

الگوی رفتاری فطانت (هوشیاری) و تغافل (چشم پوشی) در سبک زندگی اجتماعی

اردوان ارژنگ*

چکیده

طراحی الگو برای تحقق عملی تئوری‌ها که خود در قالب پارادایم‌ها شکل می‌گیرند، بخشی از سبک زندگی است. انگاره الگوی رفتاری «بناء التعایش علی الفطنة و التغافل» که قابلیت قاعده فقهی شدن را نیز دارد و در این نوشتار طبق روش متداول بزرگان بنا نهاده شده است. کوششی در این راستا است. این انگاره به استناد روایاتی معتبر و صریح و به پشتوانه مؤیدات فراوان که در برابر مدلول آن دلالت تنبیهی دارند، برپیش فرض تعامل دوسویه فقه و سبک زندگی استوار است. الگوی مورد نظر، بیانگر وجوه مهمی از سبک زندگی است. مدعا این است که این الگو، مقوم سبک زندگی اسلامی در بعد اجتماعی است و بخش قابل توجهی از هم‌زیستی در سطوح مختلف، جز به تغافل درباره برخی امور و البته هوشیاری در پاره‌ای امور دیگر حاصل نمی‌شود. این جستار، این الگو را طراحی کرده و به این نتیجه رسیده است که موضوع این الگو به اعتبار غرض، صلاح تعایش و تعاشر و به اعتبار طریق وصول این غایت، تغافل و فطنة است. عمق تعاشر نیز در سه بعد انسانی، اهل کتاب و مذهبی دیده شده است. این الگو با آموزه‌های دینی دیگر که گاه خود نیز الگوهایی قابل توجه در ذیل سبک زندگی هستند. همچون ارشاد جاهل، امر به معروف و نهی از منکر، اصل دعوت، جهاد ابتدایی، نجاست کفار، هیچ‌گونه تعارض یا تراحم واقعی ندارد. نوع تحقیق، بنیادی و روش آن توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: سبک زندگی اسلامی، الگو، تعایش، تغافل، فطنة، ارشاد جاهل، امر به معروف و نهی از منکر، دعوت، جهاد ابتدایی.

* دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

مقدمه

سبک زندگی اسلامی در شکل‌گیری تمدن اسلامی نقش به‌سزایی دارد. برای نیل به سبک زندگی اسلامی که روابط انسان‌ها را در سطوح متعدد، مبتنی بر تعالی دنیوی و اخروی شکل دهد، در کنار راهبردهای کلی، نیازمند الگوهای رفتاری هستیم که قابل تحقق، مؤثر و البته هماهنگ و سازوار با نظریه‌ها، پارادایم‌ها و سایر آموزه‌ها - که گاه خود در قالب الگوها هستند - باشند. الگوی «بناء التعایش علی الفطنة والتغافل» در این نوشته، در همین جهت طرح شده است و حاوی مضامین اخلاقی، مصلحت‌سنجی‌های نوعی، غایت‌مندی برای جهت‌دادن به حیات بشر، در قالب آن چه به سبک زندگی نامبردار است، می‌باشد. دین اسلام، در قالب فقه بر نظام معرفتی معقول و خردپذیر، مبتنا دارد و حامل برنامه سبک زندگی است؛ یعنی فقه اسلامی بازتاب ایده‌های دین درباره چگونگی زیستن در این جهان است. به دیگر سخن، فقه می‌تواند موجب و بازآفرین الگوها و قواعدی برای زندگی باشد. هرچند که ممکن است انتظار این امر از مجموعه ابواب فقهی موجود، نامحصّل باشد، اما دستگاه و نظام معرفتی فقهت، در طراحی سبک زندگی، با ویژگی متأصل در هدف و آرمان و البته منعطف در روش، قدرت و توانایی فراوانی در این زمینه دارد.

گفتنی است تاکنون در مورد مفاد روایات مستند این الگو، فقط بحث‌های پراکنده‌ای شده است. این الگومبتنی بر این گزاره است که همه چیز به شیوه «زدر ترازو و زور در بازو» سامان نمی‌یابد و ایجاد و حفظ تعایش اصلی در زندگی بایسته است و از لوازم تعایش - که همانا زیستن توأم با آرامش در کنار یکدیگر است - فطانت و هوشیاری در برخی مسائل و تغافل در پاره‌ای امور دیگر است. این سخن رانه بر پایه حدس و گمان، که بر مدار روش فقهت و تأمل فقهی بیان می‌کنیم. تبیین و تفصیل این اجمال، متفرع بر این سؤال اساسی است که مستندات این الگو که ذیل سبک زندگی است، چیست و چگونه بر مدعا دلالت دارند؟ در راه تبیین این الگو، پرسش‌های دیگری رخ می‌نماید: اینکه متعلق تغافل چیست (اعتقادی، اخلاقی یا فقهی)؟ شرایط جریان آن در روابط انسان‌ها چیست؟ این الگو با آموزه‌های دینی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر و قاعده لزوم ارشاد جاهل و نیز با اصل دعوت در اسلام و جهاد ابتدایی؛ همچنین با قانون‌گرایی چه نسبتی دارد؟

در این نوشتار بر پایه منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش‌ها هستیم؛ چراکه این پاسخ‌ها همانا تأسیس، طراحی و تدوین این الگوی رفتاری است. تدوین این الگوی رفتاری، کمک می‌کند تا در عرصه نظر باور به بایستگی التزام به این الگو، باور به لزوم اجرای آن و نیز به رفع تعارض بدوی و ظاهری این الگو با سایر آموزه‌های دینی و فقهی،

ایجاد شود. در عرصه عمل نیز به ایجاد وحدت و هم‌گرایی در جامعه اسلامی و انسجام ملی خواهد انجامید و این دو به آرامش و امنیت روانی آحاد جامعه کمک خواهد کرد.

۱) مفاهیم

یک) سبک زندگی؛ چیستی و مؤلفه‌ها

درباره سبک زندگی تعریف‌های مختلفی بیان شده است (فعال ۱۳۹۷، ۴۷-۹۴). از آن جا که بنا است الگوی رفتاری مورد نظر ما که ذیل سبک زندگی قرار می‌گیرد، منبعث از دین اسلام باشد، به چند تعریف از سبک زندگی با نگاه دینی - اسلامی، بسنده می‌کنیم:

سبک زندگی مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری کم‌ویش پایدار برای نیل به هدف است که از بینش‌های دینی و ارزش‌های الهی متأثر بوده، به صورت عینی و در متن زندگی تجلی می‌یابد (فعال ۱۳۹۷، ۱۳۲).

در تعریف دیگری آمده است که «سبک زندگی اسلامی از به هم پیوستن الگوهای رفتاری مبتنی بر بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی، در حوزه‌های مختلف زندگی، شکل می‌گیرد.» (مشکاتی ۱۳۹۲، ۸۷). دیگری در تعریف کلی از سبک زندگی می‌گوید:

سبک زندگی شیوه کم‌ویش ثابت و پایدار افراد، گروه‌ها و جوامع برای پی‌گیری اهداف و حل مشکلات خود است (کاویانی ۱۳۹۶، ۵۳).

برخی با عبارات دیگری در توصیف سبک زندگی بر این باورند که الگوی هم‌گرا (کلیت تامی) یا مجموعه منظمی است از رفتارهای درونی و برونی، وضع‌های اجتماعی و دارایی‌ها که فرد یا گروه بر مبنای پاره‌ای از تمایلات و ترجیح‌ها (سلیقه‌ها) در تعامل با شرایط محیطی خود، ابداع یا انتخاب می‌کند (مهدوی‌کنی ۱۳۹۰، ۷۸). برخی دیگر سبک زندگی را نظام‌واره و سیستم خاص زندگی می‌دانند که به فرد، خانواده یا جامعه، با هویت ویژه اختصاص دارد (شریفی ۱۳۹۸، ۲۷). سرانجام در تعریف سبک زندگی آمده است که پاسخ رسمی جامعه به سئوالات افراد درباره چگونه زیستن از طریق کنش‌ها و رویه‌های مرجح است (شرف‌الدین ۱۳۹۲).

دو) الگوی رفتاری و رفتار

از آنجا که «الگو» (الگوی رفتاری) یکی از عناصر و مؤلفه‌های اصلی تعریف سبک و شاید مهم‌ترین آن باشد، باید به توصیفی به نسبت جامع از این اصطلاح (دست‌کم به عنوان پیش فرض) دست یافت؛ چراکه براساس هریک از تعریف‌های گفته شده، یکی از مؤلفه‌های تعریف سبک

زندگی، «الگوی رفتاری» است. گفتنی است که سبک زندگی ناظر به الگوهای رفتاری است، نه صرف رفتار. موضوع سبک زندگی اسلامی، الگوهای رفتاری با رویکرد دینی - اسلامی است.

در صورتی که افراد جامعه‌ای، به صورت مداوم و مکرر شیوه رفتاری خاصی بسازند یا بر اساس آن عمل کنند، یک الگوی رفتاری پدید آمده است (فعال ۱۳۹۷، ۱۹۳). طبق نظر برخی سبک‌شناسان، الگوهای رفتاری عام‌اند. هر کدام از الگوها و مدل رفتاری می‌تواند عمل‌ها و کردارهای فراوانی را دربرگیرد. به بیان دیگر الگوی رفتاری قواعد عام رفتارند، اما شیوه رفتاری به نحوه اجرا و پیاده کردن الگوی رفتاری اطلاق می‌شود؛ البته باید بین این الگو و آن رفتارها ارتباط معنا دار باشد. هر الگویی ناظر به یک دسته رفتارهای خاص است و هر عمل خاصی تحت پوشش الگوی خاص قرار می‌گیرد (فعال ۱۳۹۷، ۱۳۹). پس عمومیت و فراگیر بودن الگوی رفتاری نسبت به رفتار، امری است که جملگی به آن معتقدند. از سوی دیگر معلوم می‌شود هر الگو، اقتضای رفتارهای خاص (ونه هر رفتاری) را دارد و هر رفتاری هم از دل هر الگویی بیرون نمی‌آید. گویی اصل سنخیت، هر چند نه به معنای دقیق فلسفی، بلکه مبتنی بر نوعی اقتضا، بر رابطه الگوی رفتاری و خود رفتار حاکم است.

افزودنی است که همه الگوها در یک سطح نیستند، بلکه الگوها بر اساس عمومیت و میزان پیروی از آن و نیز میزان ضمانت اجتماعی و همچنین ارزش اجتماعی، دارای سطح بندی مختلف‌اند؛ چنان‌که به لحاظ گونه‌شناسی، یا دینی‌اند یا قومی یا عرفی (فعال ۱۳۹۷، ۱۹۹)؛ البته باید گفت حصر چه در ناحیه سطوح و چه در بخش گونه‌ها، حصر عقلی نیست، هر چند ممکن است حصری عقلایی و استقرایی تلقی شود.

سه) فقه

بنا بر گزارش واژه‌شناسان، فقه از بُن «فقه» گرفته شده و به معنای فهم و درک (ابن فارس ۱۴۰۴، ۴، ۴۴۲) البته از نوع درک عمیق (غیر سطحی) و تیزفهمی است (ابن منظور ۱۴۱۴ ق، ۱۳، ۵۵۲). به لحاظ دانش‌واژه (معنای اصطلاحی) فقه، گاه به خود علم به احکام (علم به شریعت) گفته می‌شود (شهید اول ۱۴۱۹، ۱، ۴۰؛ شهید ثانی ۱۳۸۷، ۳۲) و گاهی به علم استنباط احکام و زمانی به خود احکام به دست آمده (علی منصور ۱۳۹۰ ق، ۱۳۹) و گزاره‌های حاصل از منابع خاص فقه اطلاق می‌شود.

۲) نسبت فقه و سبک زندگی

یکی از منابع مهم استخراج هنجارهای سبک زندگی، دین است. «اسلام، سبک‌های زندگی خود را در قالب نظام معرفتی گسترده‌ای به نام فقه انعکاس داده است؛ یعنی فقه اسلامی ترجمه

همه ایده‌هایی است که اسلام درخصوص چگونگی زیستن در این جهان دارد» (شرف‌الدین ۱۳۹۲). طبق نظریه‌ی صاحب‌نظران، علم فقه از مؤثرترین علوم در سبک زندگی است (شعبانی موثقی ۱۳۹۲، ۷۵). پاره‌ای از سبک‌نویسان به تفصیل بیشتری این ارتباط را پژوهیده‌اند. ایشان ارتباط فقه و سبک زندگی را (نه ذیل یکی از نسب اربعه) بلکه فقط در قالب تأثیر متقابل دیده‌اند (فعالی ۱۳۹۷، ۲۸۹). اینان براین باورند که فقه حداقل در هشت جهت بر سبک زندگی تأثیر دارد. ۱. الگودهی: این تأثیر به‌گونه‌ای است که می‌توان الگوهای رفتاری اجتماعی را ذیل فقه الاجتماع آورد (فعالی ۱۳۹۷، ۲۸۹). طبق اذعان برخی «الگوسازی فقه در راستای تکمیل الگوهای رفتاری مورد نیاز سبک زندگی است» (مشکاتی ۱۳۹۲، ۸۷). ۲. مبناسازی: برای نمونه نوع نگاه مراحل رشد، می‌تواند نگاه طراحان سبک‌های زندگی را درگگون سازد. ۳. ساحت‌های وجود انسان: فقه در تعامل با سبک زندگی ابعاد وجودی انسان را تنظیم می‌کند؛ مثلاً بخشی از احکام اجتماعی فقه که ناظر به بُعد اجتماعی انسان است، بالتبع مورد توجه سبک زندگی خواهد بود و سایر ابعاد وجود انسان. ۴. هدف‌گذاری: فقه درصدد است محوریت اخلاق، اجرا و تثبیت عدالت، ابزار و مقدمه دیدن دنیا (نسبت به آخرت) و اولویت داشتن فضایل اخلاقی را در جامعه به جریان اندازد تا اصلاح و تهذیب بهتر صورت گیرد.

سبک زندگی با سرمشق قرار دادن اهداف پیش‌گفته، ضمن هم‌سوئی با دانش فقه، قادر خواهد بود که زمینه رشد معنوی آدمی را فراهم سازد یا این‌که حفظ سلامت جسمی و روحی، سلامت روابط اجتماعی و نیز سلامت و تعالی معنوی بشر هدف فقه است که می‌تواند و باید بر سبک زندگی اثرگذار باشد. ۵. تأثیرگذاری برخی قواعد فقهی عام و خاص بر سبک زندگی (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۰-۲۹۱؛ شعبانی موثقی ۱۳۹۲، ۷۵)؛ یعنی این قواعد می‌توانند مقتضی برخی وجوه ایجابی و سلبی سبک زندگی در قالب الگوها یا رافع و مانع آنها باشند؛ مثلاً طراحی و اجرای الگوها نباید موجب ضرر و حرج شوند (عطایی نظری و اسلامی ۱۳۹۷، ۹)؛ چراکه قاعده لاضرر و نیز قاعده لاجرح یا قاعده تکلیف به قدر وسع، حاکم بر این الگوها بوده و حدود و ثغور برخی الگوها را که می‌تواند شامل چندین رفتار باشد تنظیم می‌کند (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۰-۲۹۱). ۶. فرضیه‌سازی و قداست بخشی، تأثیر دیگری است که فقه بر سبک زندگی دارد؛ چراکه احکام فقهی از متون مقدس گرفته شده است. ورود این احکام به سبک زندگی، به آن قدسیت و قداست می‌بخشد و همین موجب استمرار، نهادینه شدن و درونی شدن الگوهای تجویزی می‌شود. ۷. تأثیر در ارائه عرصه‌های جدید و طرح مسائل مستحدثه. ۸. لزوم ابتنای روش استخراج الگوها بر سبک فقه جواهری (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۱، شعبانی موثقی ۱۳۹۲، ۷۵). فقه جواهری، به معنای استقصای ادله معتبر، عدم جمود بر لفظ در عین تعبد به نصوص، به‌کارگیری قواعد صحیح اصولی و در نظر گرفتن اقتضائات زمان و مکان است.

از سوی دیگر سبک زندگی نیز تأثیراتی بر فقه دارد، مانند این که پیش نیاز فقه است، هم پیش نیاز تصدیقی و هم پیش نیاز تصویری؛ مثلاً اطلاع فقیه از الگوی غذایی، ورزشی، زیبایی یا الگوی فراغتی به وی در استنباط بهتر کمک می‌کند. همچنین ممکن است عناوین ثانوی برای الگوها یافت شود که احکام جدیدی را در پی خواهد داشت. افزون بر این عملیاتی کردن و اجرای برخی احکام فقه یا شیوه کاربست آنها خدمت دیگری است که سبک زندگی به فقه می‌کند (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۲-۲۹۵). به تعبیر سبک پژوهان «علم سبک زندگی، نوعی دانش فرافقه است که رسالت خویش را بعد از فقه آغاز می‌کند. پایان فقه، آغاز سبک زندگی است. رسالت اصلی سبک زندگی، تحقق بخشیدن به تلاش‌های فقیه در متن زندگی است» (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۳). همچنین دانش سبک می‌تواند در آموزش فقه به فقیه کمک کند. طرح پرسش‌های جدید، خدمت دیگری است که دانش سبک زندگی به علم فقه می‌کند؛ چراکه سبک‌شناس موقعیت‌های زندگی را رصد می‌کند. این رصدها پرسش‌هایی را تولید می‌کند که پاسخ آنها را فقه و فقیه تهیه می‌کند (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۳). به عبارت دیگر گاه سبک زندگی است که به فقه الگومی دهد و فقه با تأصل در هدف و انعطاف در روش پاسخ می‌دهد و فربه می‌شود. افزون بر این خدمات، سبک زندگی با تأثیرگذاری بر فقه، می‌تواند به ایجاد فقه تخصصی و فقه سبک زندگی منجر شود (فعالی ۱۳۹۷، ۲۹۴).

۳) مستندات

مهم‌ترین مستند این الگو، روایت زیر است:

محمد بن علی، امام باقر علیه السلام مصلحت امر دنیا را در تمام ابعادش در دو عبارت، جمع کرد و فرمود: مصلحت همزیستی سالم و معاشرت مردم همانند پیمانه‌ای است که دوسوم آن هوشیاری و یک سوم آن تغافل است (مجلسی ۱۴۰۴، ۷۵، ۲۴۱؛ ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴، ۳۵۹؛ حلوانی ۱۴۰۸، ۱۰۰).

این روایت در تحف و بحار این گونه وارد شده است: «صَلَّاحُ حَالِ التَّعَايُشِ وَالتَّعَاشِرِ مِلْءُ مِکْيَالٍ ثَلَاثًا فَطَنَةٌ وَثُلُثُهُ تَعَاْفُلٌ». این روایت در کتاب‌های بالا به صورت مرسل آمده است. ارسال روایات منقول به جهت سستی یا دست نیافتن صاحب کتاب به اسناد آن نبوده است، بلکه به تصریح وی برای تخفیف در حجم کتاب تحف العقول بوده است و برای خود او شبهه‌ای در وجود و صحت اسناد روایات وجود نداشته است (ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴، ۴). حلوانی که تقریباً معاصر ابن شعبه حرانی یا با فاصله اندکی از وی می‌زیسته است نیز حذف اسناد این روایت (اکثر روایات کتاب خویش) را از سر اختصار و آگاهانه عنوان کرده است (حلوانی ۱۴۰۸، ۹).

۱. وقد جمع محمد بن علی علیه السلام صَلَّاحَ شَأْنِ الدُّنْيَا بِحَذَا رِهَا فِي كَلِمَتَيْنِ، فَقَالَ: صَلَّاحُ شَأْنِ التَّعَايُشِ وَالتَّعَاشِرِ مِثْلَ مِکْيَالٍ، ثَلَاثًا فَطَنَةٌ وَثُلُثُهُ تَعَاْفُلٌ.

ذیل روایت دیگری نیز مشابهتی با روایت بالا دارد: «وَأَعْلَمُ أَنَّ رَأْسَ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُدَارَاةُ النَّاسِ وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يُعَاشِرُ بِالْمَعْرُوفِ مَنْ لَا بُدَّ مِنْ مُعَاشَرَتِهِ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ إِلَى الْخَلَّاصِ مِنْهُ سَبِيلًا فَإِنِّي وَجَدْتُ جَمِيعَ مَا يَتَعَايَشُ بِهِ النَّاسُ وَبِهِ يَتَعَاشَرُونَ مِلَّةَ مَكِّيَالٍ ثُلُثَاهُ اسْتِحْسَانٌ وَثُلُثُهُ تَغَافُلٌ» (ابن بابویه ۱۴۱۳، ۴، ۳۸۷). در این روایت، واژه استحسان به جای فطنه آمده است. ظاهراً مراد روایت، حمل امور و افعال بر خوبی و صحت است و آنجا که نتوان بر خوبی حمل کرد، شایسته است به تغافل، گذر شود.

جاحظ بعد از نقل چند روایت و همچنین روایت امام باقر علیه السلام که در بالا گفته شد، می‌گوید روایات اخیر را چند راوی ذکر کرده‌اند: «ابراهیم بن داحه، از محمد بن ابی عمیر» و همچنین «صالح بن علی الأفقم از محمد بن ابی عمیر» و تأکید می‌کند که اینان از مشایخ امامیه بوده‌اند و ابن ابی عمیر بزرگ‌ترین آنها است (جاحظ ۱۴۲۳، ۱، ۸۸). اعتماد به سند این روایت در گرو توثیق «صالح بن علی الأفقم» و «ابراهیم بن داحه» است؛ البته مراد جاحظ مشخص نیست که آیا روایت از هردو شخص نقل شده یا از یکی از این دو طریق.

خراز رازی (م ۴۰۰ ه. ق)، صاحب کتاب کفایة الاثر، روایت را با ذکر سند به امام سجاد علیه السلام رسانده و این‌گونه نقل می‌کند:

... عن عثمان بن خالد، عن ابيه، قال: مرض علي بن الحسين عليه السلام مرضه الذي توفي فيه، فجمع اولاده محمد، والحسن وعبدالله وعمر وزيد الحسين واوصى الى ابنته محمد وكناه الباقر... وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ إِنَّ صَلَاحَ الدُّنْيَا بِحَذْفِهَا فِي كَلِمَتَيْنِ إِصْلَاحُ شَأْنِ الْمَعَاشِ مِلَّةُ مَكِّيَالٍ ثُلُثَاهُ فِطْنَةٌ وَثُلُثُهُ تَغَافُلٌ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَتَغَافَلُ إِلَّا عَنِ شَيْءٍ قَدْ عَرَفَهُ فَفَطِنٌ (خراز رازی ۱۴۰۱، ۲۴۰).

در نگاه نجاشی، جناب خراز رازی، فردی ثقه، مورد اعتماد، فقیه و دارای وجاهت و شأن در بین اصحاب امامیه است (نجاشی ۱۳۶۵، ۲۸۶).

با توجه به کثرت نقل روایت از محدثان متعدد به‌ویژه ابن بابویه (با اندکی اختلاف) و محتوای متعالی آن و همچنین آوردن سلسله روایت از سوی خراز رازی در نقل خود، به نظر نمی‌رسد ضعفی متوجه این روایت باشد. گفتنی است روایت مذکور به دلیل اینکه مرتبط با موضوعات و عناوین رایج فقهی نبوده است، با اقبال بزرگان فقهت روبرو نشده است که البته لطمه‌ای به قوت روایت نمی‌زند.

۴) دلالت روایات

یک) واژگان

برای کشف دلالت و ثمرات روایت مذکور، بایسته است در الفاظ آن، نیک نگریسته شود:

الف) «تعایش»: از بُن «عی ش» و از باب تفاعل است. این باب ناظر به مشارکت در فعل است، به گونه ای که طرفین در کسوت فاعل باشند. واژه شناسان می گویند: عیش، اخص از حیات است؛ چراکه حیات برای حیوان (بالمعنی الاعم)، قابل تصور است (راغب ۱۴۱۲، ۵۹۶)، اما عیش، مختص انسان است و بعد از حیات و حصول اختیار، عارض و حادث می شود (مصطفوی ۱۳۶۰، ۸، ۲۷۷) و آن امری است شامل خوراک، پوشاک، مسکن، شغل، خواب و هر آنچه که برای ادامه حیات، لازم است (طریحی ۱۳۷۵، ۴، ۱۴۴؛ ابن منظور ۱۴۱۴، ۶، ۳۲۲). در معنای تعایش (مصدر)، همزیستی مشترک مردم بدون در نظر گرفتن دین و مذهب آمده است؛ تعبیر امروزی «التَّعَيشِ السَّلْمِيِّ» به معنای زندگی و همزیستی مسالمت آمیز بین دولت های دارای نظام های سیاسی مخالف است (مهیار ۱۳۸۹، ۲۳۸).

ب) «تعاشر»: مصدر از بُن «ع ش ر» و به معنای مصاحبت (طریحی ۱۳۷۵، ۳، ۴۰۴)، دوستی و آمیخته شدن است (ابن منظور ۱۴۱۴، ۴، ۳۷۴). مشتقات آن مانند عَشْرَة (ده و نماد کمال عدد است) و عشیره (اقارب بستگان که به کمک هم متکثر می شوند) به گونه ای است که مفهوم تقریب و کمال در مصاحبت را افاده می کند (راغب ۱۴۱۲، ص ۵۶۷)؛ مثلاً معشر المسلمین (جماعت مسلمانان) و معاشر الناس (جماعت مردم) بدان معناست که جماعتی گرد امر واحدی جمع شوند (ابن منظور ۱۴۱۴، ۴، ۳۷۴).

ج) «فِطْنَة»: از ریشه «ف ط ن» است که تاء نوعیت گرفته و به معنای فهم است؛ فهمی که در مقابل «غباوة» است (ابن منظور ۱۴۱۴، ۱۳، ۳۲۴). غباوة مصدر، از بُن «غ بی» و به معنای مخفی ماندن چیزی از مقابل چشم است (ابن منظور ۱۴۱۴، ۱۵، ۱۱۴). بنابراین «فِطْنَة» واجد دو معنای مهم است؛ یکی اصل هوشیاری به اعتبار ریشه لفظ و دوم چگونگی هوشیاری به دلیل تاء نوعیت.

د) «تغافل»: از ریشه «غ ف ل» به معنای سهوانسانی به علت کمبود هوشیاری و مواظبت است (راغب ۱۴۱۲، ۶۰۹) و در باب تفاعل به معنای غفلتی عامدانه و آگاهانه است (فراهیدی ۱۴۱۰، ۴، ۴۲۰).

۵) حداقل های تعایش نیک

تعایش، حداقل هایی دارد که می توان آنها در اخبار مختلف یافت. از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

پنج خصلت است که فقدان هر یک از آنها موجب نقصان عیش، زوال عقل و نگرانی قلب است: صحت بدن، امنیت، وسعت رزق، انیس موافق (همسر و فرزندان)، دوست صالح و پنجم آسایش و آرامش که در بردارنده همه اینها است (ابن بابویه ۱۳۶۲، ۱، ۲۸۴).

۱. خمس خصال، مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَنْزَلْ نَاقِصَ الْغَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ مَشْغُولَ الْقَلْبِ: أَوْلَاهَا صِحَّةُ الْبَدَنِ وَالنَّائِبَةُ الْأَمْنِ وَالثَّلَاثَةُ السَّعَةُ فِي الرِّزْقِ وَالرَّابِعَةُ الْأَيْسُ الْمُوَافِقُ. فَلْتُ وَمَا الْأَيْسُ الْمُوَافِقُ؟ قَالَ الزُّوجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْوَلَدُ الصَّالِحُ وَالْخَلِيطُ الصَّالِحُ وَالْخَامِسَةُ وَهِيَ تَجَمُّعُ هَذِهِ الْخِصَالِ الدَّعَاةِ.

نکته قابل توجه در اینجا تفکیک انیس و خلیط (کسی که با دیگری روابط اجتماعی دارد) است. گویی روایت، عمق تعایش و تعاشر را پیش فرض طبیعی روابط انسانی می‌داند. همچنین تعبیر «صالح» را می‌توان به دو صورت معنا کرد: یکی در مقابل متخاصم و دیگری در مقابل فاجر که هر دو تعبیر ناظر به تحقق تعایش و تعاشر نیک و همچنین حداقل‌های آن است؛ یعنی حداقل این است که در اختلاط و روابط انسان‌ها، صلح و آشتی حاکم باشد و متعالی‌ترین است که خلیط در این اختلاط، مزین به اعمال صالح باشد.

با توجه به معنای تعایش (دوسویه بودن آن بین انسان‌ها و مفهوم اجتماعی آن) می‌توان مصونیت بدن، امنیت (همه‌جانبه)، گشودگی راه‌های کثرت رزق و همچنین شرایط مناسب تشکیل خانواده و اختلاط و معاشرت سالم را از لوازم حداقلی تعایش مطلوب یک جامعه دانست. همچنین استظهار این نکته از روایت، خالی از قوت نیست که غایت تعایش و همچنین تعاشر بین انسان به حدی است که حداقل، عقل را از زوال و قلب را از اضطراب بازدارد و همچنین حداکثر دنیوی آن حالتی است که آخرت در مقابل دنیا، فدا و رها نشود (اعلی، ۱۶ و ۱۷).

۶ نسبت الگوی ابتدای تعاشر بر فطنه و تغافل با دیگرآموزه‌ها (الگوها)

الگویی که قرار است از یک دین جامع (اسلام) و یک آیین منجسم (فقه) اخذ شود، نمی‌توان و نباید با سایر آموزه‌ها و الگوهای متخذ از همان دین و آیین، ناسازگاری داشته باشد؛ به ویژه اگر در نظر آوریم که قرار نیست این الگوهای ذیل سبک زندگی، فقط در حد نوشتن‌ها و الفاظ باشد، بلکه قرار است در عرصه عمل مکلفان و شهروندان بروز و نمود پیدا کند. از سوی دیگر طبیعی است هرگونه تلاش برای تغییر در دیگرانی که به امر خاصی معتقد، وابسته یا دل‌بسته باشند، موجب مقاومت، دلزدگی و دوری خواهد شد، مگر این‌که با ظرافت و هوشیاری (فطنه) خاصی انجام پذیرد. گویی لازمه قواعدی که ناظر به تغییر در رفتار و عقاید یا متضمن حساسیت به عقاید و رفتارهایشان است، موجد ظن ناسازواری با تعایش و تغافل است. برخی اصول، آموزه‌ها و الگوها در ظاهر با تعایش، تعاشر و تغافل، متعارض یا متزاحم جلوه می‌کنند. برای بیان چگونگی این ناسازواری، که در بندهای بعد، به گونه‌ای تفصیلی بررسی می‌شوند، ذکر یک مقدمه لازم است. آن پیش‌دانسته، این است که تعایش و تعاشر می‌تواند با ابعاد مختلف دارای عمق مختلف باشد: الف) عقیدتی: اگر دو انسان، عقیده مشترک داشته باشند، بی‌شک تعایش و تعاشرشان، عمیق‌تر خواهد شد؛ ب) عملی: اگر دو انسان هم عقیده، عملکردشان نیز مانند عقایدشان، مشترک و پسند همدیگر باشد، تعایش و تعاشر عمیق‌تری از حالت پیشین، خواهند داشت؛ ج) اگر نه عقیده و نه عمل افراد، قابل تغییر و همچنین قابل تحمل نباشد، تغافل، وجیه‌ترین راه برای حفظ حداقل‌های تعایش خواهد بود.

یک) نسبت الگو با قاعده «ارشاد جاهل»

مفاد اجمالی قاعده ارشاد جاهل این است که بر شخص آگاه و دانا لازم است که انسان ناآگاه در مسائل دینی را راهنمایی کند. بر پایه این قاعده، واجب است که فرد جاهل در عقاید، معارف الهی و احکام شرعی راهنمایی شود. در حکم و جوب ارشاد در جهل به موضوعات (جهل موضوعی)، هم داستانی وجود ندارد، حتی در برخی موارد رأی به حرمت آن است؛ اما در جوب ارشاد در جهل به حکم (جهل حکمی)، هم گرایشی فقیهان پرنسب است (عراقی ۱۴۱۵، ۱۳). این قاعده، مستند به ادله اجتهادی یعنی آیات، روایات و نیز اجماع است (مصطفوی ۱۴۲۱، ۳۴). اما چرایی عدم تنافی تغافل مورد نظر با مضمون قاعده ارشاد جاهل این است که تعایش و تعاشر مورد نظر، هیچ‌گاه به زندگی حداقلی محدود نشده، بلکه در بعد دنیوی به حد رضایت متعارف و در بعد معنوی و اخروی به مرزهای تعالی کمال آفرین می‌رسد. بنابراین فارغ از هرفارقی، می‌توان گفت که جهل و رضایت به نادانی، با کمال و حقیقت انسانی، سازواری ندارد.

به نظر می‌رسد که آیه دال بر «عدم استواء عالم و جاهل» (زمر، ۹)، ناظر به علمی است که انسان را متوجه رحمت پروردگار و حیات اخروی می‌کند و لاجرم موجب عمق نگرش به تعایش می‌شود؛ بنابراین هر جا که طبق شرایط، رسیدن به غایت ارشاد جاهل بالمعنی الاعم (تعالی بخشیدن به درجات فکری جاهل و تعمیق نگرش وی به معاش و حیات) ممکن باشد، «بناء التعایش»، نه تغافل، بلکه فطنه را پیش رو می‌نهد و در صورتی که شرایط تحقق این غرض متعالی نباشد، برای تزلزل نیافتن در حداقل‌های تعایش و تعاشر انسان‌ها، تغافل نسبت به جهل دیگران را تجویز می‌کند.

دست یافتن به نسبت «بناء التعایش» با ارشاد جاهل، در گرو فهم گستره این دو است. قاعده ارشاد جاهل، ناظر به تعلیم حکم و اعلام به شخصی است که جهل، ویژگی اصلی او است و از همین رو است که این قاعده، عمومیت ندارد. مدلول قاعده ارشاد جاهل، اخص از اندیشه «بناء التعایش» است؛ چراکه به دلیل وجوب تبلیغ شریعت برای استمرار آن تا ابد، ارشاد جاهل درباره مجهولات حکمی الهی، و همچنین لزوم اتمام حجت بر جاهل، واجب است (انصاری ۱۴۱۵، ۱، ۷۶؛ موسوی خویی ۱۴۱۷، ۱، ۱۲۲) و در مجهولات موضوعی فقط آن چه به جان، مال و آبروی مردم صدمه می‌زند، واجب و در سایر موارد، لازم نیست (انصاری ۱۴۱۵، ۱، ۷۶؛ موسوی خویی ۱۴۱۷، ۱، ۱۲۲)؛ زیرا اصل بر برائت است و حتی برخی وجوب ارشاد جاهل را در صورت ایذای مؤمن یا ایجاد عسر و حرج بر نمی‌تابند (موسوی خویی ۱۴۱۰ الف، ۲، ۳۳۳).

از سوی دیگر قاعده ارشاد جاهل، از قواعد غیرمأثور و مربوط به فروع شریعت است؛ در مقابل «بناء التعایش»، مأثور و ناظر به موضوعی کلان‌تر، اساسی و بنیادی‌تر است. با توجه به

اینکه لازمه امکان عمل به فروع دین (تحقق دین) وجود بستری از تعایش و معیشت برای عمل به آنها است، می‌توان گفت در موارد اندکی که بین دو تراحم یا تعارض باشد، انگاره «بناء التعایش»، مقدم بر قاعده ارشاد جاهل است.

گفتنی است دانش‌وران علم اصول، می‌توانند با یافتن راهی برای تخصیص یا امکان اجرای ضابطه «حکومت» تعارضات بدوی را برطرف کنند. بر همین پایه می‌توان قاعده ارشاد جاهل را تخصیصی بر اصل تغافل یا حاکم بر آن دانست؛ چراکه اصل بر تغافل است مگر در ارشاد جاهل در برخی احکام (و نه ارشاد در مصادیق و موضوعات). تبیین و صورت‌بندی رفع تعارض این دو، در قالب «حکومت» چنین است که قاعده ارشاد جاهل را حاکم (حکومت به نحو تضییق) بر اصل تغافل بدانیم؛ یعنی قاعده ارشاد جاهل، دایره و محدوده اصل تغافل را محدود و مضیق می‌کند. این خود موجد خوانشی از اجرای رویکرد «بناء التعایش» با لحاظ طریقت فطنة است.

دو نسبت الگو با «اصل دعوت»

پس از بعث هر پیامبر، نخستین بایسته دینی وی، دعوت به دین خود است. در اعن رسمی دین اسلام از سوی پیامبر ﷺ نیز اصل دعوت، از مهم‌ترین رفتارهای سیاسی پیامبر ﷺ تلقی می‌شود که حاکی از لزوم و تأثیر این مهم است. حال این پرسش رخ می‌نماید که با پذیرش تغافل مبتنی بر الگوی تعایش، وضعیت اصل دعوت و لزوم آن چه می‌شود؟

در پاسخ می‌توان گفت که این دو یک هدف دارند؛ چراکه فلسفه دعوت این است که تعایش و معاشر انسانی از سطح معاش مادی و رفع نیازهای سطوح پایین، به سطح امور معنوی و دینی ارتقا یافته و رابطه به حد اخوت برسد؛ از همین رو می‌توان اصل دعوت به اسلام را محدود به عدم لطمه به مرزهای حداقل‌های تعایش دانست؛ یعنی به گونه‌ای نیست که نافی غرض شارع از دعوت یا ناسازوار با امنیت اجتماعی. که لازمه بهره‌مندی حداقلی از تعایش است. باشد؛ زیرا دعوت پیامبر اسلام ﷺ نیز از این قاعده مستثنا نبوده است. این دعوت، در برهه‌ای مخفیانه بود و محل امنیت نبود و پس از آن تقابل توحید و کفر، موضوع دعوت بود و تفاوت جدی با دیگر مصادیق دعوت (دعوت به اسلام، به مذهب و...) داشته است؛ بنابراین نسبت اصل دعوت و تعایش را می‌توان به این شرح تبیین کرد:

الف) مقتضای این الگو، بایستگی تعایش مسلمانان با عموم مردم (فارغ از دین و مذهب) است. لازمه این تعایش، تغافل هوشیارانه درباره بسیاری از امور از جمله دین دیگران است که این امر مؤید روایی نیز دارد. امام صادق علیه السلام به یکی از اصحاب فرمود: «از دین مردم تفتیش مکن؛

۱. حکومت، به معنای ناظر بودن یک دلیل بر دلیل دیگر به منظور تفسیر آن است؛ چه دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را تفسیر کند، چه متعلق آن را (صدر ۱۴۰۵، ۴، ۲۲۴).

چراکه در آن صورت بدون دوست خواهی شد.»^۱ (کلینی ۱۴۲۹، ۴، ۷۱۷). مراد این روایت، تفتیش عقیده و دین است، نه سؤال کردن درباره دین و مسائل دینی که منعی ندارد؛ بلکه چه بسا نقطه شروع گفتگوهای علمی با هدف هدایت دوجانبه و برجسته کردن اشتراکات، سؤال است که می تواند زمینه ای برای تحقق هدف این آیه یعنی دعوت به سبیل رب (نحل، ۱۲۵) باشد. روشن است که سؤال باید از اهل ذکر باشد، نه از اهل غفلت (نحل، ۴۳) و با هدف گشودن خزانه علم باشد (کراجکی ۱۴۱۰، ۲، ۱۰۷).

ب) اختلاف در دین، مانع روابط انسانی نیست. قرآن کریم می فرماید:

خدا شما را از نیکی کردن و عدالت درباره کسانی که در کار دین با شما جنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی دارد؛ زیرا خدا عدالت پیشگان را دوست دارد (ممتحنه، ۸).

مستثنای این رابطه، فقط کافران متعدی و متجاوزند:

خدا فقط شما را از دوستی با کسانی نهی می کند که در کار دین با شما جنگیدند و از دیارتان بیرون راندند و در بیرون راندنتان به یکدیگر کمک کردند تا [به دلیل این سخت گیری] با آنان دوستی کنید. و تنها کسانی که با آنان دوستی کنند، ستمکارانند (ممتحنه، ۹).

ج) به نظر می رسد اصل دعوت، ناظر به توحید مشترک بین همه ادیان است و نه دعوت مستقیم به اسلام. مستند این ادعا، آیه شریفه است:

بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه کتاب های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] که جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی را اربابانی به جای خدا نگیرد. پس اگر [از دعوت به این حقایق] روی گردانند [تو و پیروانت] بگویید: گواه باشید که ما [در برابر خدا و فرمان ها و احکام او] تسلیم هستیم (آل عمران، ۶۴).

گویی داعی به اسلام باید به توحیدی دعوت کند که به انضمام حسن عملکرد وی، معرف دین اسلام باشد (فصلت، ۳۳). در آیه دعوت به توحید توصیه شده است که عمل صالح انجام بده و بگو من مسلمانم. این عبارت، با روایات وارد شده مبنی بر دعوت مردم (الناس؛ که افاده عموم، فارغ از دین و مذهب می کند)، با عمل (صداقت، ادای امانت، حسن جوار، حسن خلق و...) و غیر لسان (بغیرالسنتم یعنی عملی) نیز مطابقت دارد (کلینی ۱۴۲۹، ۳، ۱۹۸). به دیگر سخن، توحید یک مسلمان واقعی، فقط تصور نیست. معرفت توحیدی بر سراسر وجود یک موحد واقعی احاطه دارد و بر همه اندیشه ها، ملکات، رفتارهای او سیطره پیدا می کند و به همه آنها جهت می بخشد (مطهری ۱۳۹۰، ۲، ۲۴۹).

۱. قال ابو عبدالله عليه السلام لأبي بصير: «يا أبا بصير! لا تفتش الناس عن أدیانهم فتبقي بلاصديق».

د) بنابراین دعوت به توحید (و نه دیگر مصادیق دعوت)، اصلی حاکم بر الگوی تعایش است؛ یعنی نمی‌توان با توسل به الگوی تعایش و تغافل از دعوت به توحید چشم‌پوشی کرد.

سه) نسبت الگو با اصل «امر به معروف و نهی از منکر»

امر به معروف و نهی از منکر که به معنی واداشتن دیگران به کار نیک و بازداشتن از کار زشت است، از واجبات بسیار مهم است که نه تنها نظراً جماعی فقیهان، بلکه ضروری دین است (حسینی خامنه‌ای بی‌تا).

در نگاه نخست، اصل تعایش با لزوم امر به معروف و نهی از منکر ناسازگار می‌نماید، اما با تأمل و درنگ می‌توان این ناسازگاری را حل کرد. به نظر می‌رسد فلسفه این فریضه، ایجاد امنیت روانی، فردی و اجتماعی جامعه اسلامی است. دربارهٔ تنافی امر به معروف و نهی از منکر با تغافل، یکی از مقدمات تحقیق تعایش است، این نظر وجود دارد که این فریضه، دربارهٔ واجبات و محرماتی است که آشکارا زیر پا گذاشته می‌شود و این موضوع از محدودهٔ «تغافل» بیرون است (مکارم شیرازی ۱۳۷۷، ۲، ۳۶۶). اما نگارنده معتقد است آشکاری شکستن حریم الهی، دخلی در تنجز حکم و جوب این فریضه ندارد؛ زیرا وجوب آن، تابع علم یا توجه آمر و ناهی به موضوع حکم است، نه توجه مرتکب منکر یا تارک معروف به اینکه دیگران ناظر وی هستند. بنابراین خروج امر به معروف و نهی از منکر از دایرهٔ تغافل، خروج موضوعی نیست.

آمر و ناهی در صدد است رفتار نادرست افراد و جامعه را اصلاح کرده و آنها را مزین به حسنات کند. در این صورت جامعه بستر مناسب‌تری برای تعایش و تعاشر نیک خواهد بود؛ از همین رو این اصل نه تنها با انگارهٔ «تعایش» تعارض ندارد، بلکه می‌تواند خوانشی دیگر از ابعاد آن باشد، یا دست‌کم غرضی یکسان با آن دارد. امر به معروف و نهی از منکر نیز نباید با لحاظ شرایط، به حداقل‌های تعایش و تعاشر در جامعه لطمه بزند. این شرایط را می‌توان در احکام این اصل به خوبی مشاهده کرد: «شناخت موضوعی و حکمی معروف و منکر، احتمال تأثیر فعلی یا آتی، منجر نشدن به حرام یا مفسده دیگری بالاتر، اصرار مرتکب بر رفتار خود» (موسوی خمینی ۱۳۷۹، ۱، ۴۶۷-۴۷۲). اینها و برخی موارد دیگر - که فقیهان ذکر کرده‌اند - نشان می‌دهد این اصل نمی‌تواند تعایش را به هم بزند. ناروایی و جایز نبودن جستجو و کشف منکرات، مگر در منکرات عمومی، ضد اسلام، خرابکاری، افساد فی الارض، محاربه (موسوی خمینی ۱۳۸۵، ۱۷، ۱۴۰)، ناشی از این تلقی است که اینها همگی ناقض تعایش در جامعه است. افزون بر آن بایستگی برخورد با منکرات فقط در چارچوب آموزه‌های دینی برای این است که ناقض غرض تشریح نبوده و موجب اختلال، فساد و تباهی بیشتر نشود. بنابراین اگر گفته شود گاهی برای اجرای این فریضه، چنان‌که سیدالشهدا علیه السلام عمل کرد، باید از جان، مال و امنیت که مهم‌ترین ارکان عیش انسانی

است، گذشت و این با اصل تعایش در تعارض است، در پاسخ باید گفت که امام حسین علیه السلام برای ارتقا و هدایت سطح تعایش جامعه از مادی‌گرایی و دنیاطلبی به عقبی‌مداری، مقابله با تحریف آموزه‌های اصیل، نفی استکبار، تحقق عزت و جریان‌سازی برای تعایش طیبه جامعه اسلامی، مبتنی بر دین راستین اسلام، خود را فدا کرد؛ از همین رو قیام ایشان نه تنها نافی ضرورت و تضمین تعایش نیست، بلکه قرار دادن تعایش متعالی و فطنه به جای تغافل است. به بیان دیگر ایثار حیات برای رساندن جامعه به غایت مطلوب، حد بالاتری از تعایش است و این حقیقت در انگاره «التعایش» نیز وجود دارد و هیچ منافاتی نیست؛ حتی می‌توان گفت هوشیاری در شناخت جایگاه امر به معروف و نهی از منکر، علم به شرایط آن و درک درست از مصلحت عمل به آن، مصداق فطنه مورد نظر روایت است. افزون بر این ساقط شدن وجوب این فریضه در برخی حالات و نیز تغافل تبعیض‌وار درباره بعضی از متعلقات آن، از مصادیق تغافل مصرح در روایتی است که مستند این الگو قرار گرفته است.

چهار) نسبت الگو با احکام کفار (نجس بودن، منع شهادت و...)

گویا پذیرش احکام فقهی کافران با تعایش و تعاشر حد اقلی و همچنین تغافل، سازواری ندارد. چگونه می‌شود از ضرورت تعایش و تعاشر حتی با کفار (غیرحربی) سخن گفت؛ در حالی که بسیاری از فقیهان (راشدی ۱۳۸۵، ۷۱) بر نجاست آنها فتوا داده‌اند؟ چگونه می‌توان در بسیاری از احکام دینی، معتقد به ناصالح بودن کفار بود و در عین حال تعایش با آنها را بی‌اشکال دانست؟ در احکام نکاح، ورود به مساجد، در مطلق ولایت، وصایت، احیای موات، لقطه، شرایط صحت ذبح، نحروشکار، نذر و عهد، حق مجازات قذف، حق قصاص، شهادت و در موارد بسیاری، برای کافر ممنوعیت‌ها و محدودیت‌هایی وضع شده است؛ البته بخشی از مقررات جامعه اسلامی، درباره کفار اهل ذمه ثابت است که آن هم منوط به عقد قرارداد ذمه با شرایط خاصی میان آنان و امام مسلمانان (حاکم جامعه) است (نجفی ۱۴۰۴، ۲۱، ۲۶۷).

از آنجا که در زندگی اجتماعی، تعایش با کفار، امری ناگزیر است، در الگوی یادشده باید بین فطنه و تغافل از بسیاری مسائل، توازن را در نظر گرفت. از همین رو در تبیین سازواری این دو آموزه روشن دینی، باید به مسئله تعایش و تغافل، نگرش چندوجهی داشت:

الف) مدعای «بناء التعایش» یکسان‌سازی همه ابعاد زندگی مردم با هردین و آیینی نیست، بلکه هدف تلاش همگانی در تأمین امنیت خاطر برای همه اقوام و گروه‌ها در عمل به معتقداتشان است که همان معنای حد اقلی از تعایش است. در عین حال این نظریه (با توضیح موضوع حکم

نجاست کافر) از اختلاط با کفار - که عقایدشان اصل توحید، ضروریات دین و... را مخدوش می‌کند - منع می‌کند؛ زیرا این اختلاط را نافی غرض تعایش و معاشرمی داند و معتقد است حذف و تضعیف آموزه توحید و امور مترتب بر آن مورد رضایت شارع نیست و در عمل باعث کاهش سطح کیفی تعایش و معاشرمی شود که همانا نیل به سوی معنویت و ابعاد روحانی حیات، در نظام کلان جامعه است. به دیگر سخن، مرز آموزه تعایش و تغافل، تا آن جا است که اصل توحید مخدوش نشود و رضایت شارع از دست نرود؛ چراکه در غیر این صورت، خودمتناقض خواهد شد.

ب) با پیدایی و رویش عناوینی مانند فقه حکومتی و فقه اجتماعی، می‌توان تعامل با کفار را تسهیل و ابعاد اختلافی آن را حل کرد؛ زیرا امروزه نهاد حکومت در منظر فقه بسیار پررنگ‌تر از سده‌های گذشته است و در عرصه شناخت موضوعات، روش استنباط، چگونگی تحقق اهداف شریعت تحول شگرفی روی داده است. برای نمونه حضرت آیت الله خامنه‌ای در تحلیل تعلق احکام جزیه بر «صابغان» معتقد است:

رویگردانی فقیهان از شناخت کامل موضوع، بدان جهت بوده است که آنان با حکم فقهی «صابین» چندان درگیر نبوده‌اند. فقیهان بزرگوار ما از داوری میان مردمان و حکومت به دور بوده‌اند و به گرفتن جزیه از کافر یا جنگ با کافران مبتلانی نبوده‌اند، نه در صحنه عمل و نه در جایگاه فتوا و ابراز احکام (حسینی خامنه‌ای ۱۴۱۷، ۸).

نگارنده معتقد است در بسیاری از روایات، ابعادی از نگرش و نگاه اجتماعی و تصریح به تعایش وجود دارد که به اندازه کافی به آنها توجه نشده است؛ برای مثال در موضوع اطعمه و اشربه که به نظر شاید جزء فردی‌ترین احکام فقهی باشد، روایتی وجود دارد که دلالتی قابل توجه بر اهمیت تعایش در هر سرزمینی دارد. راوی می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام پرسیدم اگر گروهی مسلمان در حال تناول غذا باشند و همان لحظه، فردی زردشتی نزدشان باشد، آیا می‌توانند او را به سفره غذا دعوت کنند؟ امام فرمودند: من با مجوسی هم سفره نمی‌شوم، اما خوش ندارم آن چه را در سرزمینتان [در فرهنگستان] انجام می‌دهید، حرام کنم (حرعاملی ۱۴۰۹، ۳، ۴۱۹).

ج) آن دسته از اختلافات در احکام که به دست‌یابی هدف تعایش و معاشر، صدمه می‌زنند و در عین حال تغافل‌پذیر نیستند، می‌توانند با اعمال اخلاقی درخور شأن انسان بودن کفار جبران شوند. همچنین پرهیز از اموری که به استناد احکام، چاره‌ای از آن نیست؛ مانند استحمام در حوض مشترک با کفار (موسوی خویی ۱۴۱۸، ۳، ۴۳) لزوماً با تعایش و معاشر، تزاخم ندارد؛ چراکه افراد می‌توانند پرهیز از این امور را به گونه‌ای جلوه دهند که طرف مقابل، متوجه غرض وی نشود. بین تصریح به نجاست شخص، با وجوب مدیریت و کنترل ارتباطات فیزیکی با آن شخص ملازمه حتمی وجود ندارد.

د) احکامی که به موجب آن کفار از صلاحیت در بعضی امور استثنا شده‌اند و تغافل پذیر نیست، به این دلیل است که آن احکام، خاص مسلمانان است و طبعاً کفار صلاحیتی در آن ندارند.

ه) از ظاهر کلام فقیهان برمی آید که در احکام پیش گفته، احراز کفر یا ایمان، لازم است و فطنه، شرط حصول آن بوده و جای تغافل نیست. برای نمونه در موضوع شهادت، ایمان شاهد باید با روش های ویژه احراز شود (نجفی ۱۴۰۴، ۴۱، ۲۱) یا در احیای موات از سوی کافر و تملک وی، اذن گرفتن از حاکم، لازم دانسته شده است (محقق کرکی ۱۴۱۴، ۷، ۱۰) که این امر، فرع بر احراز ایمان یا کفر وی است. اما در مورد نجاست کفار (به عنوان مسئله ای خاص) باید گفت:

اول) نه تنها در دلالت ادله نجاست اهل کتاب، نقاش و یقار وجود دارد، بلکه طهارت ذاتی آنان را می توان مدلل به برخی روایات کرد (خویی ۱۴۱۸، ۳، ۴۴) به گونه ای که در جمع بین آنها، می توان نهی های وارده را تنزیهی (نه واجد حکم حرمت) دانست و در تعامل جسمی و فیزیکی با آنان رأی به کراهت داد (موسوی خویی ۱۴۱۸، ۳، ۴۸).

دوم) ادله نجاست مشرکان (به خصوص آیه ۲۹ سوره توبه) نمی تواند مطلق باشد، بلکه فقط درباره کافرانی است که رأساً نافی اصل توحید هستند؛ چراکه مراتب شرک، متعدد است. می توان ادعا کرد که لفظ نجس، حقیقتی متشرعه دارد، نه شرعی؛ زیرا مدت ها بعد از نزول آیه، معنای مصطلح فقهی به خود گرفت. مرحوم نراقی بر این باور است که هیچ دلیلی وجود ندارد که واژه «نجس» در صدر اسلام در همین معنای ظاهری امروزی ظهور داشته است (نراقی ۱۴۱۵، ۱، ۱۹۶). ضمن آن که به دلیل تناسب موضوع و حکم، حتی نجاست مشرکان نیز به معنای اشد آن، ناظر به پلیدی عقیدتی، درونی و نفسانی آنان است و نه جسمانی (موسوی خویی ۱۴۱۸، ۳، ۳۸). در واقع به دلیل این که کافر، دشمن خداست، اذن ورود به خانه خدا را ندارد، نه اینکه لزوماً کثیف و آلوده باشد. بنابراین به عقیده بسیاری از فقیهان، به جز ناصبی، خوارج و منکر خداوند که نجس بودندشان مورد تسالم قطعی فقیهان است (موسوی خمینی ۱۳۷۹، ۱، ۱۱۸؛ موسوی خویی ۱۴۱۸، ۳، ۶۹)، سایر انواع کفار از جمله اهل کتاب، از حکم نجاست، خارج هستند یا دست کم می توان گفت که حکم به نجاستشان، محل بحث و اختلاف است (موسوی خویی ۱۴۱۸، ۳، ۳۸).

سوم) بر پایه مطالب پیش گفته، تعایش و تعاشر با کافرانی که عامدانه و نه از روی استضعاف، به اصل توحید خدشه وارد می کنند مطلوب نیست، مگر در حد ضرورت. در مورد سایر کافرانی که در مورد نجس بودنشان، تردید جدی وجود دارد، تعاشر نیک با آنها علاوه بر تعایش مبتنی بر ضرورت، امری مطلوب است و چه بسا بسترساز هدایت آنها شود (کلینی ۱۴۲۹، ۱۵، ۷۸۹). به نظر می رسد اسلام بین مشرکان و اهل کتاب در یستی تفاوت می نهد؛ یعنی اهل کتاب را تحمل می کند، ولی مشرک را نه. مشرک را وادار به ترک عقیده می کند، اما اهل کتاب را نه. راز

تفاوت در این است که مشرک یا منکر خدا به سبب شرک و انکار، باب نجات را تا ابد به روی خود بسته است، ولی اهل کتاب در شرایطی هستند که می‌توانند ولو به طور ناقص عمل درستی انجام دهند و با شرایطی نتیجه آن را بیابند (مطهری ۱۳۸۹، ۴۷۴).

دو) گستره الگو

ابعاد و گستره این الگوبه شرح ذیل گزارش می‌شود:

الف) موضوع این الگوبه اعتبار غرض و غایت، صلاح تعایش و تعاشر و به اعتبار راه رسیدن به مقصود، تغافل و فطنة است. ازان جا که واژه‌های موجود در روایت به صورت عام / مطلق و در مقام بیان روابط بین انسان‌ها آمده است، گستره آن نیز تمام آدمیان هستند؛ چراکه روایت، ناظر به تعایش و تعاشر بین همه انسان‌ها است. تفاوت در عمق این تعایش و تعاشر موجب تضييق گستره و انحصار آن به طیف خاص نمی‌شود. مؤید این سخن معنای عمیق این آیه شریفه است:

شهری که از آسیب‌ها در امان بود و مردمش آرامش داشتند و روزی اش از هر سو و مکان به خوبی و فراوانی به آن می‌رسید (نحل، ۱۱۲).^۱

در این مثال، یکی از شاخص‌های قرآنی قریه مذکور که دارای امنیت (به معنای فراگیر آن) است، باز بودن راه رزق از همه جهت‌ها است و این لفظ در بردارنده هیچ قیدی نیست. به بیان دیگر باب روزی که از مصادیق تعایش است، برای این قریه از همه طرف و بدون مانع، باز بوده است. از همین رو تفاوت (و نه تضاد) عقیده، مذهب و نژاد نیز (طبق اطلاق آیه) به تعایش آنان لطمه نمی‌زده است.

ب) عمق تعایش، متأثر از عناصر خاصی است؛ مثلاً آموزه‌ای قرآنی، تأکید بر رابطه صبورانه مؤمنان دارد که در برخی موارد، لازمه آن، تغافل در اموری است که متعلق صبرورزیدن است و در عین حال از تعایش (نه تبعیت) با غافلان نیز منع نمی‌کند (کهف، ۲۸). بر همین مبنا، عمق تعایش و تعاشر به اعتبار عقیده می‌تواند سه نوع باشد:

اول) دینی: رواداری درباره‌ی اهل کتاب - که «اهل ذمه» و «معاهد» خوانده می‌شوند - مبتنی بر گونه‌ای از مزبستی مسالمت‌آمیز است. اهل کتاب در قلمرو اسلام، با همین رواداری است که احساس امنیت و آسایش داشته و دارند. نصاری بیزانس از سوی کلیسا تعقیب می‌شدند، اما با پناه بردن به قلمرو مسلمانان، احساس امنیت می‌کردند. این سعه صدر و مدارای مسلمانان که از اسباب عمده در ایجاد رفاه و آسایش بود، نیاز تمدن و فرهنگ انسانی است (مطهری ۱۳۹۰ الف، ۱، ۱۱۱). کنت دو بیگونو،^۲ نویسنده فرانسوی و تئوری پرداز نژادگرا، می‌گوید:

۱. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ.

2. Joseph Arthur de Gobineau

اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت و الزام سیاست جدا کنند، هیچ دینی، مسامح‌تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد. در واقع همین رواداری در قلمرو اسلام، بین اقوام گوناگون، معاضدت لازم پیشرفت تمدن واقعی را فراهم آورد و مزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت (مطهری ۱۳۹۰ الف، ۱، ۱۱۲).

شاید بتوان گفت بخشی از بسط و تثبیت جغرافیای اسلام و دوام تاریخی و مستمر شریعت در پاره‌ای موارد، مولود همین مدارای برخاسته از دین است.

دوم) مذهبی: مؤلفه محوری در امت محوری، وحدت مذهبی است. امت، جامعه‌ای است که اعضای آن در ایمان، هدف، ایدئولوژی، تعهد و انگیزه و جهاد در راه تحقق اهداف مقدس اتحاد دارند. ائمه علیهم‌السلام برای عقیم گذاشتن غرض دشمنان در جدایی و دشمنی افکنی مذهبی، در لفظ و حتی عمل از اصل وجود شکاف مذهبی، تغافل می‌کردند (گرجی ۱۳۷۹، ۱۲۲). تأکید امام صادق علیه‌السلام بر اشتراکات مذهبی ملهم این معناست که دامن زدن به اختلاف مذهبی، امری شر است (کلینی ۱۴۲۹، ۲، ۱۷۱).

سوم) انسانی: اینکه ثبات بسیاری از مواضع و مواضع زندگی بشری مبتنی بر تغافل است، بداهت عقلایی (اگر نگوییم عقلی) دارد. روایات نیز بر همین موضوع تأکید دارند؛ امام علی علیه‌السلام فرمود:

هر کس درباره بسیاری چیزها تغافل و چشم‌پوشی نکند، زندگی‌اش ناگوار شود (مجلسی ۱۴۰۴، ۷۵، ۶۴).

برخی بر این باورند که انسان آگاه، کلیت شرط تغافل را در تحقق هرگونه تعاشرانسانی درک می‌کند (مکارم شیرازی ۱۴۲۵، ۳۲)، مثلاً در نهاد خانواده، تغافل نسبت به کاستی‌ها از تزلزل آن جلوگیری می‌کند. روش کاظم‌العلم‌الانسانی در مطالعات فرهنگی بنا بر توضیحات بالا، می‌توان گفت که عمق تعایش و تعاشر در روابط انسانی، فارغ از دین و مذهب، به اندازه‌ای بایسته است که بسترهای اولیه حیات انسانی پابرجا بماند و در روابط بین‌الادیانی به‌گونه‌ای رقم بخورد که بسترهای تمدن توحیدی شکل بگیرد و در نهایت تعایش و تعاشر بین مذهبی، متناسب با تمدن تحقق‌یافته توحیدی باشد.

ج) متعلق تغافل

تغافل، ناظر به حوزه عقیده است یا رفتار و آیا این رفتار، از جمله امور اخلاقی است یا احکام الزام‌آور؟ تغافل شمول دارد و فراگیر است؛ هم به نحواً ق و هم به گونه عام. تقیید و تضییق آن منوط به تقیید متعلق آن است. با توجه به مدعای ما و براساس مستندات، متعلق تغافل تمام

۱. من لم يتغافل ولا يتغاض عن كثير من الأمور تنقضت عيشته.

اموری است که تعایش یا معاشر را برهم می‌زند. پس هر چیزی که ممکن است در ابتدا به تعایش و معاشر لطمه بزند، می‌تواند متعلق تغافل باشد؛ خواه از سنخ عقیده باشد، یا از جنس رفتار، اعم از اخلاقیات یا احکام.

گفتنی است تغافل در این نگرش، به پشتوانه فطنه و فطانت است و از همین جهت با بلاهت و ساده‌انگاری مرز روشن دارد. ادامه روایت، راز این کار را بازگویی کند: «هیچ خیر و صلاحی برای غیر فطنه نیست. زیرا انسان فقط از چیزی می‌تواند تغافل کند که نسبت به آن تفتن پیدا کرده و آن را شناخته باشد» (مجلسی ۱۴۰۴، ۴۶، ۲۳۱؛ جاحظ ۱۴۲۳، ۱، ۸۸). چنان‌که گفتیم امام علی علیه السلام فرمود: «هر کس نسبت به بسیاری امور تغافل و چشم‌پوشی نکند، زندگیش ناگوار شود» (تمیمی آمدی ۱۳۶۶، ۴۵۱).

امیرمؤمنان علیه السلام در سفارش به والیان خود، درباره گناهانی که به‌طور قطعی ثابت نشده است، توصیه به تغافل کرد، اما درباره متصدیان حکومت و اشخاص صاحب‌منصب که محل رجوع مردم هستند، دستور به تجسس، تفحص و عدم تغافل داده است و نیز در دادرسی مظلومان و رفع ستم آشکار، تغافل را مذمت کرده است (نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ مجلسی ۱۴۰۴، ۳۳، ۶۳۷). رسول خدا صلی الله علیه و آله از آنچه برای ایشان ناخوشایند بود تغافل می‌کرد و این‌گونه موجب دفع کسی از خود نمی‌شد؛ در نتیجه نه کسی از وی مأیوس می‌شد و نه آرزومندش ناامید می‌گردید^۱ (ابن بابویه ۱۳۷۸، ۱، ۳۱۸؛ مجلسی ۱۴۰۴، ۱۶، ۱۵۲).

پنج) نسبت الگو با «جهاد ابتدایی»

بر پایه تعریف مشهور، جهاد ابتدایی، گونه‌ای از جهاد برای گسترش اسلام است که از سوی مسلمانان آغاز می‌شود (مؤمن ۱۳۸۰، ۳). در بدو امر به نظر می‌آید که جهاد ابتدایی، نافی تعایش و معاشر است؛ به‌گونه‌ای که نتوان جهاد در معنای قتال را با آن جمع کرد. ضمن آن که اقدام به جهاد ابتدایی، گویی با عنصر تغافل نیز در تنافی است. نکات ذیل به جمع بین این دو مدد می‌رساند:

الف) مخاطب تعایش، انسان‌هایی‌اند که در تحقق معاش خود، نقطه مشترک دارند و بر اساس آن ناگزیر از تعایش هستند؛ مانند اشتراک در جغرافیای زندگی (ملیت مشترک)، اشتراک در نظام سیاسی حاکم بر جامعه و اشتراک در نیازهای دوسویه. تصویر خروج موضوع جهاد ابتدایی از مقوله تعایش و معاشر، تصویری نامدل است؛ زیرا جهاد ابتدایی بیشتر ناظر به نظام‌های کلان مسلمانان و کافران در دو جامعه متفاوت است و نیازها، امروزه یا حتی قدیم جز به وسیله ارتباط با جوامع دیگر مرتفع نمی‌شده است.

۱. يَتَغَافَلُ عَمَّا لَا يَشْتَهِي فَلَا يُؤْيِسُ مِنْهُ وَلَا يَخْتَبِ فِيهِ مُؤَمِّلِيهِ (بحار الأنوار ۱۴۰۴، ۱۶، ۱۵۳).

ب) فقیهان درباره حکم جهاد ابتدایی، هم داستان نیستند؛ برخی آن را در دوران غیبت، ممنوع دانسته‌اند (طوسی ۱۴۰۶، ۳۱۲؛ کاشف الغطاء ۱۴۲۲، ۴، ۳۳۲)، پاره‌ای آن را مُجاز می‌دانند (مفید ۱۴۱۳، ۸۱۰؛ موسوی خویی ۱۴۱۰، ب، ۱، ۳۶۵) و عده‌ای دیگر آن را حتی در دوران حضور و در صدر اسلام نیز ثابت شده نمی‌دانند^۱ (مکارم شیرازی بی‌تا؛ منتظری ۱۳۸۷، ۶۰). همچنین بعضی در کنار رأی به جواز آن در دوران غیبت (حسینی خامنه‌ای ۱۳۸۲، ۲۲۷)، به بازتعریف و عدم اولویت آن باور دارند (حسینی خامنه‌ای ۱۳۹۳). با چنین تهافت و تفاوتی، جهاد ابتدایی نمی‌تواند نافی تعایش و تعاشر باشد؛ زیرا بین فقیهان، درباره جهاد ابتدایی، هم نظری وجود ندارد و چه بسا الگوی «بناء التعایش» خود مرجحی قوی در مسیر استنباط حکمی دیگر و نودر جهاد ابتدایی باشد.

ج) مشروط بودن جهاد ابتدایی به حضور معصوم، لزوم بازنگری در تعریف آن یا غیرقابل اثبات بودن آن. که باورمندان زیادی دارد. نشانه آن است که در نظر شریعت، برهم زدن تعایش و تعاشر، امری بسیار دشوار و ناخوشایند است، مگر آن‌که مصلحتی بزرگ‌تر در آن نهفته باشد. روشن است مصلحت اتم و اکمل آن برای هر کسی (جز معصوم) قابل تشخیص نیست. به‌گونه‌ای که در تاریخ (بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله) حتی یک مورد جهاد ابتدایی، به مفهوم جامع آن گزارش نشده است (مکارم شیرازی بی‌تا؛ منتظری ۱۳۸۷، ۶۰).

د) اگر جهاد ابتدایی - در فرض جواز در دوران غیبت - لازم بیاید، بی‌شک در تعمیق سطح تعایش و تعاشر انسان‌ها نقشی به‌سزا دارد و برای رفع موانع هدایت انسان‌ها و نجات مظلومان تجویز شده است (منتظری ۱۴۲۸، ۹۰).

شش) نسبت تغافل با «اصل قانونگرایی»

گاهی عنصر تغافل با ذات یک وظیفه یا حکم یا قانون یا بیان مصّرح آن مبنی بر ممنوعیت تغافل، در تنافی است. بدیهی است که در این موارد، تمسک به تغافل، ناصواب است، اما در موارد دیگر باید دید آیا به علت اصالت حفظ تعایش و تعاشر، می‌توان از برخی قوانین تغافل کرد یا خیر؟ نگارنده معتقد است برای جواز یا عدم جواز تغافل در برخی قوانین باید ملاکی ارائه داد و شرایط آن را تبیین کرد. بر اساس فرمایش امام علی علیه السلام درباره وقوع تلخی و ناخوشایندی زندگی در صورت عدم تغافل از بسیاری امور (تمیمی آمدی ۱۳۶۶، ص ۴۵۱)، سه پرسش رخ می‌نماید:

الف) عمل به قانون، مصلحت ذاتی دارد یا طریقی؟ بی‌شک مصلحت عمل به قانون، طریقی است؛ چراکه حتی خود تقنین (مرحله ماقبل عمل به قانون) طریقی برای تحقق اهداف خاص و حصول تعایش نیک در جامعه است.

۱. پرسش نظر آیت‌الله مکارم درباره جهاد ابتدایی در عصر حاضر چیست؟ پاسخ: جهاد ابتدایی در عصر معصومین علیهم السلام نیز ظاهراً نبوده و تمام جهادهای اسلام دفاعی یا به عنوان نجات مظلومان و رفع موانع تبلیغ اسلام بوده است.

ب) اگر مصلحت عمل به قانون، ذاتی نباشد، برای جواز تغافل در بعضی شئون آن، چه ملاکی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد بر پایه این الگو، ملاک روشن در ترجیح تغافل، ضوابط و قواعدی از قبیل الهم فالاهم، لاجرح و دفع افسد به فاسد است که همگی به ظاهر مثبت حکم ثانوی هستند. اگر این قواعد را گونه‌ای خوانش دیگر از الگو و بیانگر اصالت تعایش بدانیم، نه در سویه کبری با مانعی روبه‌رو است و نه در ناحیه صغری، با مشکلی مواجه. حفظ تعایش به وسیله تغافل، در موضوعی که از عمل به قانونی خاص، مهم‌تر باشد، ترجیح دارد. همچنین به حرج افتادن مردم به دلیل جمود بر ظاهر قانون خرد، خود بر خلاف تحقق تعایش نیک در جامعه است یا اگر نقض قانون در موردی، خاص یک فساد معین باشد، فساد آن کمتر از مخدوش شدن تعایش در جامعه است.

ج) مرجع تشخیص جواز تغافل در پاره‌ای قوانین کیست؟ طبعاً حاکم اسلامی و هر کس که در مقام تصدی و اجرای قوانین است و به وی اختیارات کافی و صلاحیت مصلحت‌سنجی داده شده است، می‌تواند در صورت لزوم درباره بعضی موارد قانونی، تغافل کند. اعتبار و حجیت این اختیارات و تصمیمات اولاً به اعتبار جایگاه وی و ثانیاً به اعتبار صلاحیت علمی و تسلط وی به مبانی فقهی است (نائینی ۱۴۲۴، ۱۳۷). البته گفتنی است در مقام تقنین (و نه اجرا) هرگونه تغافل ناشی از خودباختگی در برابر مکاتب غیراسلامی و سعی مفرط بر نشان دادن آزادی در شریعت اسلام و شباهت آن با مکاتب مزبور ناشایست است.

بالحاظ نکات پیش‌گفته، فرمایش حضرت آیت‌الله خامنه‌ای درباره لزوم تغافل در بعضی مصادیق قاچاق که طبق قانون ممنوع است، نمونه‌ای از آن است:

منظور از مبارزه با قاچاق کالا، مقابله با کوله‌برهای ضعیفی که در برخی مناطق، اجناس کوچک را وارد می‌کنند نیست، بلکه منظور قاچاقچیان بزرگی است که با ده‌ها و صدها کانتینر، اجناس قاچاق را وارد کشور می‌کنند (حسینی خامنه‌ای ۱۳۹۵).

این همان تغافل حسن، یعنی تغافل نسبت به امور کوچک است (ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴، ۲۲۴)؛ هر چند در قانون پیش‌بینی شده باشد.

نتیجه

الگوی رفتاریِ ابتدای زندگی مسالمت‌آمیز بر هوشیاری و چشم‌پوشی «بناء التعایش علی الفطنة والتغافل»، مستفاد از روایات است و به مثابه الگویی در سبک زندگی اسلامی است. این الگو از منابع معتبر فقهی گرفته شده است. پیش‌فرض مطلب این است که فقه و سبک زندگی در تعامل دوسویه - و نه الزاماً یکی از نسب اربعه - در جهات مختلف هستند. غرض این الگو تحقق و حفظ موضوع اساسی‌تری با عنوان تعایش و تعاشر است؛ یعنی هر جا تعایش انسان‌ها در

معرض زوال باشد و تغافل در بعضی شئون تعاملات بین انسان‌ها، بتواند مانع آن شود، اهتمام به آن بایسته است. در واقع اگر تفاوت عقیدتی، دینی، مذهبی، نژادی و الگوی رفتاری موجب برهم زدن تعایش انسان‌ها باشد، باید در متعلق آن امور تغافل کرد. عمق تعایش و تعاشربه اعتبار انسان بودن، هم دین بودن و هم مذهب بودن و... فزونی می‌یابد. مراد این اندیشه حفظ حداقل‌های تعایش و ایجاد بسترو فرصت برای تعالی روزافزون تعایش و تعاشرو به عبارتی عمق بخشی به آن است. نسبت این الگو که بخشی از سبک زندگی است با دیگر آموزه‌ها (الگوها) که لازمه یا ماهیت آنها عدم تغافل است یا نافی ظاهری تعایش است، در مواردی ظاهراً ناسازوار است و در برخی موارد غرضی مشترک دارد که در واقع در تعقیب مقاصد همسویا خوانشی متفاوت است؛ زیرا الگوهای مختلف که ذیل سبک زندگی قرار می‌گیرند، نباید در تعارض و تقابل همدیگر باشند. بنابراین در نسبت الگوی رفتاری تغافل و فطنه، نسبت به آموزه‌های دیگر - که خود بخش دیگری از الگوهای ذیل سبک زندگی هستند - می‌توان گفت:

یک) در قاعده ارشاد جاهل، تغافل نسبت به جهل در موضوعات، مقبول است اما در احکام پذیرفتنی نیست. الگو و انگاره «بناء التعایش» هم مؤید همین مدعاست. تغافل نسبت به موضوعات، لازمه تعایش و تعاشرو عدم ایذای جاهل است و تغافل نسبت به احکام، خلاف غرض عمق بخشی به تعایش و تعاشربه واسطه حفظ شریعت است.

دو) اصل دعوت، به مثابه امری واجب ناظر به توحید است، نه دعوت به دین و مذهب خاص و پرواضح است که دعوت به امری فطری و مشترک بین انسان‌ها، نافی تعایش و تعاشرنیست و موجب موضع‌گیری نمی‌شود؛ هر چند قرائت و خوانش اسلام از توحید، ناگزیر انسان موحد را به پذیرش نور حقانیت اسلام رهنمون خواهد کرد. همچنین اگر دعوت به توحید موجب برهم زدن ظاهری تعایش و تعاشر شود، باز هم اصل دعوت به توحید بر اساس تخصیص قرآنی، بر الگوی «بناء التعایش» حاکم است و اساساً اعمال انسان و تعامل انسانی هنگامی نتیجه بخش خواهند بود که توحید، روح حاکم بر آن باشد.

سه) در موارد الزامی اجرای امر به معروف و نهی از منکر، عمق بخشی به تعایش و تعاشربه دلیل حفظ هنجارهای حیات و دین مدنظر است و هر جا احتمال عدم تأثیر یا مفسده می‌رود، حفظ حداقل‌های تعایش و تعاشر در جامعه در مقابل مفاسد احتمالی، مد نظر است.

چهار) احکام کفار، جز در موارد اندک (از جمله شهادت و قضا) با الگوی «بناء التعایش» در تعارض/تزاخم نیست؛ چرا که خوانش اجتماعی، حکومتی و نظاماتی از اسلام، رافع بسیاری از ابعاد مورد تعارض/تزاخم با این الگو می‌شود.

پنج) عدم قطعیت در جواز جهاد ابتدایی و حتی حدود و ثغور تعریف آن در دوران غیبت

بدان حد است که توان نفی تعایش در نگره «بناء التعایش» را ندارد. ضمن آن که اگرهم جهاد ابتدایی در دوران معصوم علیه السلام لازم آید، این آسودگی خاطر وجود دارد که وی با علم به شرایط و نتیجه جهاد، به تعالی تعایش و تعاشر و گسترش آن توجه و نگاه دارد.

شمش) الگوی «بناء التعایش» با قانون‌گرایی نیز در تعارض یا تراحم نیست؛ چراکه عمل به قانون موضوعه، مصلحت‌طریقی دارد. با لحاظ مرجحاتی از قبیل اهم و مهم و همچنین تعیین مرجع تشخیص این اهم بودن، مدارا و تغافل در این امر، قابل دفاع است.

منابع

۱. ابن یه، محمد بن علی. ۱۳۷۸ق. ون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: انتشارات جهان.
۲. _____ . ۱۳۶۲. الخصال. قم: انتشارات اسلامی.
۳. _____ . ۱۴۱۳ق. من لایحضره الفقیه. قم: انتشارات اسلامی.
۴. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر. ۱۴۰۶ق. المذهب. قم: انتشارات اسلامی.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن لمی. ۱۴۰۴ق. تحف العقول. قم: انتشارات اسلامی.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. ۱۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن کرم. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. بیروت: دارصادر.
۸. انصاری، مرتضی. ۱۴۱۵ق. المکاسب. قم: کنگره شیخ انصاری.
۹. میمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. ۱۳۶۶. غرر احکم و درر المم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. جاحظ، عمرو بن بحر. ۱۴۲۳ق. ان والتبیین. بیروت: الهلال.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق. وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. بی تا. (دسترسی در ۲۳/۲/۱۴۰۰):
<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=27746>.
۱۳. _____ . ۱۳۸۲. اجوبة الاستفتائات. تهران: قدر ولایت.
۱۴. _____ . ۱۳۹۳. (دسترسی در ۳۰/۲/۱۴۰۰):
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28344>.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۹۵. (دسترسی در ۲۰/۳/۱۴۰۰):
<http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32906>.
۱۶. _____ . ۱۴۱۷ق. کاوشی در حکم فقهی صابئان. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۷. حلوانی، حسین بن محمد. ۱۴۰۸ق. نزهة الناظر وتنبیه الخاطر. قم: نشر مهر.

۱۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. ۱۴۱۰ق. ارشاد الازهان. قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. خراز رازی، علی بن محمد. ۱۴۰۱ق. کفایة الاثر. قم: نشر بیدار.
۲۰. راشدی، لطیف و سعید راشدی. ۱۳۸۶. رساله نه مرجع. تهران: پیام عدالت.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. المفردات. دمشق: دارالعلم.
۲۲. شرف‌الدین، سیدحسین. ۱۳۹۲/۱۱/۲. فقه و ملزومات هنجاری سبک زندگی. (دسترسى در ۱۴۰۰/۱/۲۲):

www.markazfeqhi.ir/research/news/7065 .

۲۳. شریفی، احمدحسین. ۱۳۹۸. همیشه بهار (اخلاق و سبک زندگی اسلامی). قم: نشر معارف.
۲۴. شعبانی موثقی، حبیب‌الله. ۱۳۹۲. درآمدی بر فقه و سبک زندگی. مجله فقه (کاوشی نو در فقه) ۲۰ (۴): ۶۴-۷۷.
۲۵. شهید اول، محمد بن مکی. ۱۳۷۹. الدر الباهرة من الاصداف الطاهرة. قم: زائر.
۲۶. _____ . ۱۴۱۹ق. ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة. قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۲۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. ۱۳۸۷. تمهید القواعد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۸. _____ . ۱۴۱۴ق. حاشیة الارشاد. قم: تبلیغات اسلامی.
۲۹. صدر، سید محمد باقر. ۱۴۰۵ق. دروس فی علم الأصول. بیروت: دارالمنتظر.
۳۰. طریحی، فخرالدین. ۱۳۷۵. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۶ق. الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دارالأضواء.
۳۲. عراقی، آقا ضیاء‌الدین. ۱۴۱۵ق. تعلیقة استدلالیة علی العروة الوثقی. قم: انتشارات اسلامی.
۳۳. عطایی نظری، مجید و سیدحسین اسلامی. ۱۳۹۸. بررسی مشروعیت سبک زندگی ریاضتی بر اساس قاعده لاضرر. مجله پژوهش‌نامه سبک زندگی ۵ (۱): ۹-۲۶.
۳۴. علی منصور، علی. ۱۳۹۱ق. المدخل للعلوم القانونیة والفقه الاسلامی، مقارنات بین الشریعة والقانون، بیروت: بی‌نا.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۱۰ق. کتاب العین. قم: هجرت.
۳۶. فعالی، محمدتقی. ۱۳۹۷. مبانی سبک زندگی اسلامی. قم: مؤسسه آل یاسین علیهم‌السلام.
۳۷. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر. ۱۴۲۲ق. کشف الغطاء. قم: بوستان کتاب.
۳۸. کاویانی، محمد. ۱۳۹۶. سبک زندگی خانوادگی از دیدگاه قرآن و مدرنیته. مجله تربیت اسلامی ۱۲ (۲۴): ۴۹-۷۲.
۳۹. کراجکی، محمد بن علی. ۱۴۱۰ق. کنز الفوائد. قم: دارالذخائر.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۲۹ق. الکافی. قم: دارالحدیث.
۴۱. گرجی، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. تاریخ فقه و فقها. تهران: سمت.
۴۲. مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۴ق. بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۳. محقق کرکی، علی بن حسین. ۱۴۱۴ق. مع المقاصد. قم: آل البيت علیهم‌السلام.
۴۴. مصطفوی، حسن. ۱۳۶۰. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: نشر کتاب.
۴۵. مصطفوی، سید محمد کاظم. ۱۴۲۱ق. القواعد. قم: انتشارات اسلامی.

۴۶. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۰ الف. یادداشت‌های شهید مطهری. ج ۱. تهران: صدرا.
۴۷. _____ . ۱۳۹۰ ب. مجموعه آثار. ج ۲. تهران: صدرا.
۴۸. _____ . ۱۳۸۹. عدل الهی. قم: آل طه علیه السلام.
۴۹. مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. بی تا. (دسترسی در ۱۳/۳/۱۴۰۰).
- <http://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&mid=25120>.
۵۱. _____ . ۱۳۷۷. اخلاق در قرآن. قم: مدرسة الامام علي علیه السلام.
۵۲. _____ . ۱۴۲۵ ق. أنوار الفقاهة. قم: مدرسة الإمام علي علیه السلام.
۵۳. منتظری، حسینعلی. ۱۳۸۷. حکومت دینی و حقوق انسان. قم: ارغوان دانش.
۵۴. _____ . ۱۴۲۸ ق. پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر. قم: ارغوان دانش.
۵۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله. ۱۳۷۹. تحریر الوسیله. قم: دارالعلم.
۵۶. _____ . ۱۳۸۵. صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۵۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم. ۱۴۱۰ ق الف. التنقیح فی شرح العروة الوثقی. نجف: مکتبه الآداب.
۵۸. _____ . ۱۴۱۰ ق ب. منهاج الصالحین. قم: نشر مدینه العلم.
۵۹. _____ . ۱۴۱۸ ق. موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسه آثار الامام الخوئی.
۶۰. _____ . ۱۴۱۷ ق. مصباح الفقاهة. قم: انصاریان.
۶۱. مهیار، رضا. ۱۳۸۹. فرهنگ ابجدی عربی. فارسی. تهران: انتشارات دانشیار.
۶۲. مؤمن، محمد. ۱۳۸۰. جهاد ابتدایی در عصر غیبت. مجله فقه ۷ (۲۶): ۳-۵۱.
۶۳. نائینی، میرزا محمدحسین. ۱۴۲۴ ق. تنبیه الامة وتنزیه الملة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۴. نجاشی، احمد بن علی. ۱۳۶۵. الفهرست. قم: انتشارات اسلامی.
۶۵. نجفی، محمدحسن. ۱۴۰۴ ق. جواهر الکلام. بیروت: دار الاحیاء التراث.
۶۶. نراقی، احمد بن محمد. ۱۴۱۵ ق. مستند الشیعة. ج ۱، قم: آل البيت علیهم السلام.