلامی کاملاً مشهود است به گونه‌ای که برخی تاریخ‌نگاران به صراحت بیان کرده‌اند که احترام متقابل این بزرگان هیچ توجیهی جز پذیرش اصل «لازم المذهب لیس بمذهب» ندارد.

البته انکار این اصل از سوی برخی متکلمین یا فقهای معاصر، تنها به دلیل عدم تفکیک شأن فقهی و کلامی از یکدیگر است، زیرا که اصل مذکور در ساحت فقه و ترتب آثار فقهی و حقوقی، ثابت است نه در ساحت کلام، یعنی لوازم عقیدتی اموری هستند که می‌تواند درستی یا نادرستی عقیده اصل را ثابت کند، ولی هرگز دارای آثار فقهی نیست و حقوق اخوت دینی به عنوان یکی از احکام فقهی، تنها مترتب بر اصل عقیده می‌باشد نه لوازم آن؛ بنابراین اگر فردی لازمه مذهب دیگری را کفر دانست این امر باعث تکفیر و نجاست دیگری نخواهد بود. مادامی که خود او ملتزم به کفر نشده باشد، اما در عین حال فرد نخست نمی‌تواند ملتزم به عقیده او شود و آن را درست بدانند.

از همین جاست که می‌بینیم فقهایی مانند شاطبی نه تنها اختلافات مذهبی را توجیهی برای نفی اخوت دینی نمی‌دانند، بلکه با توجه به همین اصل، اختلاف صحابه و تابعان ایشان در محورهای عمده‌ای از شریعت، پس از اصول دین، نافی وحدت و پیوند اجتماع اسلامی ندانسته و همین اختلافات، خود تأییدی بر عدم انکار قرآن نسبت به اختلافات مذهبی است.

ابوحامد غزالی پس از تبیین ماهیت فقهی دو مفهوم کفر و اسلام، معتقد است که لوازم مذهبی دیگران از

دیدگاه یک فرد مخالف آنان، به هیچ وجه نمی‌تواند مانع تطبیق ماهیت اصول دین بر آنان شود و یا در دایره کفر داخل کند. وی بر این دیدگاه سه دلیل می‌آورد:

اعتبار لوازم مذهبی فقهی به کفر خود کسی که آن‌ها را معتبر دانسته است منتهی می‌شود. غزالی می‌گوید: کسی که به استناد به لوازم مذهبی مخالفان به تکفیر ایشان می‌پردازد در حقیقت تنها دیدگاه مذهبی خود را درست و در حکم تعالیم وحیانی مقام نبوت می‌داند و به این ترتیب در حقیقت خود با این روش مبتلا به کفر شده است؛ زیرا وی نظریه‌پردازی‌های خود را در مقام ارکان ایمان آورده و مخالفت با آن را عامل تحقق کفر و خروج از اسلام دانسته است.

وی می‌گوید: لوازم مذهبی مبتنی بر مبانی مذهبی مخالفان است، حال اگر کسی آن‌ها را در ماهیت اسلام و کفر دخالت دهد و معتقد شود مخالفان مذهبی به دلیل لازمه فاسد مذهبیشان مسلمان نیستند، در این صورت او در حقیقت مبانی مذهبی خود را در تعریف ماهیت اسلام بر مبانی سایر مذاهب ترجیح داده است، در حالی که مخالفان وی مبانی خود را بر او ترجیح می‌دهند و به این ترتیب نوعی تعارض بین مبانی یافت می‌شود و هیچ دلیلی برای ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری وجود ندارد، جز تعصب مذهبی؛ بنابراین باید

ماهیت اسلام را در فقه بر چیزی فراتر از

انسان مؤمن علاوه بر کرامت ذاتی واجد کرامت والای اکتسابی نیز هست که علاوه بر حقوق اساسی انسانی وی را از حقوق ایمانی و اخوت اسلامی نیز بهره‌مند می‌گرداند؛ بنابراین کرامت عارضی و اکتسابی، اختصاص به برخی از انسان‌ها دارد. ﷺ

مبانی مذهبی بنیان گذارد و از دخالت این مبانی در تطبیق اصول دین بر مذاهب پرهیز کرد که در نتیجه آن، لوازم مذهبی هم به طریق اولی در این زمینه بی‌اعتبار می‌شوند.

این حزم اندلسی چنین استدلال می‌کند: لوازم مذهبی در اعتبار خود، حداکثر تابع خود عقاید مذهبی هستند و همان‌طور که این عقاید هیچ تأثیری در اسلام و کفر ندارند و تنها اصول دینی در ماهیت این دو دخالت دارند، پس آن‌ها به طریقه اولی نباید در اسلامی شدن مذاهب و یا منع از تطبیق اصول دین بر آن‌ها دخالت داشته باشند.

وی در ادامه می‌گوید: اگر کسی به عقاید مذهبی و لوازم آن در تکفیر و یا مسلمان خواندن مذاهب اسلامی اصرار بورزد، خود همین عمل، لازمه‌اش انکار نبوت است و موجب تکفیر خودش می‌شود؛ زیرا اصرار این شخص به این معناست که پیامبر اکرم (ص) اساس و پایه‌های اسلام را به طور کامل و برخی از اصولی که بدون آن‌ها اسلام تمامیت ندارد ذکر نکرده است مثل: جبر و اختیار یا خلق قرآن و این اعتراف به نقص در نبوت است.

وی ضمن اشاره به نظر محمدبن جریر طبری که می‌گوید: هر کس پس از بلوغ به تمام صفات و اسماء خداوند معرفت نداشته باشد مال و جانش هدر است؛ در رد آن آورده:

این سخن بدترین کلامی است که در این باره گفته شده، زیرا خود این کلام لازمه عقیدتی فاسد دارد



که اولویت را به تکفیر گوینده‌اش می‌دهد تا دیگران، علاوه بر اینکه دیگر کسی وارد بهشت نمی‌شود مگر عده‌ای انگشت شمار.

ابن تیمیه حُرّانی معتقد است لوازم مذهب، جزئی از آن مذهب به شمار نمی‌آید، زیرا لوازم قول یک انسان تنها در صورتی قابل انتساب به اوست که اگر برای او اظهار شود به آن‌ها رضایت دهد؛ در غیر این صورت چنین انتسابی صحیح نیست، وی می‌گوید: هیچ اشکالی ندارد که کسی سخن باطلی بگوید ولی ملتزم به لوازم آن نشود، زیرا نهایتاً این امر نوعی تناقض‌گویی خواهد بود که ثابت شده آن از هر عالمی غیر از انبیاء صادر می‌شود^(۱۸) و سرانجام معتقد است قول یک انسان عبارت از اموری است که وی به آن‌ها رضایت داده پذیرد ولی آنچه را که از آن غافل است و یا در صورت توجه هرگز نمی‌پذیرد به هیچ وجه جایز نیست به وی نسبت داد.

روی همین جهت ابن تیمیه به شدت با تکفیر فرقه‌های مسلمانان به خصوص شیعه مخالفت کرده، می‌گوید: کفریاتی که به ایشان نسبت داده می‌شود درست نیست و حتی بدتر از آن را می‌توان لازمه مذاهب عقیدتی اهل سنت از جمله اشاعره دانست.^(۱۹)

به این ترتیب وی صراحتاً انکار را در اثبات مخالفت با اصول دین می‌داند.^(۲۰) شوکانی نیز که از پیروان تفکر اوست، معتقد است: کسانی که با تحلیل و تفسیر افکار دیگران و با تمسک به لوازم عقیدتی تفکر دیگران، آنان را تکفیر می‌کنند، در حقیقت با این عمل خود در تکفیر دیگران اجتهاد می‌کنند و این اجتهاد شومی است که زیان آن را نمی‌توان با هزاران عمل نیک جبران کنند.

با توجه به توضیحات سابق روشن است که اثبات کفر شرعی، تنها در حق تعداد کمی از مذاهب مخالف امکان‌پذیر است؛ لذا آثار فقهی مترتب بر آن را نمی‌توان به سادگی در مورد پیروان مذاهب مختلف اسلامی جاری ساخت. به همین دلیل اکثر فقها هنگام نام بردن فرقه‌های محکوم به کفر و نجاست، کاملاً احتیاط کرده، موارد بسیار کمی را ذکر می‌کنند. چنان که ابوالحسن اشعری عدم تکفیر اهل قبله را اصل فکری و فقهی خود اعلام می‌کند.^(۲۱) و یا ابن تیمیه تنها درصدد تکفیر جهیمیه بر می‌آید.^(۲۲)

شاطبی نیز برخی از فرقه‌های غلات و باطنیه را متهم به خروج از اسلام می‌کند؛ زیرا در خصوص این عده می‌توان گفت بدعت‌های ایشان همان انکار توحید یا نبوت است و در مورد باطنیه می‌گوید: دیدگاه ایشان شبیه دیدگاه مسیحیان در مورد حلول خداوند در جسم حضرت عیسی^(ع) است که این نیز موجب کفر است.^(۲۳) البته اعتقاد به حلول خداوند در جسم انسانی، اگر به معنای اعتقاد به جسمانیت و محدودیت ذات او در جسم محدود فرد معین باشد، انکار خدای واقعی است؛ در غیر این صورت، صرف اعتقاد به حلول عظمت

موقعیتی که کفر، الحاد و شرک برای شخصیت انسان ایجاد می‌کند اگر چه به تنهایی باعث نفی حقوق اساسی وی نگشته و اصل حیات نیز آزادی وی را به خطر می‌اندازد ولی با توجه به اینکه چنین اعمالی، عزت نفسانی را هتک کرده و روح انسان را به ذلت می‌کشاند دیگر کرامت ذاتی انسان نمی‌تواند تا بدان حد امتداد یابد که ارزش عزت نفسانی و جلوگیری از ذلیل و خوار کردن کافر را هم موجب شود.



و قدرت او در روح فردی معین، از موارد انکار اصل وجود وحدانیت خداوند نیست و موجب کفر نمی‌شود. فقهای شیعه نیز برخی از فرقه‌های غالبان را محکوم به کفر و یا شرک می‌دانند و در مورد ناصبی‌ها و خوارج دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که بر اساس یکی از آن دو، این عده متهم به خروج از اسلام هستند.^(۲۴) در مورد فرقه‌های دیگر، ظاهراً هیچ توجیهی برای منع از تطبیق اصول دین بر ایشان وجود ندارد؛ جز همان لوازم مذهبی که قبلاً عدم اعتبار آن‌ها ثابت شد.^(۲۵) بر همین اساس برخی از فقهای معاصر مانند امام خمینی^(۲۶) حتی در مورد غلات به این غائلند که آن‌ها فقط در صورتی محکوم به کفر می‌شوند که به صراحت، یکی از ائمه را خدا بدانند یا معتقد به نبوت او شوند؛ در غیر این صورت، با وجود اعتقاد به توحید و نبوت پیامبر اکرم^(ص) هیچ یک از عقاید فاسد دیگر آن‌ها حتی اعتقاد به اتحاد و حلول، اگر به معنای خدا بودن همین انسان محسوس نباشد، موجب خروج از اسلام نمی‌شود. ایشان اضافه می‌کنند که حتی اعتقاد آنان به این که خداوند تفویض امور را به حضرت علی^(ع) سپرده، موجب کفر آن‌ها نمی‌شود و این سخن با توجه به تعریفی که از محتوای اصل دین به ویژه توحید شد، قابل تأمل است؛ زیرا از سویی توحید در ذات و ربوبیت، با اعتقاد به تفویض عام اختلاف دارد و از سوی دیگر ممکن است تفویض در تفکر فرقه‌های منحرف چیزی

غیر از شرک در ربوبیت دانسته شده و این صرفاً لوازم فاسد مذهبی آنان طبق مبانی مذهب حق فرض شود و ثابت شد که لوازم مذهب جز مذهب نیستند؛ پس می‌توان یک نتیجه‌گیری کرد که اگر این فرقه‌ها به تفویض به معنای رب شدن غیر خدا معتقدند پس از اسلام خارج می‌باشند ولی اگر آن را چیزی غیر از ربوبیت می‌دانند، همسان دانستن آن با ربوبیت غیر خدا از دیدگاه مذاهب موافق مانع از تطبیق معیار اسلام یعنی اصول دین بر آنان نمی‌شود.



غیر از شرک در ربوبیت دانسته شده و این صرفاً لوازم فاسد مذهبی آنان طبق مبانی مذهب حق فرض شود و ثابت شد که لوازم مذهب جز مذهب نیستند؛ پس می‌توان یک نتیجه‌گیری کرد که اگر این فرقه‌ها به تفویض به معنای رب شدن

مبحث سوم: قاعده کلی در تعامل با مخالفان مذهبی

قاعده کلی فقهی که راجع به مدارا با پیروان مذاهب اسلامی کاربرد دارد، باید درباره حقوق انسان باشد؛ حقوقی که بدون در نظر گرفتن عقیده و هویت معنوی او از دیدگاه وحی و عقل ثابت است، حق حیات و زندگی، حق آزادی و حق تدین از جمله حقوقی است که نزد متفکران اسلامی در این زمینه برشمرده‌اند. آزادی در زندگی، اختیار در انتخاب دین و منع هرگونه تحمیل در این زمینه‌ها تا حدود زیادی به بحث آزادی عقیده در اسلام می‌رسد که در گذشته به طور مفصل و جزو یکی از مبانی مدارا مطرح گشت. اما حق حیات که اثبات آن در فقه اگرچه به طور مستقیم مبانی مدارا نمی‌شود در درون آن مدارای بین مذاهب به صورت فرعی، فقهی نهفته است.



گفتار اول: برتری و کمال آفرینش انسان و کرامت ذاتی او

نخستین اصلی که در احکام شرعی و قوانین کشوری به عنوان زیربنای استنباط‌های فقهی و نظریه‌پردازی‌های حقوقی تلقی می‌گردد اصل حرمت حیات و آزادی یا قداست هستی و کرامت و عزت است که به عنوان حقوق مسلم هر فرد نزد عقل و شرع محترم بوده و در مباحث آینده به عنوان مرزهای مشروعیت و حرمت جداسازی و پیوند عضو و یا خرید و فروش آن مدنظر قرار می‌گیرد.

کرامت و قدر و منزلت انسان که عقل و وحی گواه بر آن هستند با مدنظر قرار دادن ویژگی‌های آفرینشی وی، هم از جهت حیات و هستی انسانی و هم از جهت اختیار و رفتار عقلانی وی، نسبت به سایر مخلوقات قابل تعریف و توصیف است. قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ

عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

و به یقین ما آدمی‌زادگان را کرامت بخشیدیم و آنان را در خشکی و در دریا (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌ها پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کردیم برتری بخشیدیم»^(۳۶)

کرامت انسان بیان‌گر برتری گوهر وی بر موجودات جهان است و با توجه به اینکه این تفضل و برتری نشأت گرفته از ویژگی‌های هستی‌شناختی انسان است باید حیات و عقل و حریت وی را که محورهای حیات عقلانی آزادمنشانه او هستند در برگرفته و این عناصر را در پرتو نورانیت و درخشش خویش قرار دهد و از آنجا که خداوند کرامت انسان را در نهاد و گوهر او قرار داده و قابل تفکیک از وی نمی‌باشد، هیچ فردی نمی‌تواند کرامت خداداد را در گوهر خویش محترم شمارد و در عین حال حیات عقلانی و حریت خویش را به تاراج داده حرمت‌گذاری بدان‌ها را وانهد.

کرامت انسان، نمودی تابناک از ماهیت خدایی روح انسان است که وی را خلیفه و جانشین خداوند در زمین کرده و پاک‌ترین مخلوقات هستی را وادار به سجده در برابر مقام والای او ساخته است:

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

هنگامی که کار آن را به پایان رساندم و در او از روح خود دمیدم همگی برای او سجده کنید»^(۳۷)

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

به یاد بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد»^(۳۸)

این آیات بر سیاق آیه زیر است:


«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ

ما امانت(عقل و تکلیف) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم آن‌ها از حمل آن سربر تافتند و از آن هراسیدند، اما انسان آن را بر دوش کشید»^(۲۹)

پس انسان چون امانت‌داری است که باید امانت خویش را طبق اراده امانت‌گذار حفظ نموده بدو بازگرداند که همان نیروی عقل و نفس ناطقه اوست و بر این اساس همه شئون وجودی انسان از جمله زندگی او بر مبنای مسئولیت نهاده شده است. بنابراین کرامت انسان امری است که به دلیل حیات عقلانی وی بدو رسیده و حیات عقلانی او هم چون امانتی در دستش است که باید آن گونه که خالق هستی خواسته از آن استفاده کند و نمی‌تواند آن را بیهوده نابود کند و این گوهر درخشان هستی در ذات انسان است که خداوند می‌فرماید:

«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ

و(یاد آور) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم، برای آدم سجده کنند پس همه فرشتگان سجده کردند، جز ابلیس»^(۳۰)

هیچ‌کس در هر آیین و مسلکی که باشد حق ندارد خود را بکشد؛ روح و زندگی انسان امانتی است از ناحیه خداوند که نباید به آن تجاوز کرد و حریم آن را شکست. حق حیات آنقدر ارجمند است که اگر انسانی با پیشینه بلند جهان و ایمان به آن تجاوز کرده، درصدد خودکشی برآید به دوزخ ره می‌سپارد. 

با این توضیحات روشن می‌شود که کرامت انسان در دو مرتبه متصور است: کرامت ذاتی انسان که نهفته در حیات شعوری و عقلانی اوست و امری ذاتی و فعلی اوست و اکتسابی نمی‌باشد. چنین کرامتی نسبت به تمام نسل بشر

فراگیر بوده و خود مبنای اثبات حقوق اساسی انسان به طور کلی می‌باشد. کرامت عارضی انسان که برای مؤمنین و نیکوکاران در اثر انتخاب شایسته و هدایت به دست انبیای الهی فراهم می‌گردد؛ انسان مؤمن علاوه بر کرامت ذاتی واجد کرامت والای اکتسابی نیز هست که علاوه بر حقوق اساسی انسانی وی را از حقوق ایمانی و اخوت اسلامی نیز بهره‌مند می‌گرداند؛ بنابراین کرامت عارضی و اکتسابی، اختصاص به برخی از انسان‌ها دارد. آن چه که در این گفتار مبنای مباحث آینده است همان مرتبه فراگیر از کرامت است که کرامت ذاتی انسانی بوده و مربوط به حیات شعوری و عقلانی اوست نه حیات ایمانی و اخلاقی وی.

گفتار دوم: آثار حرمت و کرامت ذاتی انسان

آثار حرمت و کرامت ذاتی انسان را می‌توان در دو مورد خلاصه کرد:

- حق حیات عقلانی و ضرورت حفظ آن
- حق آزادی و ضرورت حفظ عزت نفسانی



حق حیات نخستین حقی که سایر حقوق بدان آغاز گشته و موضوعیت می‌باید. حیات حق و وظیفه برای همگان است. نعمتی که خداوند به انسان بخشیده و تنها او می‌تواند در آن تصرف کند. این مفهوم کلی را می‌توان با توجه به رهنمودهای وحیانی یافت:

«مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

بدین سبب بر بنی اسرائیل چنین حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق قصاص و یا بی‌آن که فساد و فتنه‌ای در روی زمین کند به قتل رساند مثل آن باشد که همه مردم را کشته و هر کس آن را حیات بخشد (از مرگ نجات دهد) مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده است»^(۳۱)

این آیه حرمت‌گذاری به جان دیگران را به طور فراگیر لازم می‌داند و تنها دو مورد قصاص و فساد در زمین را مجوزی برای بی‌حرمتی جان انسان می‌شمرد. که هیچ یک شامل حال مخالفان مذهبی و کلاً دینی نمی‌شود. چه آنکه مخالفان عقیدتی محض، نه جان کسی را تحدید کرده و نه با صرف عقیده باطنی خویش فساد فراگیری در زمین پدید آورده‌اند.

«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

و نفسی را که خداوند حرام کرده نکشید مگر به حق»^(۳۲)

«وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

و آنان هستند که کسی را شریک خداوند یکتا نمی‌خوانند و نفس محترمی را که او حرام کرده به قتل نمی‌رسانند مگر به حق»^(۳۳)

جان انسان‌ها همیشه نزد خداوند محترم و حفظ و حراست آن واجب شناخته شده و به دلیل اهمیت آن، در کنار توحید قرار داده شده است؛ پس اصل بر این است که آن باید حفظ شود، مگر آنکه حقانیتی از جانب خداوند، نفی هستی کسی را اقتضاء کند. حال باید دید آیا حقیقتی، نیستی مخالفان مذهبی و بلکه مخالفان عقیدتی صرف را می‌طلبد؟ مسلماً با توجه به مباحث گذشته دست‌کم وجود دلیلی بر استثنای مخالفان عقیدتی، بالاخص مذهبی، از اصل حرمت جان انسان‌ها مورد شک و تردید قرار می‌گیرد و دوباره باید به فراگیری حکم کلی این حرمت، نسبت به مخالفان مذهبی نظر داد. کشتن خود یا دیگران از اساس، مورد نفرت خداوند بوده، چنانکه در آغاز خلقت انسان، حتی فرشتگان هم خونریزی در میان آن‌ها را کاری زشت قلمداد می‌کردند.

«أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

(ملآنکه گفتند: آیا می‌خواهی کسانی را بگماری که در روی زمین فساد کنند و خون‌ها

بریزند»^(۳۴)

اگر این سخن فرشتگان اصلاً صحیح نبود، خداوند آن را نمی‌پذیرفت و در رد نکوهیده بودن آن سخنی می‌فرمود؛ پذیرش تلویحی او نشان می‌دهد که اعتقاد فرشتگان در مورد ناپسندی این عمل به جا بوده است. در محدوده‌های خاص‌تر، قتل فرزندان به دست پدران نیز از هر کیش یا آیینی که باشد ممنوع شمرده شده است. برخی از اقوام در روزگار جاهلیت فرزندان خود را می‌کشتند؛ این کار در اثر انگیزه‌های گوناگونی بود چنانکه گاه دختران خود را از ترس اسارتشان به دست دشمن و یا گرسنگی و قحطی می‌کشتند و گاه آنان را پیش پای بتان قربانی می‌کردند که همه این‌ها مورد نهی پروردگار واقع شده است:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ»

و فرزندانان را از ترس ناداری به قتل نرسانید که ما رازق شما و آن‌ها هستیم»^(۳۵)

«قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»

و البته آن‌ها که فرزندان خود را از روی نادانی کشتند، زیان کارند»^(۳۶)

بنابراین عقیده، مجوزی برای عدم حرمت جان افراد نیست تا گفته شود که فرزند کافر به دلیل کفر

تبعی وی مستحق مرگ است چه بدست کافر یا غیر آن و همه این‌ها دلیل بر لزوم حرمت‌گذاری به جان انسان‌ها به طور فراگیر است. در همین راستا خودکشی نیز نزد خداوند به طور فراگیر نهی شده است. هیچ‌کس در هر آیین و مسلکی که باشد حق ندارد خود را بکشد؛ روح و زندگی انسان امانتی است از ناحیه خداوند که نباید به آن تجاوز کرد و حریم آن را شکست. حق حیات آنقدر ارجمند است که اگر انسانی با پیشینه بلند جهان و ایمان به آن تجاوز کرده، درصدد خودکشی برآید به دوزخ ره می‌سپارد؛ چنان که آورده‌اند روزی پیامبر گرامی اسلام^(ص) درباره کسی فرمود: سرانجام این فرد در انجام کارهای خیر و حضور در صحنه‌های مبارزه و جهاد برجسته بود؛ اما سرانجام در یکی از جبهه‌ها مجروح گشت و برای رهایی از درد دست به خودکشی زد.^(۳۷)

تبعی وی مستحق مرگ است چه بدست کافر یا غیر آن و همه این‌ها دلیل بر لزوم حرمت‌گذاری به جان انسان‌ها به طور فراگیر است. در همین راستا خودکشی نیز نزد خداوند به طور فراگیر نهی شده است.

از همین جا می‌توان دریافت که نگرش ما به آیات و روایات در راستای وجوب حفظ نفس و وجوب احترام به آزادی خود و دیگری و حرمت استعباد و به بردگی انداختن خود یا دیگری و همچنین قبح و عدم مشروعیت به ذلت انداختن خود یا دیگری برگرفته از سرشت و آفرینش انسان است که مشترک بین همه انسان‌ها می‌باشد؛ ولی در عین حال آیات و روایات زیادی به این مطلب دلالت دارند که از آن جمله برخی موارد نقل شد و نیز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»



و خودتان را نکشید، خداوند نسبت شما مهربان است»^(۳۸)

«وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^(۳۹)

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

هر کس عمداً مؤمنی را بکشد کیفرش دوزخ است که جاودانه در آن بماند و خداوند بر او غضب می‌کند و او را از رحمتش دور می‌سازد و عذاب عظیم برای او آماده ساخته است»^(۴۰)

«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

و نفسی را که خدا حرام گردانیده جز به حق مکشید»^(۴۱)

لزوم رعایت عزت نفس و حرمت و شأن انسان‌ها نسبت به یکدیگر در جامعه بشری مورد تأکید قرار گرفته است.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

ای مردم همانا ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را به شکل اقوام و قبایلی در آوردیم تا با یکدیگر انس و آشنایی بیابید»^(۴۲)

بنابراین هیچ دسته‌ای حق چیرگی و سلطه بر شأن و کرامت دیگری را نداشته و نمی‌تواند سایر افراد جامعه را به ذلت و خواری کشانده و آنان را برده خود کند بلکه همگی ملزم به رعایت حقوق فردی و اجتماعی هم در جامعه هستند، حال از هر کیش و مسلکی که باشند و روشن است که تقوا و پالایش روحی باعث عزت معنوی انسان نزد خداوند می‌شود نه اینکه حق سلطه او را بر آبرو و کرامت انسانی سایر انسان‌ها پدید آورد. عزت و کرامت ایمانی مؤمنان از دیدگاه اسلام هرگز این حق را که آنان بتوانند کرامت ذاتی و انسانی بشر را نادیده گرفته و خود یا دیگران را به ذلت و بردگی بکشانند پدید نمی‌آورد بلکه فقط کرامت معنوی او را نزد خداوند ثابت می‌کند^(۴۳) کرامتی که انسان کافر آن را با کفر خود مخدوش کرده است و لذا عزم وی بر خوار کردن خویش و انجام کارهایی که موجب ذلت نفس گردد نمی‌تواند آثاری زیان‌بارتر از کفر او برای وی در پی داشته باشد. در جایی که آزادی عقیده وی در مخالفت با اسلام محترم شده است، به طریق اولی برخورد و رفتار نادرست وی باعث نادیده گرفتن کرامت ذاتی خویش نخواهد شد.

اما در عین حال کرامت و شأن انسانی اجازه را به فرد مؤمن نمی‌دهد که کافر را بر خلاف میل او خوار و ذلیل کند همان‌گونه که کرامت معنوی از اقدام او در راستای تحقیر و ذلیل کردن خویش می‌شود. موقعیتی که کفر، الحاد و شرک برای شخصیت انسان ایجاد می‌کند اگر چه به تنهایی باعث نفی حقوق اساسی وی نگشته و اصل حیات نیز آزادی وی را به خطر می‌اندازد ولی با توجه به اینکه چنین اعمالی، عزت نفسانی را هتک کرده و روح انسان را به ذلت می‌کشاند دیگر کرامت ذاتی انسان نمی‌تواند تا بدان حد امتداد

یابد که ارزش عزت نفسانی و جلوگیری از ذلیل و خوار کردن کافر را هم موجب شود؛ به بیان دیگر در صورت اختیار کافر و تصمیم خود وی بر عملی که موجب خوار و ذلیل شدن خودش می‌شود کرامت ذاتی انسان به تنهایی نمی‌تواند مسلمانان را بر آن دارد که وی را از چنین کاری منع کند چه آنکه کافر با کفر خویش آن را از این حیث خدشه‌دار کرده است و لذا علامه حلی قول به تنجیس کافر را در همین راستا توجیه می‌کند.

«ولأن إذلال الكافر أمر مطلوب، والتنجيس طريق صالح»^(۴۴)

و البته باید دانست، اذلال کافر تنها در راستای کفر وی می‌تواند مطلوبیت داشته باشد یعنی باید این امر منتهی به بد جلوه دادن عقاید کفرآلود شود والا مثلاً کافر ذمی از همان حقوق شهروندی که یک مسلمان دارد برخوردار می‌شود و تحقیر وی در انظار دیگران و به سخره و استهزا گرفتن او نزد دیگران نمی‌تواند هیچ توجیه شرعی و اخلاقی داشته باشد بلکه تبلیغ منفی علیه اسلام است اما انسان مؤمن حتی به اختیار خود حق خوار کردن خویش را ندارد و در صورت تصمیم به انجام چنین کاری دیگران باید او را منع کنند، در این راستا توجه به برخی روایات حائز اهمیت است:

در جوامع حدیثی اهل سنت بابتی در خصوص سخت‌گیری بر کسی که خودکشی کرده و حتی اعتقاد به

خروج او از اسلام وجود دارد.^(۴۵)

هر کس با ادای شهادتین مسلماً مال و جان‌ش مورد احترام بوده، از حقوق اخوت اسلامی بهره‌مند می‌گردد، حال با اظهار مخالفت با مذهب حق، شک می‌کند که آیا چنین کسی از احترام مذکور و حقوق مشارالیه بی‌بهره می‌گردد یا خیر؟ استصحاب می‌گوید او همچنین از این مزایا بهره‌مند خواهد بود. ﷺ



حرمات خودکشی و نابود ساختن

حیات نفسی خود حتی با فرض تحقق

شرایط سخت و اضطراری نیز باقی است

و اضطرار به خودکشی در شرایط مذکور

معنا ندارد، هرچند اگر فرد مضطر در اثر

عدم خودکشی به دست فرد اکراه‌کننده شکنجه شود تا بمیرد یا در اثر تشنگی یا غیر آن با شرایط سخت بمیرد، و این نظر حق و مشهور فقهای شیعه است بر خلاف شهید ثانی و فاضل هندی.^(۴۶)

حتی یک انسان در صورتی که به دلیلی از دلایل شرعی خود موضوع و مجرای حق الهی بوده و عمل حرامی را که موجب حد قتل یا قصاص است به جا آورد حق ندارد خود اقدام به نابود کردن حق حیات خود کند بلکه باید توبه کند و یا نزد حاکم شرع رفته و اقرار کند و محکوم شود و حکم اجرا شود.^(۴۷)

حق آزادی و حریت به اجماع فقها از اموری است که کسی نمی‌تواند بر آن مصالحه کند و هیچ انسان مسلمان و آزاده‌ای این حق را ندارد که بر بندگی کشیدن خود یا دیگری مصالحه کند.^(۴۸) شرط چنین چیزی به عنوان شرط مخالف کتاب و سنت محسوب می‌شود^(۴۹) و حتی اعتبار برخی از روایات بر اساس مخالفت با جایگاه حق آزادی و نادیده گرفتن آن و تجویز استرقاق حر رد می‌شود.^(۵۰)

گذشته از اینکه اذلال نفس و به خواری کشاندن آن برای مسلمانان از محرّمات است^(۵۱) و بارزترین شکل آن به بردگی و بندگی کشاندن خود و یا دیگری است.



گفتار سوم: ملازمه کرامت ذاتی و حقوقی اساسی انسانی با قاعده مدارا

با اثبات کرامت ذاتی انسان و آثار فقهی آن در دو حوزه حق حیات و حق آزادی و عزت نفس، می‌توان به طور منطقی دو ضرورت مدارا و مخالفان مذهبی را به عنوان بک قاعده کلی ثابت دانست و آن را می‌توان در قالب‌های استدلالی زیر ارائه نمود:

الف. قتل، مصداق و مظهر کامل و بارز خشونت بوده، حرمت آن به حرمت ایجاد نقص در جان و هستی خویش یا دیگران اشاره دارد، زیرا این قاعده مفهومی وسیع داشته هرگونه خشونت را که آسیبی به هستی انسان وارد کند ممنوع می‌شمارد؛ به این ترتیب هرگونه خشونت با مخالفان مذهبی و تعرض نسبت به جان آن‌ها ممنوع است.

ب. حق حیات برای مخالفان مذهبی و مخالفان عقیدتی نوعی مبنا و اساس برای حقوقی دیگر نظیر آزادی عقیده است زیرا وقتی حیات کسی با وجود مخالفت عقیدتی وی محترم باشد این امر خود به مفهوم آزادی وی در عقیده‌اش است و انسان زنده، بدون عقیده نیست و آزادی عقیده یکی از مبانی مهم مدارا با مخالفان مذهبی است.

ج. آثار کرامت ذاتی انسان دربرگیرنده ابعاد شخصیتی وی نیز بوده و حق آزادی و عزت نفس را به شرحی که گذشت برای وی به ارمغان می‌آورد و این آثار شرعی، نتیجه‌ای جز احترام به هموعان بالاخص مخالفان مذهبی که هم‌کیش هم محسوب می‌شوند ندارد، زیرا که احترام و عزت نفس هرکس به رعایت حقوق انسانی و شهروندی وی بستگی داشته و جز با مدارا و رفق با او و نفی کلیه مظاهر خشونت در تعامل با وی میسر نمی‌گردد.

د. وقتی گفته می‌شود که انسانی حق حیات، حق آزادی بیان و عقیده توأم با احترام دارد این به معنای پذیرش جایگاه اجتماعی اوست که لزوماً هرگونه مدارا با وی را مشروع و جایز می‌کند؛ بنابراین تمامی حقوق اجتماعی و مالی او ثابت خواهد و هرگونه استثنایی نیاز به دلیل خاصی دارد و این همان مفاد قاعده کلی فقهی مدارا است که به طریق اولی شامل مخالفان مذهبی است.

مبحث چهارم: مدارای بین مذاهب اسلامی از دیدگاه اصول علمی

چنانچه نتوان با استناد به آیات و روایات، به نتیجه خاص در مورد رفتار با مخالفان مذهبی رسید و همچنان در عرصه دلایل، دچار حیرت و تردید بود، نوبت به اصول عملی می‌رسد؛ یعنی باید دید عقل و وحی چه راه حلی برای رفع این حیرت و تردید برای انسان مکلف نشان می‌دهد. این دو از سه دریچه براءت، احتیاط و استصحاب مدارا به لزوم مدارای با مخالفان مذهبی در مرتبه نخست و حتی در مرتبه دوم آن رهنمود می‌سازند. برای توضیح این مطلب ابتدا به اصل براءت توجه شده، صورت مختلف آن در موضوع مدارای بین مذاهب بررسی می‌شود. جریان براءت، از تکلیف مورد تردید در این بحث بر شناخت تکلیف مشکوک متوقف است؛ آیا مدارا تکلیف‌آور است یا عدم مدارا و خشونت؟ اگر مدارا تکلیف‌آور باشد، پس براءت از تکلیف نفی آن را ثابت

می‌کند و خشونت با مخالفت مذهبی توجیه می‌شود، ولی اگر خشونت تکلیف‌آور باشد، مدارا موجه و لازم می‌شود. در پاسخ به این سؤال باید بین مراتب مدارا تفکیک کرد: در مرتبه نخست که مدارا یعنی احترام به جان و مال دیگران، خشونت تکلیف است زیرا فرد موافق مذهب حق را به مبارزه و جهاد با مخالفان مذهبی مکلف می‌کند در حالی که مدارا در این مرتبه صرفاً عدم جهاد و عدم مبارزه با مخالفان مذهبی است پس اصل برائت اقتضا می‌کند که در صورت شک در نوع رفتار با مخالفان مذهبی با آنان مدارا کرد و به مال و جان ایشان تعرضی نکرد اما در مراتب بعدی، تکلیف و یا حق خاصی به نفع مخالف مذهبی بر گردن موافقان مذهب حق افتاده و به اجابت این حقوق یا تکلیف به نفع مخالفان ملزم خواهد بود، بنابراین اصل برائت در مورد شک، نافی این الزامات بر عهده موافقان مذهب حق خواهد بود.

به عنوان مثال حقوق اخوت اسلامی در مرتبه چهارم از احکام مداراتی، تکالیفی را بر دوش موافقان مذهب حق به نفع مخالفان مذهبی ثابت می‌کند که در بستر شک، اصل برائت اقتضای نفی آنان را از عهده موافقان خواهد برداشت.

به همین دلیل مدارا در مرتبه شدیدتر این - که با موالات و تولی همراه است - تکلیف‌آور بوده،

همه انسان‌ها مکلف به حفظ حقوق اولیه خود و دیگران هستند و هرگونه تعرض به ساحت این حقوق و به هلاکت رساندن یا به ذلت یا بردگی کشاندن خود یا دیگری حرام است و همین امر به معنای وجوب مدارا و پرهیز از هرگونه خشونت که سرانجامی جز هلاکت یا ذلت خود یا مخالف ندارد، در اسلام است. ﴿۱۳۹﴾



نوعی تابعیت موافق از مخالف مذهبی را به دنبال دارد که در جای خود توضیح داده شده است و روی همین اساس اصل برائت در مورد آن مرتبه نیز نافی مدارا - که تکلیف به همراه دارد - خواهد بود. به این ترتیب اصل برائت، مقتضی

اثبات مدارا با مخالفان مذهبی در مرتبه نخست آن و عدم مدارا در مراتب بالاتر است؛ اما اصل استصحاب در این موضوع جاری است؛ زیرا از سه جهت می‌توان حالت سابقه‌ای که مورد یقین است تصور نمود و بر اساس آن حالت، وضعیت آینده را نیز در نظر گرفت:

استصحاب عدم تکلیف به خشونت در قالب قتل مخالف یا مصادره اموال او و...

همان‌گونه که گفته شد: مدارا در مرتبه نخست آن صرفاً عدم خشونت است و خشونت نوعی تکلیف به مبارزه و قتل و جهاد است و مورد موافق مذهبی پیش از وجود مخالفان به این امر تکلیفی نبود و با پدید آمدن مخالفان بحث می‌شود که آیا تکلیف در مورد آنان بر دوش موافقان مذهب حق هست یا خیر؟ استصحاب می‌گوید که همان‌گونه که قبلاً چنین نبود و در حال حاضر و آینده نیز چنین نیست.

استصحاب عدم جواز قتل ناشی از قاعده حرمت نفس انسان‌ها

همان‌گونه که گفته شد جان تمام انسان‌ها محترم است، حال شک می‌شود که آیا پدیدار شدن حالات



مخالفت‌های عقیدتی بالاخص مذهبی باعث از بین رفتن این احترام در خصوص جان مخالفان مذهبی است؟
استصحاب بقا حرمت جان ایشان می‌گوید: خیر.

استصحاب حالت بعد از ادای شهادتین و قبل از اظهار مخالفت مذهبی

هر کس با ادای شهادتین مسلماً مال و جانش مورد احترام بوده، از حقوق اخوت اسلامی بهره‌مند می‌گردد، حال با اظهار مخالفت با مذهب حق، شک می‌کند که آیا چنین کسی از احترام مذکور و حقوق مشارالیه بی‌بهره می‌گردد یا خیر؟ استصحاب می‌گوید او همچنین از این مزایا بهره‌مند خواهد بود.^(۵۲)

نتیجه گیری

با توجه با مطالب گذشته، نتایج فقهی زیر قابل استنباط است:
پذیرش ظاهری دو اصل توحید و نبوت برای بهره‌مندی هر شخصی از حقوق اخوت اسلامی کافی است، هر چند که عدم اعتقاد قلبی فرد مذکور ثابت و محرز نباشد.
اعتقاد به کلیت وحدانیت الهی و نبوت رسول گرامی (ص) در انصاف الهی فرد وصف اسلام و مسلمان بودن کافی است و آگاهی و اعتقاد به مسائل فرعی پیرامون این دو عنصر کلی هیچ تأثیری در این زمینه ندارد.
لوازم عقاید مذهبی هر فرد، جزء عقاید مذهبی به شمار نمی‌آید. معیار در ترتیب آثار فقهی و حقوقی، تنها عقاید صریح افراد است، نه لوازم منطقی یا عقلی آن عقاید.
هر انسانی پیش از کرامت اکتسابی پس از اعتقاد به عقاید متکامل و میانی اسلام، دارای کرامت ذاتی انسانیت است که وی را از دو حق حیات و آزادی بهره‌مند می‌گرداند.
همه انسان‌ها مکلف به حفظ حقوق اولیه خود و دیگران هستند و هرگونه تعرض به ساحت این حقوق و به هلاکت رساندن یا به ذلت یا بردگی کشاندن خود یا دیگری حرام است و همین امر به معنای وجوب مدارا و پرهیز از هرگونه خشونت که سرانجامی جز هلاکت یا ذلت خود یا مخالف ندارد، در اسلام است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن تیمیّه، الرد علی البکری، مکتبه الغرباء، چاپ اول، مدینه منوره
۴. ابن تیمیّه، کتاب الایمان، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا
۵. ابن تیمیّه، مجموع الرسائل و المسائل، مصر، مطبعه محمد علی صبیح
۶. ابن تیمیّه، مجموع الفتاوی، دارالقلم، چاپ اول بیروت، ۱۴۰۷ ق
۷. ابن حجر، فتح الباری، دارالمعرفه، چاپ دوم، بیروت
۸. ابن حزم، اندلسی، المحلی، دارالفکر، بیروت
۹. ابن عابدین، حاشیه رد المختار، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق
۱۰. ابن فهد حلی، المذهب البارح، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول، قم
۱۱. ابن کثیر، تفسیر قرآن العظیم، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق، بیروت

١٢. احمد عبدالدائم، ارضاء جسم الانسان ضمن التعامل القانوني، ونشورات الحبلى، چاپ اول، ١٩٩٩ م
١٣. امام خميني، المكاسب المحرمه، مؤسسه اسماعيليان، چاپ سوم، ١٤١٠ ق
١٤. امام خميني، كتاب الطهاره، مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٠ ق
١٥. الامين، سيدمحسن، كشف الارتياح، مكتبه الحرمين، قم
١٦. بحر العلوم، سيدمحمد، بلغه الفقيه، كتبه الصادق^(ع)، ١٤٠٣، تهران
١٧. بخارى، صحيح، دارالفكر، ١٤٠١ ق، بيروت
١٨. حر عاملي، وسايل الشيعه، دار احياء التراث العربي، بيروت
١٩. الخطاب الرعيني، محمد، مواهب الجليل، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٦ ق، بيروت
٢٠. حكيم، سيدمحسن، مستمسك العروه، مكتبه المرعشي، ١٤٠٤ ق
٢١. خويي، سيدابوالقاسم، مصباح الفقاهه، مكتبه الداوري، چاپ اول
٢٢. دسوقي، شمس الدين، حاشيه الدسوقي، دار احياء الكتب العربيه
٢٣. دمشقي، شيخ جمال الدين، تاريخ الجهميه و المعتزله، مؤسسه الرساله، چاپ سوم، بيروت، ١٩٨٥ م
٢٤. ذهبي، شمس الدين، سير اعلام النبلاء، مؤسسه الرساله، چاپ نهم، ١٤١٣ ق
٢٥. رشيد رضا، المنار، دارالفكر، چاپ دوم، بيروت
٢٦. سفيان ثوري، تفسير الثوري، دارالكتب العلميه، چاپ اولف ١٤٠٣ ق
٢٧. السقاف، حسن، صحيح شرح عقيدته الطحاويه، دارالامام النووي، چاپ اول، ١٤١٦ ق، اردن
٢٨. سيد حسيني، سيدصادق، مدارى بين مذاهب، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٣ ش، چاپ اول، قم
٢٩. سيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، دارالمعرفه، چاپ اول، ١٣٦٥ ق
٣٠. شاطبي، ابواسحاق، الاعتصام، المكتبه التجاريه الكبرى، مصر
٣١. شافعي، الام، دارالفكر، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق
٣٢. شرييني، محمد، معنى المحتاج، دار احياء التراث العربي، بيروت
٣٣. الشرواني و العبادي، حواشي الشرواني، دار احيا التراث العربي، ١٣٧٧ ق
٣٤. شوكانى. ف محمد، نيل الاطوار، دارالجليل، بيروت
٣٥. شوكانى، محمد، فتح القدير، عالم الكتب
٣٦. صفدى، الوافي بالوفيات، دار احيا التراث، ١٤٢٠ ق
٣٧. طبرسي، ابن جرير، جامع البيان عن تاويل القرآن، دارالفكر، ١٤١٥ ق
٣٨. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان، دار احياء التراث، بيروت
٣٩. عاملي، الانتصار، دار السيره، چاپ اول، ١٤٢٢ ق، بيروت
٤٠. علامه حلي ف منتهى المطلب، آل البيت، چاپ اول
٤١. علامه حليف تذكره الفقهاء، مؤسسه آل البيت لاحيا التراث، چاپ اول، ١٤١٤ ق
٤٢. علامه مجلسي، بحارالانوار، الوفاء، چاپ دوم، بيروت، ١٤٠٣ ف
٤٣. غزالي، ابوحامد، فيصل التفرقه بين الاسلام و الزندقه، دارالفكر، چاپ اول، بيروت، ١٩٩٣ م
٤٤. فاضل هندي، كشف اللثام، مؤسسه نشر اسلامي جامعه مدرسين، چاپ اول، ١٤١٦ ق
٤٥. فخر رازي، التفسيرالكبير، دار احياء التراث العربي، چاپ سوم، بيروت
٤٦. قرطبي، محمد، الجامع لاحكام القران، دار الشعب، چاپ دوم، قاهره، ١٣٧٢ ق
٤٧. كليتي، دار الكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ١٣٨٨ ق
٤٨. كوراني عاملي، علي، الوهايبه والتوحيد
٤٩. مامقاني، عبدالله، مقياس الهدايه فى علم الدرايه، آل البيت لاحيا التراث، چاپ اول، ١٤١١ ق
٥٠. المباركفوري، تحفه الحوزي فى شرح الترمذي، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٠ ق
٥١. محقق سبزواري، ذخيره المعاد، مؤسسه آل البيت، چاپ سنگي
٥٢. محقق كركي، رسائل كركي، مكتبه المرعشي، چاپ اول، ١٤٠٩ ق
٥٣. منذرالفضل، التصرف القانوني فى اعضاء البشريه، دارالثقافه، چاپ اول، ٢٠٠٣ م، اردن
٥٤. نجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، دارالكتب، چاپ سوم، ١٣٦٧ ق
٥٥. واحدي نيشابوري، اسباب نزول الآيات، مؤسسه الحلبي، ١٣٨٨ ق، قاهره



پی‌نوشت:

۱. کشف‌الغمه، ج ۱، ص ۲۳۶
۲. کنز‌العمال، چاپ حیدرآباد، ج ۱۲، حدیث‌های شماره ۱۲۵۴ و ۱۲۵۵، ص ۶۳
۳. بحار‌الأنوار، ج ۳۹، ص ۳۱۳
۴. - محمد انصاری قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ۱۶، ص ۳۴۸؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۹-۱۰، ص ۲۰۷
۵. - محقق کرکی، رسائل کرکی، ج ۳، ص ۱۷۲
۶. - محقق سبزواری، ذخیره‌المعاد، ج ۱، ص ۱۵۲
۷. - فاضل‌هندی، کشف‌الثام، ج ۱، ص ۴۱۰؛ بحر‌العلوم، سید محمد، بلغه‌الفقیه، ج ۴، ص ۱۸۴
۸. - نجفی، محمد حسن، جواهر‌الکلام، ج ۶، ص ۵۹؛ فیکون‌الاسلام حینئذ عباره عن اظهار‌الشهادتین و التلبس بشعار المسلمین و ان کان باطنه و اعتقاده فاسدا و هو المسمى بالمنافق؛ حکیم، سید محسن، مستمسک‌العروه، ج ۲، ص ۱۲۳؛ امام خمینی، کتاب‌الطهاره، ج ۳، ص ۳۴۳
۹. - خوئی، سید ابوالقاسم، کتاب‌الطهاره، ج ۳، ص ۲۳۳؛ همو، مصباح‌الفقاهه، ج ۳، ص ۳۵۵
۱۰. - شافعی، الام، ج ۶، ص ۱۷۹؛ همو، ج ۷، ص ۳۱۰؛ ابن حزم اندلسی، المحلی، ج ۱۱، ص ۲۱۶؛ شوکانی، نیل‌الاوطار، ج ۹، ص ۸۹؛ المبارکفوری، تحفه‌الاحوذی فی شرح‌الترمذی، ج ۷، ص ۲۹۰؛ همو، ج ۹، ص ۵۳
۱۱. - سفیان‌ثوری، تفسیر‌الثوری، ص ۲۷۹؛ طبری، ابن جریر، جامع‌البیان، ج ۲۶، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ واحدی نیشابوری، اسباب‌التزول‌الآیات، ص ۲۶۵؛ قرطبی، الجامع‌الاحکام‌القرآن، ج ۲، ص ۱۳۴؛ همان، ج ۶، ص ۲۳۶؛ همان، ج ۹، ص ۱۷۶؛ همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۴۸؛ ابن کثیر، تفسیر‌القرآن‌العظیم، ج ۴، ص ۲۳۳؛ سیوطی، جلال‌الدین، الدر‌المنثور، ج ۶، ص ۹۹؛ شوکانی، فتح‌القدير، ج ۵، ص ۶۷
۱۲. - صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶؛ رجال‌احدیث‌منقول‌از‌سوی‌بخاری‌مورد‌توثیق‌اهل‌سنت‌است و احادیث‌مندرج‌در‌آن‌را‌تمامی‌فقه‌های‌اهل‌سنت‌معتبر‌دانسته‌و‌تلقی‌به‌قبول‌کرده‌اند‌و‌لذا‌از‌ذکر‌اسناد‌این‌روایات‌پرخیز‌می‌شود.
۱۳. - کلینی، اصول‌کافی، ج ۲، ص ۲۹؛ باب‌ان‌الاسلام‌یحقن‌به‌الدم، ج ۴؛ ابن‌حدیث‌معتبر‌است‌و‌رجال‌او‌مؤثق‌می‌باشند(محمد‌بن‌یحیی‌عن‌علی‌بن‌محمد‌عن‌علی‌بن‌حکم‌عن‌سفیان‌بن‌سعد)
۱۴. - صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۱
۱۵. - جهت توضیحات بیشتر رک: سیدحسینی، سیدصادق، مدارای‌بین‌مذاهب، ص ۱۴۳ و ۱۸۲ و ۱۹۴ و ۲۰۳
۱۶. الخصال، ص ۱۳۶، ج ۱
۱۷. اصول‌کافی، ج ۴، ص ۱۰۰
۱۸. ابن تیمیه، مجموعه‌الرسائل‌و‌المسائل، ج ۲، ص ۳۰۲، شیخ‌جمال‌الدین‌مشقی، تاریخ‌الجهیمیه‌و‌المعتزله، ص ۳۵. وی می‌گوید نباید کلام یک عالم را با کلام یک معصوم یا نبی یکسان گرفته و مانند کلمات معصومان به موشکافی و تحلیل لوازم آن در فقه پرداخت.
۱۹. ابن تیمیه، همان، ص ۳۸۵-۳۷۵؛ ابو اسحاق شیرازی نیز دقیقاً همین بیان را به عنوان استدلال بر بی اعتباری لوازم مذهب در فقه به کار برده است و معتقد است قول هر فرد شامل نصوص او می‌شود یعنی آنچه را که به زبان آورده و صریحاً بیان کرده است. (رک: جمال‌الدین‌دمشقی، همان، ص ۳۴)
۲۰. ابن تیمیه، الرد علی‌الکبری، ص ۲۵۷ و ۲۵۶ و نیز ابن تیمیه، کتاب‌الایمان، ص ۲۰۵.
۲۱. ابوالحسن اشعری، الاصول‌الخمسه، ص ۳۹.
۲۲. ابن تیمیه می‌گوید: دیدگاه مشهور در بین احمد بن حنبل و سایر پیشوایان اهل سنت تکفیر جهیمیه است. زیرا ایشان به صراحت اخبار نبوی را نقض و رد می‌کنند و به این ترتیب به اصل نبوت خدشه وارد می‌کنند. رک: مجموعه‌الرسائل، ص ۳۴۴.
۲۳. شاطبی، الاعتصام، ج ۲-۱، ص ۴۳۶.
۲۴. رک: بحث اصل امامت و نیز رک: مامقانی، مقیاس‌الهدایه، ج ۱، ص ۵۰؛ امام خمینی، کتاب‌الطهاره، ج ۳، ص ۳۳۹.
۲۵. رک: بحث لوازم مذهبی؛ و نیز رک: فخر رازی، التفسیر‌الکبیر، ج ۲، ص ۵۲؛ رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۱۸۰.
۲۶. قرآن کریم، سوره اسراء، آیه ۷۰
۲۷. قرآن کریم، سوره حجر، آیه ۲۹ و سوره ص، آیه ۷۲
۲۸. بقره، آیه ۳۰.
۲۹. احزاب، آیه ۷۲.

۳۰. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۳۴ و سوره اسراء، آیه ۶۱ و سوره کهف، آیه ۵۰، سوره طه، آیه ۱۱۶
۳۱. مائده، آیه ۳۲.
۳۲. انعام، آیه ۱۵۱ و سوره اسراء، آیه ۳۳
۳۳. فرقان، آیه ۶۸
۳۴. بقره، آیه ۳۰
۳۵. اسراء، آیه ۳۱
۳۶. انعام، آیه ۱۴۰
۳۷. علامه مجلسی، بهار الانوار، ج ۲۰، باب ۱۲، ص ۹۸، روایت ۲۸
۳۸. نساء، آیه ۲۹
۳۹. بقره، آیه ۱۹۵
۴۰. نساء، آیه ۹۳
۴۱. انعام، آیه ۱۵۱
۴۲. حجرات، آیه ۱۳
۴۳. برای توضیحات بیشتر، ر.م، هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی های اساسی، ص ۸۵ و ۱۰۴، احمد عبدالدائم، اعضاء جسم الانسان ضمن التعال القانونی، ص ۲۷، حسنی عوده زعال، التصريف غير المشروع بالاعضاء البشريه، ص ۳۷۱، مقاله شخصیت انسان در قران، نوشته محمود شلتوت، همان ص ۶۲۱، مقاله "كرامت انسانی، نوشته سید ابوالفضل موسوی زنجانی، همان ص ۴۳۷؛ مقاله مساوات انسانی نوشته سید قطب
۴۴. علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۲۶، و نیز ر.ک همان منبع ج ۲، ص ۹۷۲ و ۹۸۷، همسو، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۳، "جواز ایجار مسلم نفسه للذمی"، جزائری، سید عبدالله، التحفه السینه، ص ۵۸ و ۵۹، امام خمینی، المکاسب الحرمه، ج ۱، ص ۲۶۱
۴۵. بیهقی، السنن الکبری، کتاب الجنایات، باب التغلیظ علی من قتل نفسه، ج ۸، ص ۲۳
۴۶. عالمه نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۵۴، روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق، ج ۲۶، ص ۳۴
۴۷. وجوب مخفی نگاه داشتن گناه و توبه و عدم یاس از رحمت خدا در تمام کتب فقهی و اخلاقی شیعه مطرح است و نیز ر.ک الرعین الحطاب، مواهب الجلیل، ج ۴، ص ۵۵۵ از کتب فقهی اهل سنت
۴۸. علامه حلی، قواعد الحکام، ج ۲، ص ۱۷۲، همو، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۷۸، همان ص ۱۹۲، فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۱۰۴، محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۵، ص ۴۰۸
۴۹. ابن فهد حلی، المذهب البارع، ج ۳، ص ۳۲۷
۵۰. همان منبع، ج ۴، ص ۱۰۳.
۵۱. علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۷۸، همو، تذکره الفقهاء، ج ۵، ص ۲۸۸
۵۲. سید حسینی، سید صادق، مداری بین مذاهب، ص ۵۷۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

