





مطالعات سیاسی و بین المللی

فصلنامه علمی - تحقیقی

سال اول، شماره سوم، خزان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالقیوم سجادی

سردبیر: دکتر محمد وحید بینش

اعضای هیأت تحریر

عضو هیأت علمی و رئیس دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر سید عبدالقیوم سجادی
عضو هیأت علمی و آمر بورد بورد برنامه های فوق لیسانس دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر محمد وحید بینش
عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم - ایران	دکتر محد ستوده آرانی
عضو هیأت علمی و آمردیپارتمنت علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر سید طاهر عرفانی
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی	دکتر غلام رضا کریمی
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی	دکتر سید لیاقت علی موسوی
دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - ایران	دکتر فرهاد قاسمی
استاد مدعو دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر محمد عارف فصیحی دولتشاهی
عضو هیأت علمی و رئیس دانشکده علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	محمد جواد محدثی (موسوی)
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	رمضان علی فصاحت

ویراستار محتوایی و فنی: سید محمد سجادی

صفحه آرا و طراحی جلد: مجتبی احمدی

آدرس: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره تماس: +۹۳۷۸۷۷۰۰۷۰۰

E-mail: research.d@knu.edu.af

Web: srqpis.knu.edu.af

رهنمود تدوین مقاله

این رهنمود به منظور تدوین مقالات علمی و تحقیقی با استانداردهای معین مجله علمی - تحقیقی تدوین شده است و از این رو، مقالات باید دارای مشخصات ذیل باشند:

۱. تحقیقی، تألیفی، مستند و تحلیلی باشند؛
۲. قبلاً در هیچ مجله‌ای چاپ نشده یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشند.
۳. عنوان درجی، چکیده درجی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشند؛
۴. عنوان انگلیسی، چکیده انگلیسی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش و یافته‌ها) و کلیدواژه‌ها (حداکثر ۷ کلمه) داشته باشند؛
۵. مقدمه، متن (حداقل ۴۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) و نتیجه‌گیری داشته باشند؛
۶. مقدمه (حداکثر ۳ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای) باید شامل بیان مسئله، سؤال‌های اصلی و فرعی، فرضیه‌ها، ضرورت و اهمیت، اهداف، نوآوری، نوع، پیشینه و ساختار تحقیق باشند؛
۷. رفرنس بر اساس شیوه‌نامه استناددهی درون‌متنی باشد (تخلص، سال و شماره صفحه)؛
۹. اسامی خاص و اصطلاحات لاتین در پاورقی ذکر شوند؛
۱۰. عناوین اصلی و فرعی در بدنه (متن) با استفاده از حروف و اعداد به شکل زیر مشخص شوند:
 - عناوین اصلی مقاله - به جز مقدمه و نتیجه - با حروف ابجد مانند الف، ب) و ... ؛
 - عناوین فرعی با اعداد تکریمی (۱، ۲، ۳ و ...)
 - عناوین جزئی‌تر با اعداد ترکیبی دو و سه رقمی (۱-۱، ۱-۲، ۱-۳ و ۱-۱-۱، ۱-۲-۱، ۱-۳-۱ و ...)
۱۱. تمامی قواعد و استانداردهای نگارشی رعایت شوند؛
۱۲. نیم‌فاصله‌ها رعایت شوند؛ به عنوان مثال: می‌رود (صحیح) می‌رود (غلط)

۱۳. بین کلمات تنها یک فاصله باشد و فاصله‌های اضافه حذف شوند؛ به‌عنوان مثال:
قانون.جزا (صحیح) قانون...جزا (غلط)

۱۴. فهرست منابع

- فهرست منابع در عناوین کلی به کتاب، مقاله، پایان‌نامه و اسناد داخلی و بین‌المللی تقسیم‌بندی شود؛
- فهرست کتاب: تخلص، نام کوچک، (سال نشر) نام کتاب، جلد (نام و تخلص مترجم، اگر ترجمه باشد) محل نشر، انتشارات، نوبت چاپ؛
- فهرست مقاله: تخلص، نام نویسنده، نام مقاله، (نام و تخلص مترجم، اگر ترجمه باشد) شماره مسلسل، سال نشر، صفحات مقاله در مجله؛
- در صورتی که سند داخلی یا بین‌المللی باشد، نام سند و سال تصویب حتماً ذکر شود؛

یادآوری:

از آنجاکه احترام به حقوق پدیدآورندگان آثار علمی، یکی از اصول راهبردی مجله است، نقض این حقوق توسط ارسال‌کنندگان مقالات، موجب رد مقاله خواهد شد؛ سردبیر در تلخیص، اصلاح و ویرایش مقالات پذیرفته‌شده آزاد است؛ در صورت لزوم به‌روزرسانی اطلاعات مندرج در مقاله هنگام چاپ، نویسنده(گان) متعهد به انجام آن است (هستند)؛ دفتر مجله مجاز خواهد بود مقالات چاپ‌شده را به‌صورت الکترونیکی نیز عرضه نماید؛ مسئولیت آرا و دیدگاه‌های ارائه‌شده در مقاله‌ها به‌عهده نویسنده(گان) است و چاپ آن‌ها به‌معنای تأیید مطالب نیست.

آدرس ارتباطی: research.d@knu.edu.af

لینک سایت مجله: srqpis.knu.edu.af

فهرست مطالب

- عالمان دینی و مسئله وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام ۵
سید آصف کاظمی
- فساد سیاسی و اداری در افغانستان؛ عوامل و راهکارهای مبارزه با آن ۲۹
سید عبدالقیوم سجادی
- بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان
با تأکید بر آموزه‌های اسلامی ۵۳
محمد امین مبلغ
- خیزش چین در نظام بین‌الملل و چالش هژمونی آمریکا ۷۷
سید طاهر عرفانی
- بایسته‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در اندیشه سیاسی اسلام ۹۹
سید عبدالقیوم سجادی
- آزادی بیان در منطق قرآن کریم با تأکید بر آرای مفسران فریقین ۱۱۹
احمد اخلاقی

رسالت تحقیق علمی؛ تولید دانش کاربردی

توسعه قلمرو دانش و تولید نظریه‌های کاربردی از مهم‌ترین رسالت مراکز علمی و آکادمیک کشور است. کمبود نظریه‌های کاربردی در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و حکمرانی سیاسی، یکی از چالش‌های مهم در افغانستان است. با توجه به اهداف و فلسفه وجودی نظریه‌های علمی، تحقیقات علمی دارای گونه‌های مختلف می‌باشد. در میان انواع مختلف تحقیق، تحقیق بنیادی و کاربردی دو نوع از گونه‌های مهم تحقیقات علمی محسوب می‌شود. هر چند هر کدام از این دو نوع تحقیق در جای خود از اهمیت جدی برخوردار می‌باشد، اما برای کشورهای توسعه نیافته و یا در حال توسعه انجام تحقیقات کاربردی به دلیل کارآمدی و ضرورت نظریه حل مشکل، از اهمیت جدی برخوردار می‌باشد. تحقیق کاربردی ناظر به مسایل و پرسش‌های خاص جامعه است و تلاش می‌کند تا ضمن تجزیه و تحلیل وضعیت، راهکارهای عملی و منطقی برای حل مشکلات جامعه در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، ملی و بین‌المللی ارائه نماید.

تحقیق بنیادی و کاربردی دو نوع مهم تحقیق علمی است که انتظار می‌رود مراکز علمی و دانشگاه‌های کشور به‌عنوان مسئولیت علمی خویش آنرا مورد توجه قرار دهند. تحقیقات بنیادی با هدف پر کردن شکاف پژوهشی انجام می‌گیرد و در پی ارائه نظریه علمی تازه برای پر کردن شکاف مذکور می‌باشد. تولید دانش بنیادی در واقع با هدف گسترش مرز دانش بشری و ارتقای جایگاه نظریه‌های علمی انجام می‌گیرد. رشد و گسترش علم از مهم‌ترین اهداف تحقیقات بنیادی است. اما تحقیقات کاربردی با هدف حل مسأله عینی و مرتبط با زندگی اجتماعی انسان انجام می‌گیرد. بنا بر این، هدف اساسی تحقیقات کاربردی شناسایی مسایل و مشکلات زندگی جامعه انسانی در ابعاد مختلف و تلاش برای یافتن راه حل‌های علمی مناسب است.

جوامع توسعه نیافته در هر دو عرصه فعالیت علمی و تحقیقاتی با چالش‌ها و کاستی‌ها روبرو می‌باشند. در میان جوامع توسعه نیافته، افغانستان در وضعیت و شرایط خاص قرار دارد. نگاهی اجمالی به جدول سهم و جایگاه کشورها در تولید علم جهانی که از افغانستان در آن خبری نیست، بخوبی وضعیت اسفبار علم و تحقیقات علمی در کشور را نشان می‌دهد. کمبود عمومی سطح سواد در کشور از یکسو، عدم اهتمام به دانش و نبود روحیه

و فرهنگ تحقیق علمی از سوی دیگر و بی‌توجهی دولت‌ها و دست‌اندرکاران امور از جانب سوم دست در دست هم داده زمینه‌های عقب‌ماندگی علمی کشور را فراهم ساخته است. در حال حاضر نیز که خوشبختانه در کشور بیش از صدها دانشگاه و مراکز تحصیلات عالی دولتی و غیر دولتی مشغول انجام فعالیت‌های علمی است، هنوز هم نبود فرهنگ و روحیه تحقیق علمی مهم‌ترین چالش تحصیلات عالی و از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی کشور محسوب می‌شود.

نبود روحیه تحقیق علمی، کمبود ظرفیت علمی و تحقیقاتی در کشور و نبود سیاست حمایتی جدی از تحقیقات علمی هم‌چنان به‌عنوان مهم‌ترین چالش محسوب می‌گردد. بدون تردید، بدون تحقیق علمی امکان هیچ‌گونه انکشاف و پیشرفت اجتماعی و اقتصادی در کشور میسر نخواهد گشت. در شرایط موجود نه انتظار انجام تحقیقات بنیادی و نه تحقیقات کاربردی وجود ندارد و در این حالت هم‌چنان ما در دور باطل عقب‌ماندگی گرفتار خواهیم ماند.

دانشگاه خاتم‌النبین^(ص) به‌عنوان یکی از مراکز علمی کشور با هدف ارتقای سطح علم و دانش در افغانستان و به‌منظور تولید دانش کاربردی تلاش می‌کند، تا گام‌های ابتدایی را در این زمینه بردارد. فرهنگ‌سازی برای انجام تحقیقات علمی گام مهم و اساسی است. ظرفیت‌سازی در مرحله دوم از طریق سرمایه‌گذاری روی بخش تحقیقات باید در صدر برنامه‌های تحصیلات عالی کشور قرار گیرد. برنامه‌ریزی حمایتی و سیاست‌گذاری موثر و مناسب موضوع مهم و موثری دیگری است که باید در این راستا مورد توجه جدی قرار گیرد. بخش تحقیقات دانشگاه خاتم‌النبین^(ص) با برنامه‌ریزی متمرکز و حمایت جدی از تحقیقات علمی برای اولین بار در کشور، گام‌های مهم و ارزشمندی را برداشت. این مرکز علمی طی سال جاری موفق شد از طریق تولید ده‌ها اثر تحقیقی و مقالات علمی معتبر اساتید و محققان کشور نقش موثری را در تاسیس و انکشاف نظریه‌های علمی و تولید دانش کار بردی ایفا نماید. چاب و نشر این مقالات در فصلنامه‌های علمی ملی و بین‌المللی و نمایه‌سازی بخشی از این تولیدات علمی در پایگاه‌های علمی معتبر جهانی مانند آی. اس. آی و آی. اس. سی. نویددهنده اراده و عزم جدی و مبارک این مرکز علمی است. هر چند ما هنوز با وضع قابل قبول تولید علم و دانش و ارتقای جایگاه تحقیقات در کشور فاصله زیاد داریم، اما باورمندیم که با همت محققان و اساتید فرهیخته و محقق و تلاش بی‌وقفه مسئولان این مرکز علمی شاهد رشد و بالندگی تحقیقات علمی در کشور خواهیم بود. انتظار می‌رود بخشی از این تحقیقات که ناظر به پرسش‌ها و مسایل



عینی جامعه ماست، به‌عنوان تحقیقات راهبردی، جهت‌ارایه راهکارهای علمی موثر برای جامعه و کشور مفید باشد.

فصلنامه مطالعات سیاسی و بین‌المللی بستر مساعدی را برای حمایت از محققان و اساتید فراهم نموده و از آثار علمی و تحقیقی نویسندگان و محققان گرامی استقبال می‌کند. امیدواریم این مسیر در فرجام به تثبیت و ارتقای جایگاه علمی کشور در سطح منطقه و جهان ممد و آقع گشته و برای تولید نظریه‌های کار بردی و پالیسی‌ساز جهت حکمرانی مناسب و کارآمد مفید و آقع گردد.

دکتر سید عبدالقیوم سجادی

مدیر مسئول



عالمان دینی و مسئله وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام

سید آصف کاظمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳-۶-۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳-۸-۹

چکیده

مسئله وحدت و هم‌گرایی از اهداف مهم شریعت اسلامی، دستور عقل و شرع و از دغدغه‌های مصلحان و عالمان دینی بزرگ تاریخ هستند. با مروری اجمالی بر آیات و روایات مشخص می‌شود، رسالت عالمان دینی- به‌عنوان کارگزاران و مبلغان اسلام- جهانی و برای هدایت انسان‌ها در کل گیتی است و هیچ‌گونه مرز جغرافیایی و سیاسی آن را محدود نمی‌سازد. هدف از پژوهش حاضر، بررسی این پرسش است که نقش عالمان دینی در مسئله وحدت و هم‌گرایی چگونه ارزیابی می‌شود و چه راهبردهایی در این مسیر اتخاذ شده‌اند. تحقیق حاضر بر این فرضیه استوار است که همواره در طول تاریخ اسلامی، عالمان دینی نسبت به وحدت و هم‌گرایی اهتمام داشته‌اند و در این زمینه راهبردهای ارزشمندی برای رسیدن دنیای اسلام به وحدت و هم‌گرایی مطرح و ارائه داده‌اند. یافته‌های بحث، که براساس روش توصیفی-تحلیلی به‌صورت تاریخی مطالعه شده است، نشان می‌دهد که عالمان دینی همواره دغدغه وحدت اسلامی داشته‌اند و با عوامل و عناصر تفرقه‌زا، که عمدتاً دشمنان اسلام بودند، مبارزه می‌کردند؛ این عالمان طرح‌ها و راهبردهای ارزشمندی چون اصلاح‌طلبی دینی و احیا و بازسازی تفکر دینی، تقریب مذاهب اسلامی، رهبرگرایی، شورا و نهادگرایی و دولت‌گرایی یا اتحاد جماهیر اسلامی را برای رسیدن دنیای اسلام به وحدت و هم‌گرایی ارائه دادند. واژگان کلیدی: عالمان دینی، وحدت اسلامی، استعمار، جهان اسلام، اصلاح‌طلبی، تفرقه.

۱. دکترای تاریخ معاصر جهان اسلام، استاد سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه.

بر کسی پوشیده نیست که جهان اسلام با واگرایی و تفرقه - به عنوان مسئله مهم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی - همراه با تبلیغات منفی علیه اسلام و تلاش‌های تفرقه‌انگیز دشمنان روبه‌رو است؛ بنابراین، ضروری است برای غلبه بر این چالش‌ها و بهره‌مندی مناسب از فرصت‌ها و ظرفیت‌های گسترده امت اسلامی، با تکیه بر اصول ثابت و مشترک اسلام، زمینه‌های وحدت و هم‌گرایی مذاهب اسلامی را برای رهایی از وضعیت نابسامان موجود و مقابله با دشمن مشترک هموار سازیم. بی‌شک، وحدت و هم‌گرایی امت اسلامی - با وجود تمایزات و اختلافات - یکی از عوامل عزت و اقتدار اسلام است. هرچه این تقریب و هم‌گرایی در میان فرق اسلامی پررنگ‌تر شود، فرصت‌های بی‌شماری برای اظهار وجود و قدرت‌نمایی امت اسلامی در برابر زیاده‌خواهی دنیای استعمارگران و استکبار مهیا خواهد شد. دشمنانی در عرصه وحدت اسلامی در کمین نشسته‌اند و برای به شکست کشاندن آن نیرنگ‌ها، سیاست‌ها و راهبردهای شیطانی زیادی به کار گرفته‌اند؛ این در حالی است که وحدت، هم‌گرایی و یکپارچگی جهان اسلام از موضوعاتی هستند که طی قرن‌ها در منابع و آموزه‌های دینی و اندیشه و رفتار عالمان دینی همواره با فراز و نشیب دنبال شده‌اند و پیشینه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارند. این امر در تاریخ معاصر به آرزو، آمال و هدف اصلی مصلحان اسلامی و جنبش‌های سیاسی - اجتماعی و حتی فکری مبدل شده است. نوشتار حاضر بر آن است که نقش علمای دینی نسبت به وحدت و هم‌گرایی اسلامی و راهبردهای آنان را بررسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که راهبردهای عالمان دینی در مسئله وحدت و هم‌گرایی چگونه ارزیابی می‌شود.

۱. مفاهیم و روش تحقیق

لازم است پیش از پرداختن به هم‌گرایی ارتباطی، برخی مفاهیم کلیدی آن مفهوم‌شناسی و تبیین شوند.

۱-۱. مفاهیم

جهان اسلام: ملاک و معیارهای متفاوتی را می‌توان برای تعریف جهان اسلام در نظر گرفت و ارائه تنها یک معیار و شاخص فراگیر برای تعریف این مفهوم، امکان‌پذیر نیست. مفهوم جهان اسلام در دهه‌های اخیر رواج یافته است و مرکب از دو واژه «جهان» و «اسلام» است که به تدریج در ترکیب‌ها و کاربردهای گوناگون به کار رفته است. به مجموعه‌ای از کشورها با ویژگی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص - که مشخصه اصلی و مشترک اعضای



یک کلیت در قرن اخیر است- واژه جهان اطلاق شده است. اصطلاح جهان اسلام، اول بار در سال ۱۹۰۶ میلادی در کتاب ساموئل مارینوس زویمر ۱ آمده است که پیش از آن جغرافی دانان اسلامی از اصطلاح سرزمین های اسلامی، مملکت اسلامی، مملکت اسلام و بلاد اسلامی استفاده می کردند (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۱-۳). اندیشمندان، معیارها و رویکردهایی مانند رویکرد بین المللی و دولت-ملت محور شامل کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی (گلی زواره، ۱۳۷۲: ۶۱)، رویکرد کشور محور یعنی کشورهایی که دارای بیشترین جمعیت مسلمان هستند (اسعدی، ۱۳۶۶: ۱) و رویکرد جمعیت محور شامل جمعیت مسلمانان در هر نقطه ای از کره زمین را در تعریف این مفهوم در نظر گرفتند. به نظر می رسد، رویکرد مهم دیگری را در تعریف جهان اسلام می توان یاد کرد و آن رویکرد امت محور است؛ در این رویکرد، اصطلاح جهان اسلام توصیفی چشم گیر است برای مجموعه ای از کشورها، مناطق و جامعه هایی که مسلمانان در آنها در بیشترین هستند و از قرن هفدهم میلادی به اعتبار انکشاف تاریخی فرهنگ اسلامی با یکدیگر پیوند می یابند. این اصطلاح، وحدتی فرهنگی میان همه مسلمانان را مفروض می گیرد و برای این وحدت، ارزشی بیش از همه ویژگی های ملی و سنت های اجتماعی-تاریخی قائل می شود. از این رو، این تصور و رای اصطلاح جهان اسلام نهفته است که این جهان، وحدت خود را با دین اسلام حفظ کرده است. راینهارد شولتسه از این رویکرد در با عنوان «سرزمین فرهنگی» با ویژگی های قومی یاد می کند (شولتسه، ۱۳۸۹: ۱)

چستی وحدت و هم گرایی: می توان وحدت را به معنای اشتراک همه افراد ملت در آمال و مقاصد، که مجموعه ای واحد به شمار می روند، نام گذاری کرد. منظور از وحدت مذاهب اسلامی، کنار گذاشتن مسائل اختلافی، تکیه بر مشترکات و مبنا قرار دادن آنها در تعامل با یکدیگر و مسائل مربوط به جهان اسلام و صحنه بین المللی است؛ به گونه ای که مسلمانان فارغ از اختلافات و با پرهیز از تفرقه در مسائل جهان اسلام، به صورت هم سو و هم جهت حرکت کنند (جعفریان، بی تا: ۱۲۴)؛ بنابراین، مراد از وحدت، برداشتن موانع و پیشگیری از اموری است که باعث جدایی، کینه و دشمنی میان مسلمانان می شود؛ از طرفی، دست دشمنان اسلام بر آنان دراز می شود و از طرف دیگر، در درون خود گرفتار می شوند و از حرکت، پیشرفت، رفع فقر و جهل و حل مشکلات جامعه بازمی مانند. عقل

دینی و خرد جمعی حکم می‌کند که حفظ آرمان‌های اصلی، مهم‌تر از منازعات و دعوای بخشی‌نگر است (شهیدی، ۱۳۷۸: ۶۳).

وحدت در این تحقیق با مفهوم هم‌گرایی^۱ قرابت معنایی دارد که عبارت از فرایندی است که بازیگران سیاسی چندین واحد ملی مجزا طی آن ترغیب می‌شوند تا وفاداری‌ها، فعالیت‌های سیاسی و انتظارات خود را به‌سوی مرکز جدیدی معطوف کنند که نهادهای آن مرکز از صلاحیتی برخوردار هستند که دولت‌های ملی موجود را تحت پوشش خود بگیرند یا چنین صلاحیتی را می‌طلبند (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴: ۶۹۷؛ سیف‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۹۲). هم‌گرایی، به عبارت دیگر، فرایندی است که طی آن دولت‌ها یا واحدهای سیاسی برای دستیابی به اهداف مشترک خود، به‌طور داوطلبانه و آگاهانه، بخشی از حاکمیت و اقتدار عالی خود را به مرکزی فراملی واگذار می‌کنند (کاظمی، ۱۳۷۰: ۳).

۱-۲. روش تحقیق

برای درک و فهم پدیده‌ها می‌توان آن‌ها را به‌صورت تاریخی مطالعه کرد؛ براین اساس، در پژوهش حاضر از یک سو مسئله وحدت و هم‌گرایی به‌صورت تاریخی بررسی می‌شود و از سوی دیگر، گفتار و رفتار عالمان دینی نسبت به این مسئله با روش توصیفی-تحلیلی سنجش و واکاوی می‌شود.

۲. عالمان دینی و راهبردهای وحدت و هم‌گرایی

بنابر رسالت عالمان دینی، فعالیت و مأموریت آنان مربوط به کل گیتی است و هیچ‌گونه مرز جغرافیایی و سیاسی آن را محدود نمی‌سازد. عالمان دینی برای تحقق آرمان خود-یعنی برقراری نظام جهان‌شمول اسلام، تشکیل امت واحده جهانی در سراسر گیتی با پیشوایی صالحان و مستضعفان، تبلور ارزش‌های اسلامی در زندگی بشر، آزادی کامل انسان از انواع قیدها و اسارت‌های فکری، زائد و مخرب، پایان مناقشه‌ها و رفع مخاصمات، تأمین ثبات، آرامش و امنیت در جوامع-نیازمند حضوری توانمند در سطح ملی و فراملی هستند (مظاهری و رحمانی، ۱۳۹۱: ۴۴). در واقع، وظیفه و رسالت اصلی عالمان دینی این است که «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» را تبلور ببخشند و این مهم، جز در سایه وحدت و هم‌گرایی امکان‌پذیر نیست؛ از این‌رو، وظیفه و رسالت جهانی عالمان دینی، سوق دان جامعه به سمت وحدت و هم‌گرایی است که نقش‌ها، گفتارها و رفتارهای



زیادی را در این مسیر به عهده می‌گیرند تا جامعه به مقصد وحدت و هم‌گرایی برسد. در این بحث، راهبردهایی که عالمان دینی برای رسیدن به وحدت و هم‌گرایی ارائه دادند بررسی می‌شود.

۲-۱. عالمان دینی به‌مثابه عوامل و عناصر وحدت‌آفرین

پیش از بررسی راهبردهایی که عالمان دینی در زمینه وحدت و هم‌گرایی مطرح کرده‌اند، لازم است این نکته را بدانیم که با مرور و مطالعه تاریخ اسلام، عالمان دینی به‌مثابه عاملان و عناصر اصلی وحدت و هم‌گرایی در تاریخ اسلام بوده‌اند. اندیشه وحدت میان مذاهب اسلامی یکی از موضوعاتی است که در طی چهارده قرن پس از بعثت رسول اکرم (ص) در کنار همه منازعات و اختلافاتی که میان گروه‌های مذهبی، به‌ویژه دو مذهب اصلی شیعه و سنی، مطرح بوده است. بررسی و تحلیل روند تحولات جامعه اسلامی و جهان اسلام از وحدت به تفرقه، به‌ویژه در بُعد سیاسی، از آن جهت ضرورت دارد که تاریخ- از منابع شناخت- درس‌های عبرت‌آمیزی به انسان می‌دهد و این مسئله به‌طور عینی و تجربی قابل اثبات است.

با قاطعیت می‌توان گفت که همه واگرایی‌ها و نزاع‌هایی که در تاریخ اسلامی ثبت شده‌اند، از قدرت نشئت گرفته شده‌اند و نه از مذهب؛ پس باید واگرایی‌ها را سیاسی بدانیم؛ نه مذهبی (بنگاش، ۱۳۹۵: ۲۲۹) و هرچه جامعه اسلامی به شیوه کمی رو به گسترش رفت، واگرایی‌های زائد رقابت قدرت‌ها و حکومت‌های اسلامی و تفاوت‌های فرهنگی، فکری، اقتصادی موجود در منطقه‌های مسلمان‌شده بیشتر خودنمایی می‌کرد و در عین حال لزوم اتحاد اسلام و جلوگیری از دشمنی و برادرکشی بیشتر احساس می‌شد (حائری، ۱۳۹۳: ۴۷).

در اینجا به برخی نقش‌های عالمان دینی در خاموش کردن فتنه تفرقه در طول تاریخ به‌صورت گذرا اشاره می‌کنیم. در قرون اولیه، علی‌رغم فضای سیاسی نامناسب، عالمان دینی مذاهب اسلامی تلاش کردند با نوشتن کتاب‌هایی مانع تفرقه شوند و وحدت را در جامعه ترویج کنند. شیخ طوسی در خاتمه کتاب «تهذیب الاحکام»، یکی از کتب اربعه تشیع، نوشته است: من در ابتدا روایات اهل سنت را هم ضمیمه کردم؛ اما دیدم کتاب خیلی طولانی می‌شود؛ بنابراین، آن‌ها را حذف کردم» (طوسی، ۱۴۲۸ ه. ق/ ۳: ۳۷۳؛ واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۶: ۲۷۱). نگاشتن آثار مقارن در میان عالمان دینی امر رایجی بوده است؛ کتاب‌هایی مانند مقتل‌الحسین خوارزمی حنفی، کتاب النقص عبدالجلیل

قزوینی از این نوع آثار هستند. خواجه نصیر طوسی شیعی نیز با ساخت رصدخانه خود در مراغه گروهی از اندیشمندان و دانشمندان شیعه و اهل تسنن را گردآورد و بدون هیچ اجحافی به هیچ کدام، اجازه انتشار اندیشه‌هایشان را فراهم کرد. علامه حلی، عالم بزرگ شیعه، را می‌توان به‌نوعی شاگرد خواجه نصیر دانست که در کم کردن دامنه اختلافات مذهبی میان این دو مذهب تلاش زیادی کرد. به‌جز این‌ها ما در این قرون شاهد انتشار نظرات دانشمندان و متفکران اسلامی زیادی هستیم که قصد کم کردن فاصله‌هایی دارند که طی تاریخ به وجود آمده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۸).

در مقابل، امپراتورها و مقامات مذهبی کلیسا برای حمله به سرزمین‌های اسلامی، علاوه بر تهییج مسیحیان با روش‌های مختلف و فعالیت‌های تبلیغی و سیاسی-نظامی، به تفرقه و تشتت و اختلاف داخلی مسلمانان نیز دامن می‌زدند و به‌روش‌های گوناگونی در تشدید آن می‌کوشیدند. الکسیوس کومنوس، امپراتور بیزانس، کوشش می‌کرد با پرداخت رشوه و فتنه‌انگیزی در جهان اسلام از ناسازگاری موجود در جهان اسلام بهره برده و آنان را بیش از پیش به جان یکدیگر بیندازد؛ با تقاضای وی از پاپ اوربان دوم، هزاران نفر به بیت‌المقدس هجوم آوردند و کشتار فجیعی را راه انداختند که نخستین جنگ صلیبی (۱۰۹۹-۱۰۹۶ م) شکل گرفت. جنگ‌های صلیبی حدود ۲۰۰ سال به طول انجامید؛ اما آنان به هدف خود یعنی دستیابی بیت‌المقدس نرسیدند. سرانجام، جنگ‌های صلیبی با سقوط سرزمین‌های اسلامی، شکاف مهمی بر پیکر جهان اسلام وارد ساخت و به افزایش و تشدید ضعف و پراکندگی مسلمانان منجر شد و در سال ۶۵۶ به سقوط عباسیان منجر شد. در این دوره، مغولان و صلیبیان با اتحاد یکدیگر به وحدت و یکپارچگی جهان اسلام آسیب جدی رساندند (موثقی، ۱/۱۳۹۴: ۱۹۱ - ۱۹۸). در این دوره، اروپایی‌ها و صلیبی‌ها، در ادامه دشمنی و تعارضات گذشته با جهان اسلام، دسیسه‌هایی را در داخل برای ایجاد تفرقه میان مسلمانان تدارک می‌دیدند و از خارج به قلمروی اسلامی نیز حمله‌ور شدند؛ به‌طوری که حتی اکتشافات، سفرهای علمی و تحقیقات آن‌ها در همین راستا قرار می‌گیرند (همان: ۲۰۱ - ۲۰۲).

پس از این دوره، آغاز پادشاهی صفویه و عثمانی را شاهدیم که در ادعای خلافت، جز فزون‌خواهی و بهره‌کشی از مسلمانان ستم‌دیده و فرمانروایی مادی و معنوی بر جهان اسلام، آرمانی نداشتند. آنان حتی در راه ستیز با یکدیگر با دولت‌های اروپایی همکاری می‌کردند (حائری، ۱۳۹۳: ۵۴ - ۵۵). امپراتوری عثمانی - به‌سبب آرمان‌های فزون‌خواهانه



خود- از عوامل عمده واگرایی و کشتارهای بی‌رحمانه توده‌های محروم به شمار می‌آید، شریک بزهکاری‌ها و جنایت‌های آن سیاست‌گذاران نیز صفوی بودند (همان: ۶۹).

در این دوره، عالمان بزرگی چون شمس‌الدین محمد بن مکی جبل عاملی حصارهای تنگ مذهبی را شکستند، برای شکل‌گیری وحدت اسلام تلاش‌های بسیاری کردند و در مراکز علمی مهم جهان اسلام- نظیر بغداد، دمشق، الخلیل، مصر، مکه و مدینه- تدریس می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از عالمان این شهرها اجازه‌روایت را از ایشان می‌گرفتند (مجلسی، ۱۳۶۳/۱۰۴: ۱۹۰). ایشان اندیشمندان بزرگی را پرورش دادند، مسافرت‌هایی به دیگر بلاد اسلامی- از جمله مصر، فلسطین، سوریه، مکه و مدینه- داشتند و از علمای شیعه و سنی آن شهرها بهره می‌بردند. شهید، مدتی در دمشق ساکن شد و به تدریس فقه مذاهب اسلامی اشتغال یافت؛ بدین منظور، به دمشق نیز معروف شده است (خوانساری، ۱۳۹۰/۷: ۵۴). عالمان دینی به فقه مذاهب اسلامی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز توجه جدی داشته‌اند؛ شهید، از ترویج‌دهندگان این تفکر است که خود سرانجام قربانی تعصبات مذهبی شد و به شهادت رسید و به همین دلیل به شهید اول ملقب شد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۰۸). شهید ثانی نیز، مانند شهید اول، به شهرها و مراکز علمی اسلامی مسافرت کرد و علوم اسلامی را نزد بسیاری از شیوخ و علمای اهل سنت فراگرفت و سپس به جبل عامل بازگشت و به تدریس و قضاوت مشغول شد. شهید ثانی به مذاهب خمسّه تدریس می‌کرد و طبق هر مذهب فتوا می‌داد (افندی، ۲/۱۴۰۱: ۳۶۵).

این وضعیت در میان سایر عالمان دینی نیز امتداد یافت؛ مثلاً در دوره صفویه- که به دلیل منازعات و شرایط سیاسی، شرایط اندکی تغییر کرد و رشد منازعات مذهبی تحت تأثیر شرایط سیاسی قرار داشت.- سلطان سلیم عثمانی به فتوای شیخ‌الاسلام خود ده‌ها هزار شیعه را قتل‌عام کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۱). هم‌زمان با رشد اختلافات مذهبی، عالمان دینی سیره علمای سلف را در برخورد با مخالفان رعایت می‌کردند و این سیره و سنت تغییرناپذیر عالمان ابرار بوده و هست. در همین دوره سخت صفویه، محقق کرکی،- پس از فراگیری فقه شیعه- برای آشنایی با کتب اهل سنت در حدود سال ۹۰۵ هجری ایرانی به دمشق، مصر و مکه سفر کرد (نصرالله، ۱۹۸۶ م: ۱۳۵) و سالیانی چند نزد بزرگان اهل سنت به تحصیل پرداخت و از آنان اجازه نقل حدیث دریافت کرد (مجلسی، ۱۳۶۳/۱۰۵: ۴۷-۴۸)؛ وقتی وی وارد شهر هرات شد و متوجه قتل سعدالدین تفتازانی، عالم بزرگ شهر هرات و شیخ‌الاسلام دولت تیموری، به جرم سنی بودن به دستور شاه

اسماعیل در درگیری بین صفویه و ازبک‌ها شد، بسیار برآشفته شد و تا آخر عمر بر این حادثه تأسف می‌خورد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

سرانجام، پیشروی‌های عثمانی‌ها در اروپا- پس از ناکام ماندن یورش سلطان سلیمان به وین- در سال ۹۳۶ هجری ایرانی رفته‌رفته بازیستاد. پس از آن، جنبش رنسانس در اروپا اوج گرفت و دانش‌های تجربی و نظامی و فلسفه یونان دوباره زنده شد. اروپایی‌ها- با به کار انداختن کشتی‌های بزرگ در اقیانوس‌ها و پیاده کردن نیروی نظامی در کرانه‌های کشورهای اسلامی- راه‌های بازرگانی سنتی کشورها را از ارزش و کارایی انداختند. واکنش مسلمانان در برابر پیشرفت‌های غرب بسیار منفی بود و رهبران مذهبی، آموختن و به کار بردن علوم نو را منع می‌کردند. جهان اسلام- به‌جای کوشش در آموختن و آموزش دادن دانش‌ها، هنرها و پدیده‌های نو- ابراز نفرت می‌کرد و آن را نشانه کفر و الحاد به شمار می‌آورد. در نتیجه، این برخوردها پیامدی جز واپس‌ماندگی گسترده‌تر و ناتوانی در زمینه‌های نظامی، اقتصادی، علمی و فرهنگی نداشت و هرچه زمان می‌گذشت، کشورهای اسلامی یک‌یک در دام استعمار و استثمار غربیان می‌افتادند. سرآغاز استعمارگری کشورهایمانند اسپانیا، پرتغال، انگلستان، هلند، فرانسه و سپس روسیه شد (حائری، ۱۳۹۳: ۵۹)؛ بنابراین، جهان اسلام با ضعف دولت‌های عثمانی، ایران و هند و ایجاد تفرقه، اختلافات داخلی، جنگ‌ها، منازعات مرزی و امثال آن موقعیت مساعدی برای هجوم غرب فراهم کرده بودند (موثقی، ۱/۱۳۹۴: ۲۱۳ - ۲۱۴).

در این شرایط، که جهان اسلام با مسئله استعمار و عقب‌ماندگی مواجه شده بود، صدای بلند فریادگران وحدت و بیداری اسلامی از برخی مناطق دنیای اسلام به گوش می‌رسید که نمونه آن سید جمال‌الدین افغانی است. سید، پس از توصیف وضع اسف‌بار آن روز جهان اسلام، در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد:

«یا للمصیبه! یا للرزیه! این چه حالت است؟ این چه فلاکت است؟ مصر و سودان و شبه‌جزیره بزرگ هندوستان را که قسمت بزرگی از ممالک اسلامی است، انگلستان تصرف کرده؛ مراکش و تونس و الجزایر را فرانسه تصاحب کرده؛ جاوه و جزایر بحر محیط را هلند مالک الرقاب گشته؛ ترکستان غربی و بلاد وسیعۀ ماوراءالنهر و قفقاز و داغستان را روس به‌حیطه تسخیر آورده؛ ترکستان شرقی را چین متصرف شده و از ممالک اسلامی جز معدودی بر حالت استقلال مانده؛ این‌ها نیز در خوف و خطر عظیمند. شب را از ترس اروپاییان خواب ندارند و روز را از وحشت و دهشت مغربیان آرام نیستند.



نفوذ اجانب چنان در عروقتان سرایت کرده که از شنیدن نام روس و انگلیس بر خود می‌لرزند و از هول کلمهٔ فرانسه و آلمان مدهوش می‌شوند. این همان ملت است که از پادشاهان بزرگ جزیه می‌گرفتند و امرای عالم با کمال عجز و انکسار به دست خود باج بدیشان می‌دادند. امروز کارشان به‌جایی رسیده که در بقا و حیات‌شان اهل عالم مأیوسند و در خانهٔ خود زیردست و توسری‌خور اجانبند. هر ساعت به حيله‌ای بیچارگان را بترسانند و هر دم به نیرنگی روزگارشان را سیاه و حالشان را تباه سازند. نه پای‌گریز دارند و نه دست‌ستیز. پادشاهان‌شان به ملوک دیگر فروتنی آغازند تا مگر چهار صبحی زندگی کردن بتوانند. ملت‌شان پناه به خانهٔ این‌وآن برند شاید اندکی راحت شوند. آه آه این چه فاجعهٔ عظیمی است؟ این چه بلایی است که نازل گشته؟ این چه حالی است که پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و جلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بی‌چارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعدهٔ الهی شک کرد؟ معاذالله! آیا می‌توان از رحمت خدا مأیوس شد؟ نستجیر بالله! پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت از کجا تفحص کرده و از که جويا شویم؟ جز اینکه بگوییم «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (حائری، ۱۳۹۳: ۱۳۵).

علمان دینی در این دوره با تفرقه و عامل اصلی آن، یعنی سیاست‌های استعماری، نیز به مبارزه برخاستند؛ برای نمونه، زمانی که انگلیسی‌ها عراق را اشغال کردند، عراق بخشی از عثمانی و تحت ظلم و ستم آنان بود و بیشتر کارگزاران عثمانی افرادی سخت‌گیر و فاسد بودند که در شهرهای مختلف غیرقانونی و با زور خود اموال مردم را می‌گرفتند و مالیات‌های سنگینی وضع می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که گاه مردم ترجیح می‌دادند اصل اموال خود بدهند تا از شر مالیات آنان رهایی یابند (الخالصی، ۱۳۷۳: ۵۴). بدین ترتیب، در شرایطی که عراق به اتحاد و انسجام نیاز داشت، مردم عراق - به‌ویژه شیعیان - دچار آزار و اذیت عثمانی قرار می‌گرفتند (گلی زواره ایرانشه‌ای، ۱۳۸۲: ۳۴ - ۳۷)؛ به‌طوری که سلطان سلیم تنها در یک روز ۲۵ هزار نفر را در شهرهای سامرا و بغداد به جرم شیعه بودن به قتل رساند (آل محبوبه، ۱۹۸۹ م/ ۱: ۳۴۲). خشونت و بدرفتاری عثمانی با عراقی‌ها، به‌ویژه شیعیان، سبب شده بود که نیروهای اشغالگر بیندارند که عالمان دینی شیعه از آنان استقبال خواهند کرد یا دست‌کم، در برابر این اشغالگری ساکت خواهند ماند. انتخاب جنوب عراق شیعه‌نشین، به‌عنوان نقطهٔ آغاز عملیات، در همین راستا صورت

گرفت؛ اما استعمارگران خیلی زود به نادرستی پندار خویش پی بردند. آنان در جنوب عراق و در همان روزهای نخست، گروه‌های مسلحی را دیدند که با پیشتازی روحانیت و براساس فتوای مراجع حوزه نجف با همه توان به رویارویی با آنان برخاسته بودند و این مسئله‌ای غیرقابل پیش‌بینی برای آنان بود. انگلیسی‌ها از این نکته غفلت کرده بودند که اگرچه کارگزاران ترک- از نظر حوزه نجف- بسیار فاسد بودند و از اسلام- به عنوان اهرمی- برای پیشبرد اهداف استبدادی خویش سود می‌جستند، اما با این حال مسلمان بودند و مخالفت و مبارزه با آنان در مقایسه با اشغالگران انگلیس، امری داخلی به شمار می‌آمد (اسماعیلی، ۱۳۷۶: ۴۵- ۴۶).

رهبری قیام و مبارزه را مرجع بزرگ، سید کاظم طباطبایی، به عهده داشت که پس از رحلت ایشان میرزای شیرازی، جانشین مرجعیت حوزه نجف شد. ویلسون، حاکم انگلیسی‌ها، خود به دیدار میرزا در کربلا رفت و با شیطنت و نیرنگ به میرزای شیرازی پیشنهاد کرد که دولت انگلیس علاقه دارد میرزا، فردی شیعی، را برای کلیدداری و تولیت سامرا معرفی کند؛ اما میرزای شیرازی، ضمن آگاهی از نیرنگ ویلسون، بدون درنگ پاسخ داد که کلیددار سامرا شخص بسیار خوبی است و ما با برکناری وی موافق نیستیم. ویلسون، که از راه اختلاف بین شیعیان و سنی‌ها موفق نشد، مسیر سخن را به مسائل ایران تغییر داد و میرزای شیرازی پاسخ داد که ما راجع به مسائل عراق صحبت می‌کنیم؛ نه مسائل ایران و در فرصت مناسبی نظر خود را در مسائل ایران بیان خواهد کرد (صادقی ایرانی، ۱۳۵۸: ۲۶).

بنابراین، سیاست‌های مهم استعمار، دامن زدن به اختلاف‌های مذهبی بود؛ از این رو، حاکم انگلیسی شخصی را نزد آیت‌الله خالصی فرستاد و پیام داد که آنان می‌خواهند شیعیان را از ظلم و ستم حاکمان عثمانی نجات دهند و همه کارهای حکومتی عراق را به شیعیان بسپارند؛ در همان حال، فرد دیگری را نزد شیوخ یوسف سویدی، احمد داوود و ابراهیم الراوی- از عالمان برجسته اهل سنت عراق- فرستادند و آنان را از خطر چیره شدن شیعیان بر عراق و دشمنی آنان با اهل سنت بر حذر داشت. آیت‌الله خالصی، که انگیزه شیطانی انگلیسی‌ها را خوب می‌شناخت، بی‌درنگ اطلاعیه‌ای صادر کرد و اعلام کرد که انگلیسی‌ها می‌خواهند- برای سرپوش گذاشتن بر اعمال ضدبشری و رهایی خود- بین شیعه و سنی اختلاف بیندازند؛ عالمان دینی شیعی در حوزه‌های علمیه نجف و کربلا هیچ هدفی جز مبارزه با اشغالگران و استعمارگران انگلیسی و بیرون راندن آنان از کشور



ندارند و حاکم مسلمان را هر چند سنی باشد، می‌پذیرند (الخالصی، ۱۳۷۳: ۵۷). در واقع، عالمان دینی - چون میرزای شیرازی - با انتشار چنین اطلاعیه‌هایی نقشه‌های تفرقه‌افکنانه استعمار را نقش بر آب کردند. میرزا توانست دیدگاه‌های علمای اسلام و حوزه‌های علمیه نجف و کربلا - که در اثر فریب‌کاری، تبلیغات و سیاست‌های مزدورانه انگلیس تا اندازه‌ای از هم گسسته و پراکنده شده بود - دوباره هماهنگ سازد و حیل‌ها و دسیسه‌های انگلیس را برای حوزه و مردم آشکار کند. ایشان گروهی از بزرگان حوزه نجف - چون میرزا محمدحسین نائینی، میرزا احمد خراسانی، شریعت اصفهانی و ... - را به همکاری و مشاوره و نیز صدور بیانیه‌ها و فتوای ضد استعماری خود فراخواند. بر اثر سیاست‌های این مرجع بزرگ، اختلاف‌هایی که در اثر توطئه‌های انگلیس بین شیعه و سنی به وجود آمده بودند، از بین رفتند و صف واحدی از مسلمانان در برابر نیروهای اشغالگر به وجود آمد (حائری، ۱۳۶۴: ۱۶۹).

عالمان دینی خوب دریافته بودند که بهترین راه‌ها برای رسیدن به اهداف استعماری، دوگانگی و تفرقه است و استعمارگران از آن، مانند سلاحی بُرنده، برای از بین بردن وحدت مسلمانان و خوار کردن آنان بهره می‌برند؛ برای نمونه فرانسوی‌ها به علامه شرف‌الدین پیشنهاد دادند، که مانند اهل سنت در لبنان، دفتری برای فتوا بگشاید و ریاست معنوی شیعیان را در اختیار گیرد؛ اما علامه این پیشنهاد را رد کرد و گفت که آنجا برای همه مسلمانان، تنها یک دفتر فتوا وجود دارد و عالم اهل تسنن رئیس آن است (همایون مصباح، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

از دید بسیاری از عالمان دینی، چون کاشف‌الغطا، استعمار نهایت استفاده را از تفرقه مسلمانان در قضیه فلسطین می‌برند. وی، در سال ۱۳۵۰ هجری ایرانی، در «مؤتمر اسلامی» در فلسطین شرکت کرده بود که در این اجلاس بزرگ، جمعیت انبوهی از شرکت‌کنندگان همایش پشت سر او نماز خواندند و ایشان نیز خطبه‌ای تاریخی ایراد کرد که چند مرتبه در نشریات معتبر دنیای اسلام منتشر شد (موتقی، ۱۳۹۴: ۱۱۷ - ۱۱۸). از دید وی، استعمار، مهم‌ترین عامل تفرقه به حساب می‌آید. ایشان استعمار و آمریکا را خطاب قرار داده و نوشت: «از مسلمانان دعوت می‌کنید با شما هدف مشترکی در پیش گیرند و هم‌پیمان شما گردند و در عین حال به آنان حمله می‌کنید و از وطن‌شان می‌رانید، با دستی به صورت‌شان سیلی می‌زنید و با دست جنایتکار دیگر مورد مرحمت قرار می‌دهید (کاشف‌الغطا، ۱۳۵۶: ۳۵). علامه، سه کشور فرانسه، انگلستان و آمریکا را در رأس دولت‌های استعماری دانسته و این

سه کشور را سه گانه شوم «الثالوث المشؤوم» نام گذاری کرد که آمریکا نیز در رأس این سه استعمارگر قرار دارد (کاشف الغطا، ۱۹۵۴ م: ۴۴).

۲-۲. عوامل و موانع وحدت و هم‌گرایی

زمانی که علل نابسامانی و تفرقه در جهان اسلام را مطالعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که دشمنان اسلام - به‌ویژه استعمار - پیوسته کوشیده‌اند تا در راه تحقق وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام مانع ایجاد کنند. روشن است که مهم‌ترین علت واگرایی جهان اسلام از خارج از مرزهای اسلامی هدایت می‌شود و ارادهٔ بیگانگان، مشهود و معلوم است؛ اما این تنها علت واگرایی نیست، بلکه مسئله به‌طوری رشد کرده است که در بسیاری از مواقع نیاز به حضور دشمنان نبوده است و واگرایی از درون جوامع اسلامی ظهور کرده و کسانی به تفرقه‌افکنی و ایجاد شکاف در صفوف مسلمین در داخل مرزهای اسلام پرداخته‌اند. از این رو، تهاجم گستردهٔ غرب به جهان اسلام بازتاب‌های گوناگونی را در پی داشت. علل بیرونی واگرایی و نابسامانی در جهان اسلام، استعمار و سیاست‌های کشورهای سلطه‌گر است؛ استعمارگران برای واگرایی و به حاشیه راندن هم‌گرایی در جهان اسلام، سیاست‌های مختلفی در پیش گرفته‌اند که هر کدام سهمی به‌سزا در واگرایی اسلامی داشته‌اند که گذشت (برای اطلاع بیشتر رک: کاظمی، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴)؛ البته علل درونی واگرایی در جهان اسلام کم‌اهمیت نیستند و بخش مهمی از عوامل و موانع وحدت درونی هستند. در موارد زیادی نیز همین عوامل داخلی، بازیگران و عاملان سیاست‌های استکبار هستند و با وام گرفتن از تجربهٔ تاریخی غرب و به کمک آنان، منازعات مذهبی و تاریخی اسلامی را برجسته می‌سازند و تلاش دارند مؤلفه‌های وحدت‌بخش در جهان اسلام را به چالش کشیده و به حاشیه ببرند. آنان با مطرح کردن اختلافات مذهبی و تاریخی، ترکیب و به‌کارگیری آن مفاهیم عملاً در پی سیاست‌های خویش در جهان اسلام هستند (کاظمی، ۱۳۹۴). در مجموع، عصبیت‌های مذهبی نابجا نسبت به مذاهب، جهل و نسبت‌های ناروا (صفوی، ۱۳۸۷: ۴۱)، اختلافات و نزاع‌های مذهبی بی‌پایان و بی‌فایده (جعفریان، ۱۳۸۸)، حاکمیت دولت‌های خودکامه و استبداد داخلی در کشورهای اسلامی (ولایتی و سعیدمحمدی، ۱۳۸۹: ۱۶۸ - ۱۶۹)، وجود ناهمگونی در نظام‌های حکومتی و ساختارهای سیاسی کشورهای اسلامی، عصبیت‌های قومی و جنبه‌های ناسیونالیستی و ملی‌گرایی افراطی، جدایی دین از سیاست، بحران مشروعیت در جهان اسلام (موثقی، ۱۳۷۸: ۷۴ -



۱۰۱) از مهم‌ترین علل درونی واگرایی هستند که بسیاری از کشورهای اسلامی به دام آن افتادند که حاصل آن تفرقه و واگرایی بوده است (همان: ۱۷۲).

۲-۳. راهبردهای وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام

شاید بتوان دستیابی به وحدت و هم‌گرایی در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در قرن بیست‌ویکم را اصل محوری برنامه‌های اغلب علما و دانشمندان به شمار آورد (حسن‌پور، ۱۳۸۳: ۶۸)؛ این طرح‌ها برخی تا حدودی عملی شدند و برخی دیگر در حد طرح باقی ماندند و همچنان به امید موفقیت به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند (جلالی، ۱۳۸۹: ۳۳۹ - ۳۶۵؛ واعظ‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۹ - ۵۰).

راهبرد تاریخی، از راهبردهای عالمان دینی است. بسیاری از عالمان دینی معتقدند که وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام براساس الگوگیری از گزارش‌ها و تجربه تاریخی اسلام امکان‌پذیر است و وحدت مشهودی در تاریخ اسلامی وجود داشته و در سرتاسر دوره اسلامی، همواره بحث وحدت از مباحث جدی و پردامنه بوده است. در واقع، عالمان دینی مذاهب اسلامی در همه دوره‌ها تلاش کردند تا مسائل تفرقه‌آمیز را از بین ببرند و وحدت را در جامعه حکم‌فرما کنند؛ بنابراین، بیشتر تاریخ جهان اسلام، تاریخ وحدت و هم‌گرایی است؛ نه واگرایی و تفرقه (امیرالدوش، ۱۳۹۴؛ برای اطلاع بیشتر رک: کاظمی، ۱۳۹۹ الف: ۸۹ - ۱۱۳).

از دید این جریان، مسئله اقتباس از تمدن غربی در زمینه علوم و فنون و پیشرفت‌های علمی و صنعتی در چهارچوب احیای تفکر دینی، که یکی از ارکان آن اصل اجتهاد بود، برای رشد و تقویت جامعه اسلامی ضروری به نظر می‌رسد. به‌طورکلی، خصیصه‌ها و مقاصد اساسی جریان بیداری اسلامی را می‌توان در سه عنوان خلاصه کرد که عبارت‌اند از: ۱. پیراستن و زدودن عقاید مسلمانان از خرافات و پیرایه‌ها و بازگشت به اسلام اصیل؛ ۲. هماهنگ کردن دستورها و راهکارهای دینی با عقل و مقتضیات زمان؛ ۳. استقلال‌طلبی و وحدت یکپارچگی مسلمانان در مقابل استعمار فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و سلطه نظامی غرب (عنایت، ۱۳۶۹: ۳۶).

راهبرد تقریب مذاهب اسلامی یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین راهبردها برای هم‌گرایی و وحدت اسلامی است. در واقع، این راهبرد را الگوی تقریب مذاهب اسلامی (جماعه‌التقریب بین المذاهب الاسلامیه) سروسامان داد و به‌شکل راهبردی مهم درآورد (موثقی، ۱/۱۳۹۴: ۶۶۲ - ۶۶۶). اندیشه وحدت یا اتحاد اسلامی در طی ادوار مختلف به مسیر تقریب مذاهب



رهنمون گشت و فکر تقریب مذاهب نیز تقریب فقهی را جدی‌ترین و کارآمدترین مسیر انتخاب کرد (دهستانی، ۱۳۹۵). این نهاد تقریبی به همت دو مرکز محوری فقهی در میان اهل سنت و تشیع یعنی نهاد «الأزهر» و «حوزه علمیه» شکل گرفت. این دو نهاد با چاپ و نشر مشترک آثار فقهی برجسته، فتوای شهیر شیخ شلتوت - مبنی بر جواز عمل به فتاوی فقه امامیه - ارسال فتاوی مشترک، توحید مناسک حج و برخی احکام دیگر وارد مرحله جدیدی از طرح‌های هم‌گرایی شد (ایرانی، ۱۳۸۹: ۲۵۷ - ۲۶۵). شخصیت‌ها و عالمان دینی - مانند شیخ محمد مصطفی مراغی، شیخ مصطفی عبدالرزاق، شیخ عبدالمجید سلیم، شیخ محمود شلتوت، محمد حسین کاشف الغطا، محمد جواد مغنیه و سید هبه‌الدین شهرستانی، آیت‌الله بروجردی، شیخ محمد تقی ایرانی و ... - در این راهبرد جای می‌گیرند (برای اطلاع بیشتر رک: برانر، ۲۰۱۵ م؛ ایرانی، ۱۳۸۹؛ آذرشب، ۱۳۸۴؛ سندبحرانی، ۱۳۹۷).

نقش شیخ شلتوت و آیت‌الله بروجردی در کارایی و برجسته شدن این جریان بسیار دارای اهمیت است (المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۲۰۰۴ م). بی‌شک این دو عالم از معدود عالمانی بودند که به وحدت اسلامی و تقریب مذاهب اسلامی اهتمامی ویژه داشتند. شیخ محمود شلتوت، با اشاره به نقش ممتاز علما درباره وحدت اسلامی، همه آنان را به وحدت و هم‌گرایی فرا می‌خواند و می‌گوید: «اینک، من بار دیگر به نام خدا و به نام کتاب خدا و به نام وحدت اسلامی و به نام چنگ زدن به ریسمان محکم الهی، علمای شیعه و سنی را به تقریب و هم‌بستگی دعوت می‌کنم. مسلماً گرامی‌ترین آنان نزد خدا کسی است که زودتر در این هدف مقدس سبقت گیرد و رخنه‌هایی را که در گذشته میان مسلمین پیدا شده است، ببیند و مجد و شعار ما را که عبارت از وحدت اسلامی است به ما بازگرداند» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

از طرح‌های سیاسی وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام، خلافت‌گرایی و رهبری واحد در جهان اسلام است. اندیشه رهبرگرایی مبتنی بر «خلیفه»، «ولایت فقیه»، «ولایت بر مسلمین جهان» و «ام‌القری» مطرح گشته‌اند (فیرحی، ۱۳۸۴: ۳۲ - ۴۳). شخصیت‌ها و افرادی چون سید جمال با شعار «اتحاد اسلام» (امین، ۱۳۷۶: ۸۴؛ موثقی، ۱۳۹۴: ۳۳)، رشید رضا (رشید رضا در جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۴ م: ۸۱) و سید قطب (سید قطب، ۱۳۷۷: ۲۰) را از منادیان این راهبرد می‌توان ذکر کرد.

راهبرد و طرح مهم دیگر سیاسی برای وحدت و هم‌گرایی، شورا و نهادگرایی است که پس از ناکامی و انتقادات به طرح خلافت و متأثر از شرایط جدید بین‌المللی شکل

گرفت (میراحمدی، ۱۳۸۲: ۸۶). بسیاری از اندیشمندان، چنین می‌اندیشند که شورا و تصمیم‌های آن برای حاکم الزامی است. مودودی، رشید رضا، محمد عبده، عبدالرحمان کواکبی، توفیق محمد الشاوی، محمد ضیاءالدین الریس و عبدالرزاق احمد السنهوری و بسیاری دیگر معتقدند که نه تنها مشورت حاکم با مسلمانان لازم است، بلکه باید نظر شورا را تنفیذ کرده و مطابق با اجماع یا آرای اکثریت عمل کند. نویسندگان «رسالة الخلافه و سلطة الامة» نیز، با تأکید بر وجوب شورا، معتقدند که اصل در حکومت اسلامی عمل به شورا است و حاکم در هر حال، مکلف به مشورت با امت است (جمعی از نویسندگان، ۱۹۹۴ م: ۲۳۶).

عبدالرحمان کواکبی در دو کتاب «طبايع الاستبداد» و «ام القرى»، محمد ضیاءالدین الریس (فیرحی، ۱۳۸۴: ۱۶۷)، توفیق محمد الشاوی با کتاب «الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۹۷ - ۲۱۶) و عبدالرزاق احمد السنهوری راهبرد نهادگرایی را تئوریزه کردند که طرح «سازمان همکاری اسلامی» را اندیشه‌های آنان فراهم کرده است (الشاوی، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

از راهبردهای سیاسی، که به دنبال وحدت و هم‌گرایی در جهان اسلام مطرح شد، دولت‌گرایی یا اتحاد جماهیر اسلامی است. این طرح پس از آن شکل گرفت که موج ناسیونالیسمی، استقلال‌طلبی و تشکیل دولت‌های ملی - پس از انقلاب فرانسه - در جهان حائز به راه افتادند که تأثیر انکارناپذیری بر تحولات سیاسی جهان اسلام بر جای نهاد. این طرح را می‌توان در آثار و اندیشه‌های متفکران مسلمانی چون محمد اقبال لاهوری (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۸۰) و امام خمینی، رهبر انقلاب اسلامی ایران، شناسایی کرد (ایرانی، ۱۳۸۸: ۷۲).

اصلاح‌طلبی دینی و احیا و بازسازی تفکر دینی از راهبردهای مهم وحدت و هم‌گرایی هستند. این دیدگاه با تعبیراتی مانند بیداری اسلامی نیز یاد شده است (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۲۳). این جریان در دو بعد فکری و سیاسی، ایده مقاومت در برابر هجوم سیاسی، فکری، اقتصادی غرب را مطرح کرد که در اصل در زمینه تفکر دینی آغاز شد، اما با موضع‌گیری شدید سیاسی علیه استعمار و چهره غارتگرانه تمدن غربی، تأثیر عمیقی در زندگی سیاسی - اجتماعی مسلمانان در اواخر قرن ۱۹ گذاشت؛ از این رو، رهبران این جریان برای مقابله با قدرت سیاسی - نظامی و فنی و برتری و سیادت غرب، مسلمانان جهان را به کنار گذاشتن اختلاف، تفرقه‌ها و جدایی‌ها دعوت کرده و ایده وحدت و یگانگی مسلمان را از همه



مذاهب در سطح جهان مطرح کردند (موثقی، ۱/۱۳۹۴: ۳۲۰ - ۳۲۱). بدون تردید، تعداد زیادی از عالمان دینی در این راهبرد قرار می‌گیرند؛ از این رو، این راهبرد از جهت اندیشمندان اسلامی بسیار غنی است و شخصیت‌های برجسته‌ای از فرق مختلف اسلامی در این جریان جای می‌گیرند. علمای بزرگ شیعه در تاریخ معاصر، مانند قرون گذشته، مؤثرترین و مهم‌ترین فعالیت‌ها و آثار را برای بیداری و وحدت اسلامی بر جا گذاشتند؛ چهره‌هایی مانند میر حامدحسین هندی، به‌ویژه در کتاب عبققات الانوار، علامه شرف‌الدین، به‌ویژه در کتاب‌های نفیسی چون المراجعات، النص و الاجتهاد و الفصول المهمه، علامه محمدحسین کاشف‌الغطا در آثاری متعدد و اقبال لاهوری در احیای تفکر دینی و اصلاح‌طلبی از طلایه‌داران این جریان هستند. این دسته از علما، به‌ویژه علامه شرف‌الدین و کاشف‌الغطا، معتقدند برای رسیدن به تفاهم و هم‌بستگی مذاهب اسلامی و وحدت مسلمانان باید مسائل مورد اختلاف را به‌صورت علمی و با رعایت ادب و احترام طرح و بررسی کرد؛ نه اینکه مسائل را نادیده بگیریم یا کنار بگذاریم (موثقی، ۱۲/۱۳۹۴: ۱۱).

علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین عاملی، از بزرگان این جریان، آثار گران‌قدری از خود به یادگار گذاشت؛ تعداد زیادی از آثار ایشان در جریان مبارزات ضد استعماری وی، به‌ویژه علیه فرانسه در لبنان، با غارت خانه و سوختن کتابخانه نفیس ایشان طعمه آتش شدند. پنج اثر الفصول المهمه، الکلمة الغراء، المراجعات و النص و الاجتهاد از مهم‌ترین آثار شرف‌الدین در زمینه وحدت و هم‌بستگی، اصلاح‌طلبی و بیداری هستند (همان: ۱۳ - ۱۴). به تعبیر خود شرف‌الدین در المراجعات، فکر اتحاد اسلامی از آغاز جوانی در ذهن او بوده است؛ او با نگارش کتاب الفصول المهمه فی تألیف الامه - یعنی «فصل‌های مهم در راه متحد ساختن امت اسلامی» - در سال ۱۳۲۷ هجری ایرانی نخستین گام بلند را در راه وحدت امت اسلامی برداشت و اقدامات اصلاحی برای احیای اسلام و عظمت از دست‌رفته مسلمانان در جهان اسلام آغاز کرد که از منادیان بزرگ اتحاد اسلامی قرار گرفت. ایشان در کتاب مذکور به آثار و نتایج وحدت پرداخته است و معتقد است زمانی که وحدت کلمه پیدا کردیم و دل‌هایمان با هم پیوند یافت، می‌توان در راه اعتلای امت اسلامی قیام کرد و مسلمانان را در جهان به مقامی که باید برسند، رساند (آقابزرگ ایرانی، بی تا/۳: ۱۱۵ - ۱۱۶).

علامه، پس از مشاهده وضع اسفناک تفرقه، تصمیم به سفر به کشورهای اسلامی گرفت. وی می‌نویسد: «کاسه صبرم در برابر این مصائب و مشکلات لبریز شد و همه

وجودم در این اندوه غرق گشت. این بود که در اواخر سال ۱۳۲۹ روانه مصر شدم، به این امید که در کرانه رود نیل به آرمان خویش نیل پیدا کنم و چنان به دلم گذشت که به پاره‌ای از آرزوهایم خواهم رسید و بیماری جدایی مسلمانان را درمان کنیم» (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۲۵؛ موثقی، ۲/۱۳۹۴: ۲۰). وی در این برهه کتاب «المراجعات» را نگاشت که به حق، از آثار ارزنده، اصلاحی و علمی است و گامی بلند و ارزشمند در راه تفاهم و هم‌بستگی اسلامی به شمار می‌آید. این کتاب دربرگیرنده ۱۱۲ نامه ایشان است که حقایق بسیاری را بحث و بررسی کرده است و نشان‌دهنده نماد هم‌بستگی و تفاهم به حساب می‌آید و به گفته شیخ سلیم: «به‌سان سیلی است که از قله‌های کوه خیزد» (حکیمی، ۱۳۶۱: ۱۲). بحث‌های علمی و مناظرات شرف‌الدین و شیخ سلیم با امضای «ش»، نمایانگر اسم شرف‌الدین و مذهب شیعه او و امضای «س»، اسم سلیم و مذهب سنی ایشان بود (همان: ۱۳۶ - ۱۳۸). استاد حسین عبدالغفار مصری، هنگام خواندن این کتاب، می‌نویسد: «من خدا را گواه می‌گیرم که هنوز خواندن این کتاب را تمام نکرده بودم که افکارم درباره شیعه تغییر کرد و احساس کردم که باید برای تفاهم و وحدت میان این دو فرقه اسلامی کاری انجام دهم» (همان: ۲۴۴).

شیخ محمدحسین کاشف‌الغطا از بزرگان و نامداران جریان بیداری است. زندگی کاشف‌الغطا مملو از حوادث سیاسی، اجتماعی و اصلاحی است و او را به حق باید از مفاخر و از منادیان وحدت، اصلاح و بیداری اسلامی در جهان اسلام دانست. وی در طول حیات پر بارش، فعالیت‌های قلمی و قدمی فراوانی برای ترویج و احیای اسلام، اصلاح و مجد آن، بیداری مسلمانان و همین‌طور مبارزه با استعمار به یادگار گذاشت. او برای آگاهی از دردهای جامعه اسلامی و درمان آن به نقاط مختلف سرزمین‌های اسلامی سفر کرد و ضعف، عقب‌ماندگی، تجزیه مسلمانان و خسارات آنان از استعمار را از نزدیک مشاهده کرد. وی در عراق شاهد شگردها و نیرنگ‌های استعمار بود و به‌خوبی دست‌های کثیف آنان را در تحولات داخلی عراق و جهان اسلام مشاهده می‌کرد؛ همین امر باعث شد فعالیت‌های بیدارگرایانه و مبارزه با استعمار را در رأس برنامه‌ها و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود قرار دهد که در همین راستا از بزرگ‌ترین منادیان اتحاد ملل اسلامی و هم‌گرایی شد و تا آخر عمر خود از هیچ تلاشی در این راه فروگذار نکرد. کاشف‌الغطا در سفرها و فعالیت‌های خود بر ضرورت و لزوم هم‌بستگی اسلامی و وحدت مسلمانان تأکید فراوان داشت و مبارزات ضد استعماری وی در پیوند با آرمان وحدت و



هم‌گرایی اسلامی بود (موتقی، ۲/۱۳۹۴: ۱۱۳ - ۱۱۵). بی‌تردید، بیشترین تلاش کاشف‌الغطا صرف آگاهی بخشیدن و بیداری عموم مسلمانان در مسائل مشترک جهان اسلام، از قبیل فلسطین و سلطه استعمار و ضرورت قیام برای کسب استقلال، شد. وی، در کتاب «اصل الشیعه و اصولها»، در بحثی با عنوان «کیف یتحد المسلمین» به تلاش‌های اصلاح‌طلبان پیشین اشاره دارد و از شخصیت‌های سید جمال، عبده و کواکبی به‌عنوان پیشگامان وحدت، اصلاح‌طلبی و بیداری نام می‌برد (همان: ۱۲۳).

این عالم در راه اصلاحی خویش به کشورهای اسلامی زیادی سفر کرد و در این کشورها برنامه‌ها و فعالیت‌های تقریبی و اصلاحی خود را دنبال می‌کرد. وی در سال ۱۳۵۰ هجری ایرانی به فلسطین رفت و در «مؤتمر اسلامی» شرکت کرد. مفتی بیت‌المقدس شخصاً، از سوی مجلس اعلامی فلسطین، از کاشف‌الغطا دعوت کرد تا در این کنگره شرکت کند. بیش از هفتاد هزار مسلمان از شهرهای مختلف فلسطین در بیت‌المقدس گرد آمده بودند تا سخنان دانشمندان اسلامی را بشنوند. سید حبیب عبیدی، مفتی موصل، سید محمد زیاره از یمن، رشید رضا از مصر و اقبال لاهوری از شبه‌قاره هند از مدعوان این همایش بودند (سماک امانی، ۱۳۸۳: ۴۴ - ۴۵) که در این همایش، پشت شیخ نماز خواندند و او را «امام کاشف‌الغطا» لقب دادند (همان: ۵۰ - ۵۱).

شهید سید محمدباقر صدر نیز از شخصیت‌های این جریان است. از دید شهید صدر، اتحاد و هم‌بستگی از شعارهای بزرگ اسلامی است. ایشان نخستین گام را با نگارش مقاله «رسالتنا یجب ان تکون قاعده للوحده» در مجله «الاضواء» برداشت و در طول عمر خویش، همواره بر این آرمان بزرگ استوار ماند (موسوی، بی‌تا: ۴۲). شهید صدر معتقد بود که آنچه سبب تغییر چهره جامعه اسلامی و از بین رفتن وحدت و اتحاد اسلامی شده، دور شدن مسلمانان از اسلام و بازگشت به ارتجاع و جاهلیت قبل از اسلام است؛ استعمار، جنگ‌های صلیبی، مادی‌گری و بی‌ایمانی نیز این حرکت ارتجاعی را بیشتر دامن زده است (موتقی، ۲/۱۳۹۴: ۲۳۶). شهید صدر تلاش نظری و عملی فراوانی برای وحدت و برادری میان مذاهب و طوایف اسلامی انجام داد و به این نکته مهم اشاره داشت که هرگاه پرچم اسلام در دست هریک از مذاهب اسلامی قرار گرفت، ما همگی باید به دفاع و حمایت از آن برخیزیم (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۰۳: ۴۴).

شهید مرتضی مطهری از دیگر شخصیت‌های مطرح اصلاح‌طلبی دینی و بیداری اسلامی است. اندیشه‌های اتحاد و اصلاح امت اسلامی در آثار شهید مطهری فراوان دیده

می‌شود. از دید استاد مطهری، تلاش برای وحدت مسلمانان، اولین وظیفه داعیان، ارشادکنندگان و آمران به معروف و نهی‌کنندگان از منکر است (جاوید موسوی، ۱۳۸۶: ۱۴۷)؛ به طوری که از منظر ایشان وحدت و هم‌گرایی از اهداف بزرگ اسلام و بلکه بزرگ‌ترین هدف اسلام در امور عملی است (مطهری، ۱۳۷۷/۲: ۲۰۷).

آیت‌الله سید محمدباقر حکیم نیز از شخصیت‌های مطرح این جریان است. ایشان معتقدند که برای اتحاد و هم‌گرایی در دنیای اسلام لازم است اختلاف‌ها و تکرهای موجود را مدنظر قرار دهیم و از آن‌ها بهره‌گیریم؛ چراکه وقوع اختلاف در دریافت و اجتهاد، طبیعی است و اگر قرار است جامعه اسلامی به پیشرفت و تحول دست یابد، باید توان چندگانگی و هم‌زیستی میان گروه‌ها و اقوام گوناگون را بیابد (حکیم، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۳۸ - ۱۴۰).

آیت‌الله محمدآصف محسنی از آخرین شخصیت‌های تأثیرگذار این جریان است. ایشان، علی‌رغم پدید آوردن آثاری در هم‌گرایی، از نظر عملی نیز گام‌های موفقی برداشتند؛ تأسیس شورای اخوت اسلامی افغانستان با هدف نزدیک کردن دیدگاه‌های علمای شیعه و سنی و جلوگیری از توطئه‌های دشمنان اسلام برای ایجاد نفاق میان مسلمانان، تصویب قانون احوال شخصیه اهل تشیع، عضویت در مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، عضویت در شورای عالی مجمع جهانی اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و ... از اقدامات عملی وی به شمار می‌روند. آیت‌الله محسنی معتقد است که ما برای رسیدن به وحدت و هم‌گرایی، نیازمند تولید ادبیات هم‌گرایی، تقریب، عمل و پیاده ساختن اندیشه تقریب از طریق جداسازی افراط‌گرایان از جامعه اسلامی، قطع مداخلات بیگانگان، توجه به دشمن مشترک، مبارزه با عصبیت‌های مذهبی و ملی، ژرف‌اندیشی و اقدام علیه جهالت، پرهیز از توهین به مقدسات، توجه به فقه تقریبی، توجه به مشترکات اسلامی، اقدام‌های عملی و رفتاری، ارتباط با مسلمانان، ایجاد محبت و صمیمیت و شناسایی و برطرف کردن موانع هم‌گرایی هستیم. راهکار آیت‌الله محسنی، «زندگی برادرانه و مؤمنانه» است (کاظمی، ۱۳۹۹: ۷۷ - ۹۹؛ برای اطلاع بیشتر رک: محسنی، ۱۳۷۹، همو، ۱۳۸۲، همو، ۱۳۸۶).

نتیجه‌گیری

وحدت و هم‌گرایی اسلامی مستلزم هم‌گرایی عمل و رفتار به‌همراه اندیشه‌پردازی است. در این مقاله، وحدت و هم‌گرایی اسلامی از منظر اندیشه و رفتار عالمان دینی با روش توصیفی-تحلیلی و به‌صورت تاریخی بررسی شد. سیره و رفتار عالمان دینی در طول

تاریخ اسلامی، مبارزه با عوامل و عناصر تفرقه‌انداز بوده است. آنان زمینه‌های هم‌گرایی را در جامعه فراهم می‌کردند و وحدت‌آفرین بودند. گفتار و رفتار ایشان همواره بر حفظ وحدت در جامعه بوده است؛ عوامل تفرقه‌انگیز را شناسایی و با آن‌ها مبارزه می‌کردند. استعمارگران و سیاست‌های استعماری آنان از عمده عوامل تفرقه‌انگیز در جامعه اسلامی بوده‌اند که بخشی زیادی از مبارزات گفتاری و رفتاری عالمان دینی برای خشتی‌سازی سیاست‌های تفرقه‌ای استعمارگران بوده است. معرفی افراط‌گرایان جامعه اسلامی، شناسایی سیاست‌های بیگانگان و قطع مداخلات آنان، توجه به دشمن مشترک، مبارزه با عصبیت‌های مذهبی و ملی و پرهیز از توهین به مقدسات از اقدام‌های عملی و رفتاری عالمان دینی برای برطرف کردن موانع وحدت و هم‌گرایی به شمار می‌آیند. این عالمان-علی‌رغم شناسایی عوامل و موانع وحدت اسلامی و رفع آن‌ها- طرح‌ها و راهبردهای ارزشمندی چون بیداری اسلامی و بازسازی تفکر دینی، تقریب فقهی مذاهب اسلامی، رهبرمحوری، شورا و نهادمحوری و دولت محوری یا اتحاد جماهیر اسلامی را برای شکل‌گیری وحدت و هم‌گرایی مطرح کردند تا وضعیت نابسامان تفرقه و واگرایی جوامع اسلامی با به‌کارگیری این راهبردها به هم‌گرایی و همکاری مبدل شود.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسعدی، مرتضی. (۱۳۶۶). جهان اسلام: اردن، افغانستان، الجزایر، امارات متحده عربی، اندونزی، بحرین، برونی. ایران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۷۶) «حوزه نجف در برابر هجوم استعمار». مجله حوزه. شماره (۸۴)،
۴. افندی، میرزا عبدالله. (۱۴۰۱). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. به کوشش احمد حسینی. ایران: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
۵. اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۶). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
۶. امیرادوش، محمدحسین. (۱۳۸۹). تأملی بر مسئله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز. ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
۷. «بررسی تاریخی مناسبات شیعه و سنی - بخش اول». سایت فرهنگی تبلیغی حرم مطهر رضوی.
۸. امین، احمد. (۱۳۷۶). پیشگامان مسلمان تجدیدگرایی در عصر جدید. ترجمه حسن یوسفی اشکوری. ایران: علمی و فرهنگی.
۹. ایرانی، مصیب (۱۳۸۸). «استراتژی وحدت ملی و انسجام اسلامی با توجه به دیدگاه امام خمینی»، اندیشه تقریب. شماره (۱۸)
۱۰. آذرشب، محمدعلی. (۱۳۸۴). پیشینه تقریب: تاریخچه و مستندات دارالتقریب مذاهب اسلامی در قاهره و بررسی مجله آن (رساله الاسلام). ترجمه رضا حمیدی. ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.
۱۱. آقابزرگ ایرانی، محمدمحسن. (بی تا). طبقات اعلام الشیعه و هو نقباء البشر فی القرن الرابع عشر. ایران: دارالمرتضی للنشر.
۱۲. آل فرعون، فریق المزهرة. (۱۹۵۲ م). الحقائق الناصعه فی الثورة العراقیه سنه ۱۹۲۰ و نتائجها. عراق: مطبعة النجاح.
۱۳. آل محبوبه، الشیخ جعفر. (۱۹۸۹ م). ماضی النجف وحاضرها. لبنان: دارالأضواء.
۱۴. برانر، راینر. (۲۰۱۵ م). التقرب بین المذاهب الاسلامیه فی القرن العشرين: الازهر والتشع محاولات و تحفظات. ترجمه بتول عاصی و فاطمه زراقت. لبنان: مرکز الحضاره لتنمیة الفكر الاسلامی.
۱۵. بنگاش، ظفر. (۱۳۹۵). جهان اسلام؛ فرصت‌ها، چالش‌ها و رسالت‌ها. تدوین یاسر عسگری. ایران: نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۱۶. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۵). شیخ محمود شلتوت طلایه دار تقریب. ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۷. _____ (۱۴۰۳). توحید کلمه. ایران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.



۱۸. الشاوی، توفیق محمد. (۱۳۷۷) «گفتگو با دکتر توفیق محمد الشاوی». فصلنامه حکومت اسلامی شماره (۱۰)
۱۹. جاوید موسوی، سید حمید. (۱۳۸۶). اتحاد اسلامی در آثار شهید مطهری. ایران: صدرا.
۲۰. جعفریان، رسول. «پیشینه وحدت اسلامی به چه دوره‌ای بازمی‌گردد؟». روزنامه آنلاین بهار.
۲۱. _____ (بی‌تا). سیره رسول خدا (ص). [بی‌جا]: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
۲۲. جلالی، غلام‌رضا، (۱۳۸۹). «الگوهای چهارگانه وحدت اسلامی و نظریه میرزا خلیل کمراهی». مجله حوزه. شماره (۱۵۵ و ۱۵۶)
۲۳. جمعی از نویسندگان. (۱۹۹۴ م). «رسالة الخلافة و سلطة الامة». در الدولة و الخلافة فی الخطاب العربی. به اهتمام وجیه کوثرانی. لبنان: دارالطلیعه.
۲۴. حائری، عبدالهادی. (۱۳۹۳). ایران و جهان اسلام: پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها. ایران: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
۲۵. _____ (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. ایران: امیرکبیر.
۲۶. حسن‌پور، یوسف (۱۳۸۳) «درآمدی بر هم‌گرایی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی». بررسی‌های بازرگانی، شماره (۷)
۲۷. حسینی‌زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۹). شکل‌گیری و تحول حوزه‌های شیعه. ایران: مؤسسه فرهنگی دین‌پژوهی بشرا.
۲۸. حکیم، سید محمدباقر. (۱۴۱۳ ه.ق). الوحدة الاسلامیة من منظور الثقلین. ایران: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، معاونت فرهنگی.
۲۹. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۶۱). شرف‌الدین. ایران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. الخالسی، آیت‌الله شیخ مهدی (۱۳۷۳) «الطوائف الإسلامیة فی العراق». مجله رساله الاسلام. شماره (۱)
۳۱. خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰). روضات الجنات. ایران: اسماعیلیان.
۳۲. دکمچیان، هرایر. (۱۳۷۷). اسلام در انقلاب؛ جنبش‌های اسلامی در جهان عرب. ترجمه حمید احمدی. ایران: کیهان.
۳۳. دوئرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف. (۱۳۸۴). نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل. ترجمه وحید بزرگی و علی‌رضا طیب. ایران: قومس.
۳۴. دهستانی، بهمن. (۱۳۹۵). «تقریب فقهی، رهیافت ناتمام». شبکه اجتهاد.
۳۵. سماک امانی، محمدرضا. (۱۳۸۳). کاشف‌الغطا: اذان بیداری. ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۳۶. سندبحرانی، محمد. (۱۳۹۷). نگاهی دیگر به وحدت و تقریب: بررسی فقهی-کلامی. ترجمه علی زاهدپور. ایران: بوستان کتاب.

۳۷. سیدقطب. (۱۳۷۷). آینده در قلمروی اسلام. ترجمه سیدعلی خامنه‌ای. ایران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۸. سیف‌زاده، حسین. (۱۳۸۴). نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی و جهانی شده: مناسبت و کارآمدی. ایران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

۳۹. شرف‌الدین الموسوی، السید عبدالحسین. (بی‌تا). المراجعات. مقدمه دکتر حامد حفنی داوود، اعداد مرکز الأبحاث العقائدية.

۴۰. شولتسه، راینهارد. (۱۳۸۹). تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم. ترجمه ابراهیم توفیق. ایران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۴۱. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۸). تاریخ تحلیلی اسلام. ایران: نشر دانشگاهی.

۴۲. صادقی ایرانی، محمد. (۱۳۵۸). نگاهی به تاریخ انقلاب اسلامی ۱۹۲۰ عراق و نقش علمای مجاهدین اسلام، دارالفکر.

۴۳. صفوی، سید یحیی. (۱۳۸۷). وحدت جهان اسلام: چشم‌انداز آینده. ایران: انتشارات شکیب به‌سفرارش مؤسسه آینده‌پژوهی جهان اسلام.

۴۴. طوسی، محمد ابن حسن. (۱۴۲۸ ه.ق.). تهذیب الاحکام. ایران: نور وحی.

۴۵. عنایت، حمید. (۱۳۶۹). شش گفتار درباره دین و جامعه. ایران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴۶. فیرحی، داوود. (۱۳۸۴). نظام سیاسی و دولت در اسلام. ایران: سمت.

۴۷. _____ (۱۳۸۸). «توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شورا در اسلام». فصلنامه سیاست، شماره (۱)

۴۸. قادری، حاتم. (۱۳۷۵). تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان. ایران: بنیان.

۴۹. ایرانی، محمدتقی. (۱۳۸۹). سرگذشت تقریب یک فرهنگ؛ یک امت. ایران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی.

۵۰. کاشف‌الغطا، محمدحسین. (۱۳۵۶). نامه‌ای از امام کاشف‌الغطا. [بی‌جا]: [بی‌نا].

۵۱. _____ (۱۹۵۴ م). المثل العليا فی الاسلام لا فی بجمدون. عراق: المطبعة الحیدریة.

۵۲. کاظمی، سید آصف. (۱۳۹۳). «بازتاب‌های سیاسی گفتمان تکفیر». در مجموعه مقالات هفدهمین جشنواره شیخ طوسی (ره). ایران: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۵۳. _____ (۱۳۹۴). «اسلام‌هراسی درونی؛ نزاع غرب با اسلام در سایه گفتمان». در مجموعه مقالات هجدهمین جشنواره شیخ طوسی (ره). ایران: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۵۴. _____ (۱۳۹۹). «تحلیلی بر چشم‌انداز گفتمان تقریب از دیدگاه آیت‌الله محسنی». در مجموعه مقالات آیت نیک. کابل: نشر واژه.

۵۵. _____ «هم‌گرایی تاریخی در جهان اسلام: بررسی براساس روش جستاری بحران اسپریگنز». دوفصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه خاتم، شماره (۵)

۵۶. کاظمی، سید علی اصغر. (۱۳۷۰). نظریه هم‌گرایی در روابط بین‌المللی «تجربه جهان سوم». ایران: پیک ایران.
۵۷. گلی زواره، غلام‌رضا (۱۳۸۲) «علمای نجف در مصاف با استبداد و استعمار». نشریه پاسدار اسلام، شماره (۲۶۲)
۵۸. گلی زواره، غلام‌رضا. (۱۳۷۲). سرزمین اسلام: شناخت اجمالی کشورها و نواحی مسلمان‌نشین جهان. ایران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). بحارالانوار. ایران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. محسنی، محمدآصف. (۱۳۷۹). وحدت الامة الاسلامیه. ایران: طاووس بهشت.
۶۱. _____ (۱۳۸۲). شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ (جنگ در تاریکی). کابل: مرکز الابحاث العقائديه.
۶۲. _____ (۱۳۸۶). تقریب مذاهب: از نظر تا عمل. ایران: ادیان.
۶۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). یادداشت‌های استاد مطهری. ایران: صدرا.
۶۴. مظاهری، محمد مهدی و جعفر رحمانی. «فرصت‌ها و تهدیدهای فراروی حوزه‌های علمیه در عرصه بین‌الملل با رویکرد رسانه». فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، شماره (۶)
۶۵. المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه. (۲۰۰۴ م). «الامان البروجردی و شلتوت رائدا التقريب». در مجموعه مقالات الملتقى الدولی لتکریم الامین السید البروجردی و الشیخ محمود شلتوت. ایران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه.
۶۶. موثقی، سید احمد. (۱۳۹۴). اندیشه اصلاح و راهبرد وحدت و هم‌بستگی در جهان اسلام. ایران: بوستان کتاب.
۶۷. موسوی، سید محمد. (بی‌تا). زندگی‌نامه شهید آیت‌الله صدر. ایران: بشیر.
۶۸. مؤمنی، مصطفی. (۱۳۸۶). مدخل جهان اسلام در دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلام‌علی حداد عادل. ایران: کتاب مرجع (بنیاد دائرةالمعارف اسلامی).
۶۹. میراحمدی، منصور. (۱۳۸۲). «روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت». فصلنامه علوم سیاسی، شماره (۲۱).
۷۰. نصرالله، حسن عباس. (۱۹۸۶ م). تاریخ کرک نوح. سوریه: رایزنی فرهنگی ایران.
۷۱. واعظزاده خراسانی، محمد. «راه‌های تقریب بین مذاهب اسلامی و وحدت مسلمانان». مجله مطالعات اسلامی، شماره (۶۰)
۷۲. _____ (۱۳۸۶) «فقه مقارن و تقریب مذاهب در نگاه آیت‌الله بروجردی». مجله کیهان فرهنگی، شماره ۲۴
۷۳. ولایتی، علی‌اکبر و رضا سعیدمحمدی. «تحلیل تجارب هم‌گرایی در جهان اسلام». دانش سیاسی، شماره (۱)
۷۴. همایون مصباح، سید حسین. (۱۳۸۳) «سید شرف‌الدین و سازوکارهای تقریب در جهان امروز». مجله حوزه، شماره (۱۲۴)



فساد سیاسی و اداری در افغانستان؛

عوامل و راهکارهای مبارزه با آن

سید عبدالقیوم سجادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۲-۶-۱۴۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳-۸-۱۴۰۳

چکیده

فساد، یکی از معضلات و چالش‌های جدی حکمرانی است. علی‌رغم تفاوت در عمق و گستره فساد، کم‌وبیش همه جوامع و دولت‌ها با این معضل روبرو هستند. فساد در کشورهای جهان سوم و جوامع توسعه‌نیافته، از مهم‌ترین عوامل و ریشه‌های توسعه‌نیافتگی، فقر و عقب‌افتادگی اجتماعی محسوب می‌شود. مبارزه با فساد از مهم‌ترین کارویژه‌های حکومت‌داری خوب محسوب می‌شود. همواره، روش‌ها و راهکارهای مبارزه با این پدیده ویرانگر نیز از دغدغه‌های مهم دولت‌ها و از مسائل مورد توجه و اهتمام صاحب‌نظران این عرصه بوده است. این نوشتار، تلاش می‌کند تا با استفاده از روش توصیفی-تبیینی و گردآوری معلومات کتابخانه‌ای و میدانی، ضمن بررسی زمینه‌ها و عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان، راهکارهای مبارزه با آن را در این کشور توضیح دهد (مسئله تحقیق). اهتمام و تأکید بر اصل حاکمیت قانون، مشارکت همگانی، نظارت عمومی، عدالت اجتماعی و کارآمدی اداری از مهم‌ترین شاخص‌های مبارزه با فساد هستند (فرضیه). بررسی انجام‌شده نشان می‌دهد که نبود حاکمیت قانون، وجود فرهنگ سیاسی سستی، خویشاوندگرایی و کارگزاران سودجو و بی‌تعهد، نبود مشارکت عمومی و نظارت همگانی و عدم پاسخگویی و حسابرسی در ادارات از عوامل اساسی ظهور، گسترش و استمرار فساد در کشور هستند (یافته‌های تحقیق). نتایج و یافته‌های این تحقیق، رهبردهای عینی و اجرایی مؤثر و کارآمدی برای دست‌اندرکاران امور حکومت‌داری ارائه می‌کند. این راهکارها ذیل پنج عنوان اساسی تقویت حاکمیت قانون، تقویت مشارکت عمومی و نظارت همگانی، حسابرسی مالی و پاسخگو کردن اداره، گزینش کارمندان متعهد و تأمین مالی کارمندان بررسی می‌شود (راهکارها).

واژگان کلیدی: فساد، فساد سیاسی، فساد اداری، عوامل فساد، راهکارهای مبارزه با فساد، افغانستان.

۱. دکترای روابط بین الملل، استاد و عضو کادر علمی دانشگاه خاتم النبیین، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دیپارتمنت روابط بین الملل

فساد، یکی از مهم‌ترین چالش‌های حکومت‌داری و از دغدغه‌های جدی دولت‌ها محسوب می‌شود. این پدیده، کم‌وبیش در همه کشورهای وجود دارد؛ اما در جوامع توسعه‌نیافته جهان سوم، سرطان مزمن و ویرانگری است که باعث تشدید توسعه‌نیافتگی، فقر، بی‌عدالتی و تبعیض اجتماعی می‌شود. این موضوع، از دیرباز تاکنون در ابعاد و جنبه‌های مختلفی در دستور کار محققان و پژوهشگران قرار داشته است. فساد، در ساده‌ترین معنا، به سوءاستفاده از موقعیت رسمی برای دستیابی به اهداف و منافع شخصی و فردی تعریف شده است؛ این تعریف، حکایت از رابطه‌ای جدی میان انواع فساد دارد. سوءاستفاده از مناصب سیاسی و اداری به طبقه‌بندی فساد در دو نوع کلی سیاسی و اداری اشاره داد که از نظر سطح، سطوح مختلف فردی، جمعی و حکومتی دارد و از نظر مرجع نیز ناظر به افراد، نخبگان سیاسی یا متولیان امور اداری است. این پدیده، آثار و پیامدهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارد که تشدید فقر و عقب‌ماندگی، تشدید شکاف‌های اقتصادی، تقویت شکاف‌های اجتماعی و ایجاد تبعیض اجتماعی، تخصیص نامناسب امکانات و منابع ملی و ضعف و ناتوانی اداره در انجام وظایف خود از مهم‌ترین پیامدهای فساد سیاسی و اداری هستند.

عوامل فساد و راهکارهای مقابله با آن از محورهای مهم دیگر این بحث هستند که در این نوشتار بررسی می‌شوند. هرچند دو بُعد سیاسی و اداری، از میان ابعاد مختلف فساد، تحت‌عنوان فساد سیاسی و اداری از ابعاد مهم و برجسته این موضوع هستند و هرکدام را باید مجزا بررسی کرد، اما منظور از فساد در این تحقیق، باتوجه به رابطه عمیق بین این دو بُعد، ترکیبی از همان فساد سیاسی و اداری است. در واقع، فساد سیاسی از ریشه‌های مهم فساد اداری است که در قالب آن تحقق و عینیت می‌یابد. ازسوی دیگر، باید توجه داشت که هر نوع راه‌حل و راهکار مناسب و عینی برای مبارزه با فساد، نیازمند شناسایی دقیق عوامل است. ما در این نوشتار، تلاش خواهیم کرد تا با استفاده از نظریه‌های مطرح درباره فساد، ضمن مروری بر پیامدهای آن، عوامل آن در افغانستان را تجزیه و تحلیل کنیم و در نهایت، به راهکارهای مناسب و مؤثر مبارزه با فساد را تأکید کنیم. نتیجه و یافته‌های این تحقیق برای تدوین برنامه‌های مؤثر مبارزه با فساد توسط سیاست‌سازان و متولیان امور سیاسی و اداری، مفید و راهگشا خواهد بود؛ بنابراین، مسئله اصلی تحقیق حاضر، مطالعه و بررسی عوامل فساد و راهکارهای مبارزه با آن در افغانستان



است. این تحقیق، با استفاده از روش توصیفی و تبیینی و تجزیه و تحلیل نگرش نخبگان از طریق انجام نظرسنجی، تلاش می‌کند تا عوامل فساد در افغانستان و راهکارهای مبارزه با آن را تبیین کند.

۱. مباحث مفهومی

فساد در لغت، به معنای تباهی، نقض، انحراف و خروج از اعتدال است و در اصطلاح و ادبیات دینی، نقض قوانین شرعی و عبور از حدود مجاز و قانونی و در مقابل کلمه صلاح است. در ادبیات سیاسی، فساد به معنای سوءاستفاده از موقعیت سیاسی و اداری برای منافع شخصی است. تعاریف مختلفی برای فساد سیاسی و اداری ارائه شده‌اند؛ اما در بیان بیشتر نویسندگان، «انحراف از وظایف رسمی مربوط به یک منصب عمومی برای کسب منافع مادی و غیرمادی شخصی یا نقض قوانین و اعمال انواع ویژه‌ای از نفوذ شخصی است» (کی. جین، ۱۳۸۶). به باور برخی، تعریف فساد آن‌چنان مبهم و پیچیده است که ارائه تعریف تعمیم‌پذیر و غیرمتناقض از فساد سیاسی ممکن نیست (هیوود، ۱۳۸۱: ۲۳)؛ اما این نویسنده، خود در تعریف فساد می‌گوید: «فساد، رفتاری است که وظایف رسمی یک نقش عمومی به دلیل ملاحظه خصوصی به سود نقدی یا منزلتی منحرف می‌شود» (هیوود، ۱۳۸۱: ۶۳). فساد، نقیض صلاح و مفسده، نقیض مصلحت است. تعریف اصطلاحی فساد، باتوجه به تعدد جوانب، متعلق و مصادیق آن تفاوت می‌کند. همان‌گونه که تعاریف مختلفی از این رخداد در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، رویکردها و زاویه دید نیز در تفاوت تعریف آن تأثیرگذار است. هرچند تعریف عامی برای فساد وجود ندارد، اما در مجموع می‌توان گفت فساد، رفتاری مخالف با معیارهای قانونی و اخلاقی و ضدمصلح جمعی است که از شخص یا جمعی ناشی می‌شود (معاویه، ۱۴۳۲ ه.ق: ۷۴). فساد در اصطلاح شرعی شامل هرنوع معصیت و مخالفت با احکام و مقاصد شریعت اسلامی است و همه شرور از محرمات و مکروهات را در بر می‌گیرد؛ زیرا در حقیقت، فساد، خروج از روش و راه خداوند است (قرطبی، ۱/۱۳۶۴: ۲۰۲) و در برخی از متون اسلامی، برابر با معصیت و گناه تعریف شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ه.ق: ۱/۷۹).

وجود رویکردهای مختلف، یکی از دلایل نبود تعریف مورد توافق برای فساد است. سه رویکرد منصب‌گرا، جامعه‌گرا و منافع‌گرا در تعریف فساد وجود دارد که هرکدام از بُعد خاصی به تعریف فساد پرداخته‌اند. فساد در رویکرد جامعه‌گرا، از منظر فهم و درک افکار عمومی تعریف می‌شود و چیزی است که افکار عمومی آن را فساد می‌نامند. فساد



در رویکرد منافع‌گرا، عمل یا رفتاری است که به منافع عمومی لطمه بزند؛ در این تلقی گفته می‌شود: «فساد اداری، آن دسته از فعالیت‌های کارکنان و مسئولان دولت است که اولاً به منافع عمومی لطمه بزند و ثانیاً هدف از انجام آن‌ها رساندن فایده به عمل و اقدام‌کننده یا شخص ثالثی باشد که عامل را برای انجام اقدام اجیر کرده است» (عباس‌زادگان، ۱۳۸۳: ۱۷). تعریف فساد به سوءاستفاده از مناصب سیاسی و اداری در راستای کسب منافع برای خود یا افراد خاص، رویکرد منصب‌گرا در تعریف این مقوله است. رویکرد حقوقی، که درون رویکرد جامعه‌گرا است، فساد را هرگونه فعل یا ترک فعل شخص حقیقی یا حقوقی - به صورت فردی، جمعی یا سازمانی - تعریف می‌کند که همراه با نقض قوانین و مقررات برای کسب هرگونه منفعت یا امتیاز مستقیم یا غیرمستقیم برای خود یا دیگری انجام می‌شود. این اقدام، ضرر و زیانی را به اموال، منافع، منابع یا سلامت و امنیت عمومی یا جمعی از مردم وارد می‌کند؛ مانند رشأ، ارتشا، اختلاس، تبانی، سوءاستفاده از مقام یا موقعیت اداری، سیاسی، امکانات یا اطلاعات و دریافت و پرداخت‌های غیرقانونی از منابع عمومی (نبی، ۱۳۹۲: ۴).

علی‌رغم عدم توافق بر تعریف فساد، تعریف آن به سوءاستفاده از موقعیت سیاسی برای اهداف شخصی (بانک جهانی، ۱۹۹۹ م)، بیشتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. براساس این تعریف، هر جا فساد باشد، پای دولت و کارگزاران رسمی دولتی نیز دخیل است. در واقع، فساد به اقداماتی اطلاق می‌شود که نوعی معامله پنهانی میان دارندگان قدرت، در راستای منافع شخصی، صورت می‌گیرد؛ بنابراین، انحراف از ضوابط و قانون، وجه مشترک تعاریف مختلف فساد است. به گفته هیوود: «فساد، رفتار منحرف‌شده از ضوابط و وظایف رسمی یک نقش عمومی است که بنابه ملاحظات خصوصی، قومی و منطقه‌ای رخ می‌دهد» (هیوود، ۱۳۸۱: ۴۷۵).

از میان ابعاد و جنبه‌های مختلف فساد، به دو بُعد سیاسی و اداری بیش از دیگر جنبه‌های آن توجه شده‌است. فساد در گزارش بانگ جهانی، به معنای سوءاستفاده از مناصب و موقعیت رسمی برای دستیابی به منافع و اهداف شخصی، شامل هر دو نوع فساد سیاسی و اداری است. از نظر تأثیرگذاری و ابعاد، تفاوت‌های جدی میان این دو نوع فساد وجود دارد. تفکیک فساد سیاسی از فساد اداری، مبهم و دشوار است و به تفکیک میان سیاست و اداره بازمی‌شود. با این‌همه، می‌توان گفت فساد سیاسی ناظر به فساد در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری و فساد اداری ناظر به فساد در اجرا است؛ بنابراین، فساد سیاسی، علاوه بر

نظارت بر تخصیص منابع و امکانات ملی به گونه‌ای غیرقانونی و غیرعادلانه، بر شیوه سیاست‌گذاری و تصمیم‌سازی نیز نظارت دارد. سیاست‌گذاری براساس منافع شخصی، حزبی یا گروهی و نیز وضع قوانین مالی به نفع شرکت‌های خاص اقتصادی از مصادیق فساد هستند. در واقع، فساد سیاسی از مصادیق فساد بزرگ است و فساد اداری از مصادیق فساد کوچک محسوب می‌شود. منظور از فساد بزرگ، فساد در اعمال سیاست‌های اداری است؛ مانند سیاست کارگری، خصوصی‌سازی، تدارکات و قراردادهای کلان دولتی و منظور از فساد خرد، سوءاستفاده از امکانات دولتی برای دستیابی به اهداف و منافع شخصی در ارائه خدمات عمومی است. دادن رشوه یا هدیه به کارمندان یا مدیران برای تسریع در روند انجام کار اداری، شایع‌ترین شکل فساد خرد در بیشتر جوامع و فرهنگ‌ها است (آتکینسون، ۲۰۱۱ م: ۷). فساد سیاسی، عمدتاً در سطح نخبگان و رهبران سیاسی مطرح و ناظر به سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی است؛ اما فساد اداری، عمدتاً در سطح کارگزاران و کارمندان میانه و پایین‌رتبه صورت می‌گیرد و ناظر به اجرا و انجام امور اداری است. رشوه و پرداخت پول به کارگزاران دولتی، اختلاس یا دزدی کارکنان دولت از منابع دولتی، از مصادیق فساد اداری و سیاست‌گذاری یا قانون‌گذاری در راستای منافع طبقه خاص از مصادیق فساد سیاسی هستند.

۲. پیشینه تحقیق

درباره تبیین عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان، تحقیق مستقل و جدی انجام نشده است. تحقیق علمی درباره راهکارهای مبارزه با فساد نیز با خلأ پژوهشی روبرو است. مرور ادبیات بحث درباره فساد سیاسی و اداری، بیانگر انجام پژوهش‌های تئوریک جدی در این باره است. این مباحث، علاوه بر تبیین عوامل فساد، راهکارهای مبارزه با فساد را نیز بررسی کرده‌اند. در اینجا، نظریه‌های مطرح در این باره به اختصار مرور می‌شوند.

بیابانی (۱۳۹۷) تلاش می‌کند، با تفکیک سطوح سه‌گانه، فساد را در سه سطح کلی بررسی کند؛ فساد در سطح حاکمان و دارندگان قدرت، در سطح جامعه و مردم و در سطح نظام سیاسی و دولت. انحصار قدرت، عدم نظارت‌پذیری و پاسخگویی از مصادیق فساد در سطح حاکمان و دارندگان قدرت محسوب می‌شود. فرهنگ رشوه‌دهی و رشوه‌ستانی، فقدان مسئولیت اجتماعی و ضعف اخلاق عمومی از مصادیق فساد در سطح دوم هستند. فساد در سطح نظام سیاسی و دولت، ناظر به نبود شایسته‌سالاری، عدم شفافیت، نبود سیستم کنترل و نظارت، فقر جامعه و مشکل تأمین معاش زندگی کارمندان دولتی است.

اوفه (۲۰۱۹ م) تلاش می‌کند تا مفهوم مبهم و خاکستری فساد را تا حدی روشن کند؛ بدین منظور، به بیان برخی از مصادیق فساد می‌پردازد. ایشان، کلاهبرداری، اختلاس، دزدی، خویشاوندگرایی، هدیه، کمک‌های مالی، رابطه‌گرایی، لابی‌گری، حمایت مافیایی و دزدسالاری را از مصادیق فساد سیاسی عنوان می‌کند. به باور ایشان، باتوجه‌به طیف گسترده‌ای از پدیده‌های مرتبط با «فساد»، به نظر نمی‌رسد که ترسیم برخی از خطوط مرزی فساد، ساده باشد.

اماندرسین (۱۹۹۹ م) در تحقیق خود به بررسی عوامل و پیامدهای فساد سیاسی و اداری می‌پردازد. وی، ضمن دشوار و پیچیده دانستن تمایز میان فساد اداری و سیاسی، تلاش می‌کند شاخص‌های خاصی برای تمایز فساد سیاسی از فساد اداری را مطرح کند. فساد در سیاست‌گذاری و تدوین برنامه، تخصیص نادرست منابع ملی و اعمال نفوذ در فرایند قانون‌گذاری از شاخص‌های فساد سیاسی هستند؛ درحالی‌که فساد اداری عمدتاً ناظر به اجرای قوانین و انجام امور اداری است. نویسنده برای نشان دادن پیامدهای فساد در رژیم‌های سیاسی مختلف، دو نظریهٔ بدیل را بیان می‌کند: نظریهٔ استخراجی و بازتولیدی. این دو نظریه در واقع دو نوع تبیین و دو نوع پاسخ به پرسش‌های رایج دربارهٔ فساد هستند.

فرید محسنی (۱۳۹۲) فساد اداری را از جرائم و معضلاتی می‌داند که همهٔ دولت‌ها با آن درگیر و درصدد مبارزه با آن هستند. وی، از منظر حقوقی، تلاش می‌کند تا راهکارهای جلوگیری از فساد را به بحث بگذارد. به باور وی، فساد اداری از جرائم یقه‌سفیدی است که از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است و با روش‌های متنوعی تحقق می‌یابد. به باور نویسنده، غالباً سوءاستفادهٔ شخصی کارمندان از منابع عمومی و بهره‌بردن از زوایای تاریک، مبهم و غیرشفاف امور اداری منشأ این جرائم هستند. در مقابل، روش‌های مقابله و پیشگیری از فساد از موضوعات مهمی است که همواره در کانون توجه دولت‌ها قرار داشته است.

۳. نظریه‌های فساد

نظریه‌های فساد در رویکردهای مختلفی قابل طبقه‌بندی است. برخی از نویسندگان، از رویکردهای بروکراسی، کارکردگرایی ساختاری، سیستمی، اقتصاد نهادی، سیاسی، بوم‌شناختی، پسااثبات‌گرایی و جرم‌شناختی یاد می‌کنند؛ عده‌ای دیگر در طبقه‌بندی پنج‌گانه‌ای رویکردهای موجود در نظریه‌های فساد را در رویکردهای سیاسی، بروکراسی،



فرهنگی، حقوقی و توسعه‌ی طبقه‌بندی می‌کنند. اداره و ساختار سیاسی در برخی از این نظریات، مولد فساد تلقی می‌شود و در برخی دیگر، محیط اجتماعی و فرهنگ عمومی جامعه، عامل فساد هستند. در کنار این دو دسته از عوامل، به ماهیت نظام سیاسی و تداخل میان اجزای مختلف نظام نیز در نظریه سیستمی و نظام سیاسی توجه می‌شود (دوگراف و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۴)؛ اما همان‌گونه که تعریفی جامع از فساد وجود ندارد، نظریه فراگیر و جهان‌شمولی نیز وجود ندارد. در هر جامعه، نقش هر یک از عوامل فساد با توجه به ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی، متفاوت است و بالطبع، راهکارهای پیشنهادی برای مقابله با این پدیده نیز متفاوت هستند.

ماکس وبر درباره تبیین فساد روی عنصر عقلانیت تأکید می‌کند. «لومان» در نظریه نظام‌های سیاسی، به مسئله تمایز و تداخل کارکردی در بروز فساد تأکید می‌کند. رویکرد نهادی نیز به مسئله نبود حاکمیت خوب و عنصر اساسی رقابت تأکید می‌کند. نظریه دولت پربیندال^۱، ماهیت دولت و ساختار سیاسی و نخبگان را عامل فساد می‌داند. هیوود در بحث از عوامل فساد، از چهار رهیافت مختلف یاد می‌کند؛ در نظر او، رهیافت ساختاری بر تداخل ساختارهای سیاسی و اداری تأکید و عدم تمایز ساختاری را عامل اساسی فساد عنوان می‌کند و رهیافت کارگزارمحور، کارگزاران فاسد و سیاست‌مداران حرفه‌ای و سودجو را عامل فساد می‌داند؛ این در حالی است که رویکرد اقتصادی، علاوه بر مشکلات مالی و معیشتی کارگزاران و کارمندان، میزان دخالت دولت در اقتصاد را عامل مهمی در ایجاد فساد می‌داند؛ رهیافت طول زمانی دولت‌ها، از دیدگاه‌های مطرح دیگر در نظریه‌های فساد است که طبق این دیدگاه، طولانی شدن عمر حکومت و عدم وابستگی به جامعه در ایجاد و تشدید فساد دخیل است (هیوود، ۱۳۸۱: ۳۱). در ادامه، عوامل فساد با توجه به رویکردهای مختلف به اختصار بیان می‌شوند.

۳-۱. رویکرد سیاسی

فساد در این رویکرد، به عنوان متغیر وابسته به ساختار سیاسی و ماهیت دولت بررسی می‌شود. دولت اقتدارگرا، رانتی، نو پاتریمونیال و پربیندال از جمله مفاهیم کلیدی ناظر به ماهیت ساختار سیاسی و نوع دولت هستند که با فساد سیاسی و اداری در جامعه رابطه دارند. افزایش قدرت دولت و ضعف جامعه از یک سو و استقلال دولت از جامعه

^۱ - دولت پربیندال، نوعی دولت فاسد است که کارگزاران و نخبگان قدرت، حقوق مازاد بر حقوق خود را در سطح سیستم سیاسی دریافت می‌کنند.





ازجانب دیگر، دولت را در جایگاه برتر و فراقانونی قرار می‌دهد و موجب فساد می‌شود. فریدمن (۲۰۰۶ م)، فلاحی و دیگران (۱۳۹۲)، فیضی و دیگران (۱۳۹۴)، آرزکی و روکنر (۲۰۱۱ م)، آرزکی و گیلفاسون (۲۰۱۳ م) و اوکادا و سامرح (۲۰۱۷ م) با این رویکرد به مطالعه فساد پرداخته‌اند. رهیافت نیکلاس لومان، یکی از رایج‌ترین نظریه‌های فساد از منظر رویکرد سیاسی است. وی، تمایز و تداخل نهادهای سیاسی و تأثیرات آن بر فساد را بررسی می‌کند. به باور وی، هم‌پوشانی و تداخل نظام‌ها باعث فساد می‌شوند و تداخل ارزش‌های اقتصادی و سیاسی، زمینه سوءاستفاده از موقعیت یا فساد را فراهم می‌کنند. به باور لومان، سیاسی شدن اداره و نفوذ قدرت سیاسی در آن از عوامل مهم فساد محسوب می‌شوند؛ به بیان دیگر، زمانی که افق‌های معنایی ارتباطات در شبکه کارکرد مختلف نظام‌های جامعه به یکدیگر پیوند بخورند، فساد شکل می‌گیرد (دوگراف و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۷). در این رویکرد، بر تمایز کارکردی نظام‌های فرعی سیستم سیاسی برای جلوگیری از فساد تأکید شده است.

۲-۳. رویکرد بوروکراسی

این رویکرد، بوروکراسی ضعیف و ناکارآمد را از عوامل مهم فساد می‌داند. سیستم بوروکراسی غیرعقلانی و مبتنی بر روابط شخصی، خویشاوندگرایی، اقتدارگرایی و نسب‌گرایی از مهم‌ترین عوامل فساد اداری و سیاسی هستند. فرج‌پور (۱۳۸۳)، دانایی‌فر و همکاران (۱۳۹۴) و افشار و دیگران (۱۳۹۷)، موضوع را از این منظر بررسی کرده‌اند. این نظریه، فساد را به‌مثابه فقدان عقلانیت خدمات عمومی در نظر می‌گیرد. فساد، مرحله‌ای در مسیر حرکت جامعه از پدرسالاری به سوی اقتدار قانونی-عقلانی است. در نظام بروکراتیک کاملاً توسعه‌نیافته، روزهایی برای انجام فساد وجود دارد. از نظر وبر، در سیستم پاتریمونالیستی و موروثی، مبنای سلطه موروثی را اعتقاد به فرمانروایی شخصی میراث فرهنگی و آداب و رسوم تشکیل می‌دهند که خود، زمینه‌ساز فساد هستند. سلطه و حاکمیت شخصی و خویشاوندگرایی و پارتی‌بازی از مهم‌ترین مظاهر نبود عقلانیت در اداره و از عوامل فساد هستند.

۳-۳. رویکرد توسعه‌گرا

در این رویکرد، نبود یا کمبود شاخص‌های توسعه را عامل فسادزا معرفی می‌کنند. حکومت‌داری خوب یا حکمرانی مطلوب، مفهوم کلیدی این رویکرد در تحلیل مسئله فساد است. وجود شفافیت، پاسخگویی، نظارت، آزادی بیان، جامعه مدنی و ... از

شاخص‌های توسعه هستند که تأثیرگذار در کاهش فساد هستند و نبود این شاخص‌ها، عامل وجود فساد است. کمالی (۱۳۹۲)، نژندی‌منش (۱۳۹۳) نواده توپچی و میرزازاده (۱۴۰۱)، گاتی (۲۰۰۹ م) و شریفی تراز کوهی و مدرس سبزواری (۱۴۰۲) با استفاده از این رویکرد به تحلیل پدیده فساد پرداخته‌اند. طبق این رویکرد، رابطه مستقیم بین فساد و توسعه‌نیافتگی وجود دارد. بالا بودن میزان توسعه‌نیافتگی باعث بالا بودن میزان فساد سیاسی و اداری می‌شود. می‌توان با توصیف شاخص‌های مختلف توسعه و توسعه‌نیافتگی از این منظر، به تبیین رابطه هرکدام از این شاخص‌ها با فساد سیاسی و اداری مبادرت کرد. جامعیت نسبی این رویکرد نسبت به سایر رویکردها، از نقاط مثبت آن محسوب می‌شود؛ زیرا می‌توان در این چهارچوب، مقایسه‌ای میان هریک از شاخص‌های توسعه یا توسعه‌نیافتگی - مانند حاکمیت قانون، مشارکت سیاسی، مشروعیت سیاسی، کارآمدی نظام سیاسی، نظارت و پاسخگویی حکومت، توزیع عادلانه فرصت و امکانات ملی - با درجه فساد سیاسی و اداری هر کشور انجام داد. هریک از شاخص‌های مزبور از عوامل فساد سیاسی و اداری محسوب می‌شوند؛ اما میزان تأثیرگذاری این شاخص‌ها در ایجاد، گسترش، عمق و استمرار فساد، از جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر متفاوت است (د. تریزمن، ۲۰۰۰ م). برخی از نویسندگان، رابطه فساد و اعتماد اجتماعی را در همین چهارچوب مورد توجه قرار می‌دهند؛ از این منظر، عامل فساد بودن کاهش اعتماد اجتماعی نسبت به دولت بررسی می‌شود (جانستون، ۲۰۰۰ م: ۴۱۰). عدم مشارکت مردم در فعالیت‌های اقتصادی، بیانگر محدودیت در فعالیت‌های اقتصادی و کنترل کامل دولت بر زندگی اقتصادی جامعه است. محدودیت اقتصادی از عوامل افزایش فساد سیاسی و اداری محسوب می‌شود (آکرمن، ۱۹۹۹ م). از منظر دیگر، این بحث به میزان رشد اقتصادی نیز ارتباط می‌یابد؛ رشد بالاتر، عامل کاهش فساد مالی است، درحالی‌که رشد پایین، عامل افزایش فساد است.

۳-۴. رویکرد حقوقی

در این رویکرد، رابطه قوانین و مقررات کارآمد و مناسب با فساد بررسی می‌شود. قوانین نامطلوب شامل قوانین مبهم، مقررات اجرانشدنی و قوانین فاقد ضمانت اجرایی است. نبود تعریف دقیق از جرم فساد، عدم تعریف مجازات متناسب با آن و روشن نبودن مصادیق، از عوامل فساد محسوب می‌شوند. عدم تفکیک قوه قانون‌گذار از قوه مجریه، اعمال نفوذ قدرتمندان و ثروتمندان در فرایند قانون‌گذاری، استفاده از موقعیت سیاسی

برای نقض قوانین و نادیده گرفتن تخطی‌های قانونی از موارد فساد محسوب می‌شوند. غمامی و قاسمی (۱۳۹۶)، بهروزی و دیگران (۱۳۹۸) و دی تلا و براون (۲۰۰۴ م)، از این منظر به مطالعه فساد پرداخته‌اند. جی. تی. گاتی (۲۰۰۹ م)، رابطه بین فساد و حقوق بشر را از این منظر مطالعه می‌کند. تحقیق وی نشان می‌دهد که فساد، دولت را از انجام تعهدات خود برای احترام و حمایت از حقوق بشر شهروندان ناتوان می‌کند. وی از دو بُعد به توضیح این رابطه می‌پردازد؛ نخست، نشان می‌دهد که چگونه تحت‌عنوان احترام به حقوق فردی، از انجام تحقیقات ضدفساد و تعقیب عناصر فسادپیشه جلوگیری شده است و دوم، نشان می‌دهد که چگونه اصلاحات ضدفساد در تناقض با حقوق اجتماعی و اقتصادی فقرا و افراد رانده‌شده در حاشیه قرار دارد.

۳-۵. رویکرد فرهنگی

رویکرد فرهنگی، فساد را متغیر وابسته به فرهنگ جامعه می‌داند. فرهنگ، مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، عقاید و افکار سیاسی و اجتماعی است که به قواعد و رویه‌های حکمرانی سمت‌وسو می‌بخشد. سیاست در محیط فرهنگی سنتی و تباری، مبتنی بر سودجویی و نفع‌گرایی شخصی است و نگاه شخصی و مقطعی به قدرت سیاسی، عامل مهم ظهور و گسترش فساد سیاسی. فساد در فرهنگ سنتی - که همراه با نگاه شخصی به سیاست، رانت‌خواری، منفعت‌جویی و سودگرایی است - ظهور و رشد می‌کند. نورث و همکاران (۱۳۹۵)، مؤمنی و حاجی‌نوروزی (۱۳۹۶)، لمبسدورف (۲۰۰۷ م) و باتوچارایا و هولدر (۲۰۱۰ م) در این رویکرد اندیشیده‌اند. باورها و ارزش‌های فرهنگ سیاسی و سنتی به نهادینه شدن فساد و تبدیل آن به رویه عمومی منجر می‌شوند. نهادینه شدن، فرایندی است که قواعد و هنجارهای خاص به گونه‌ای از مجرای آن رواج می‌یابند که کنش‌ها براساس آن‌ها پذیرش می‌شوند و تخطی از آن‌ها موجب محرومیت و مجازات می‌شود (بل، ۱۹۸۸ م: ۵۵).

کدام نظریه به‌خوبی می‌تواند فساد را در جوامع مختلف تبیین کند؟ این پرسش، پاسخ قطعی و واحد ندارد؛ زیرا هیچ نظریه جامعی وجود ندارد که فراتر از تنوعات فرهنگی و اجتماعی، برای تبیین فساد در جوامع مختلف کارآمد باشد. دوگراف و همکاران بر پیچیده بودن نظریه فساد تأکید کرده و ارائه دیدگاه جامعی از فساد را ناممکن می‌دانند و بر نظریه ترکیبی اذعان می‌کنند (دوگراف، ۱۳۹۴: ۵۸). با این همه، باتوجه به افغانستان، رویکرد فرهنگی نسبت به سایر رویکردها از قدرت تبیین‌کنندگی بیشتری برخوردار است. این



نوشتار، با رویکرد فرهنگی به تبیین فساد در افغانستان می‌پردازد؛ زیرا فرهنگ سیاسی سنتی و قبیله‌ای حاکم بر این جامعه، دارای خصلت‌ها و ویژگی‌هایی است که هر یک در ظهور و استمرار فساد مؤثر هستند.

۴. فساد سیاسی و اداری در افغانستان

بیان شد که از میان رویکردهای مختلف در تبیین فساد در افغانستان، رویکرد فرهنگی از جامعیت نسبی و قدرت تبیین‌کنندگی بیشتری برخوردار است. رابطه‌ای جدی بین فرهنگی سیاسی سنتی و قبیله‌ای جامعه افغانستان و فساد وجود دارد. فرهنگ سیاسی سنتی، ویژگی‌هایی دارد که زمینه‌های مساعدی را برای فساد سیاسی و اداری در حکمرانی ایجاد می‌کند. اقتدارگرایی، تمرکزگرایی، فردگرایی و خویشاوندگرایی، قانون‌گریزی، فرهنگ شفاهی و نظارت‌ناپذیری از مهم‌ترین ویژگی‌های فرهنگ سیاسی سنتی و قبیله‌ای هستند. هر کدام از ویژگی‌های فوق از عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان هستند. ما برای اثبات این فرضیه، علاوه بر استفاده از مباحث نظری مطرح در نظریه‌های فساد، از روش نظرسنجی از نخبگان علمی و کارگزاران اداری استفاده کرده‌ایم. فرضیه پیشنهادی این نوشتار با تفاوت در میزان اهمیت و درجه تأثیرگذاری هر یک از عوامل در نظرسنجی انجام شده، مورد تأیید قرار گرفت. جامعه آماری این تحقیق، باتوجه به تخصصی بودن موضوع، عمدتاً افراد دارای تحصیلات عالی، اساتید پوهنتون و کارمندان ادارات فرهنگی و اکادمیک هستند. از میان ۱۲۰ مصاحبه‌شونده، ۸۷ نفر شرکت کردند و به پرسش‌های مطرح شده، پاسخ دادند که از این میان، حدود ۷۶ نفر (۷۱.۰۳٪)، مرد و ۱۱ نفر (۱۰.۲۸٪)، زن بوده‌اند. از نظر سطح تحصیلات نیز ۱۴ نفر (۱۳.۰۸٪) دارای مدرک دکتری، ۴۲ نفر (۳۹.۲۵٪) دارای مدرک ماستری، ۲۶ نفر (۲۴.۳٪) دارای مدرک لیسانس و ۴ نفر (۳.۷۴٪)، کمتر از لیسانس بودند. از نظر وظیفه رسمی نیز ۴۳ نفر (۴۰.۱۹٪) دارای شغل اکادمیک و ۴۰ نفر (۳۷.۳۸٪) دارای شغل اجرایی بودند.

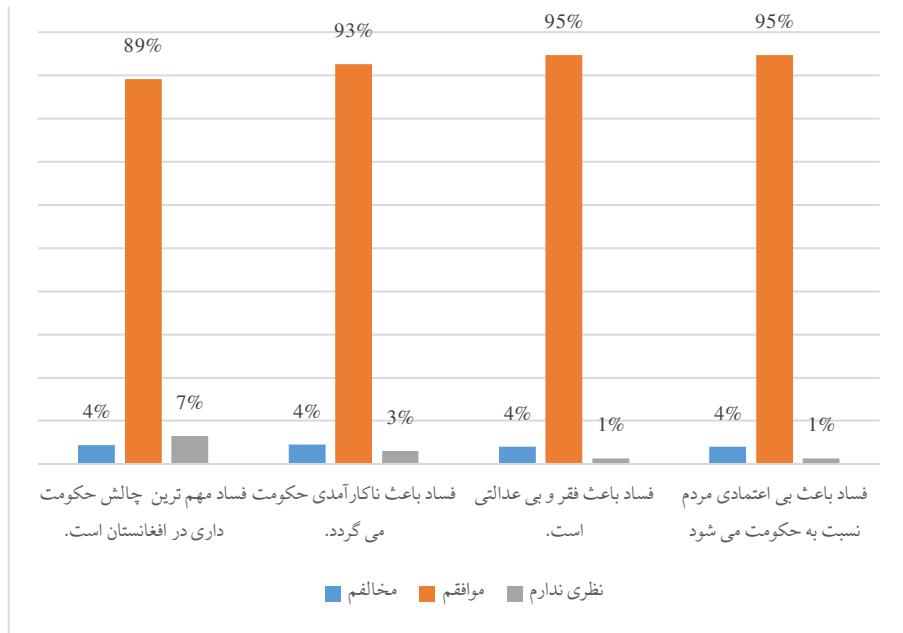
عمده پرسش‌های تحقیق، ناظر به سه بخش بزرگ، طرح و در اختیار پاسخ‌دهندگان قرار گرفته است. سؤالات دسته نخست، فساد را یکی از مشکلات جدی حکومت‌داری در افغانستان و دارای تبعات منفی اجتماعی مانند فقر، ناکارآمدی اداره و تضعیف عدالت اجتماعی می‌شمارد. دسته دوم پرسش‌ها، ناظر به عوامل و ریشه‌های فساد در افغانستان است که باتوجه به تداخل برخی از محورها، عمدتاً ذیل شش عامل اصلی (خویشاوندگرایی، تمرکزگرایی، کارگزاران سودجو، نظارت‌ناپذیری و عدم پاسخگویی،



قانون‌گریزی و پایین بودن معاش کارمندان) به نظرسنجی گذاشته شد و هر شش عامل با تفاوت در میزان اهمیت، مورد تأیید پاسخ‌دهندگان قرار گرفتند.

۴-۱. چالش فساد در افغانستان و پیامدهای آن

فساد، از مهم‌ترین چالش‌های حکومت‌داری در افغانستان است که علاوه بر ناکارآمدسازی اداره، باعث بی‌اعتمادی مردم نسبت به اداره و حکومت می‌شود و به گسترش فقر اقتصادی و بی‌عدالتی اجتماعی می‌انجامد. در نظرسنجی انجام‌شده، تشدید فقر و بی‌عدالتی، ناکارآمدی اداره و از بین بردن اعتماد میان مردم و دولت از مهم‌ترین پیامدهای این پدیده تلقی شده است. پاسخ‌های این نظرسنجی، قریب به اتفاق، فساد را مهم‌ترین چالش حکومت‌داری در افغانستان دانسته‌اند و پیامدهای منفی مذکور را تأیید کرده‌اند. جالب است که حدود ۷٪ پاسخ‌دهندگان، فساد را از چالش‌های افغانستان نمی‌دانند.



نمودار ۱: نگرش نخبگان درباره چالش‌های فساد و پیامدهای آن

۴-۲. عوامل فساد در افغانستان

همان‌گونه که اشاره شد، عوامل فساد در جوامع مختلف، متفاوت هستند. این نوشتار، با رویکرد فرهنگی و با تأکید بر ویژگی‌های فرهنگ سنتی و قبیله‌ای در افغانستان، شش شاخص این فرهنگ را به‌عنوان شش عامل اساسی در ظهور و گسترش فساد در این



کشور تأکید می‌کند. در ادامه، باتوجه به نگرش شرکت‌کنندگان این نظرسنجی، به تجزیه و تحلیل این عوامل می‌پردازیم.

۴-۲-۱. عامل اول: خویشاوندگرایی

خویشاوندگرایی از مهم‌ترین شاخص‌های فرهنگ سنتی و تباری است. در میان عوامل متعدد مؤثر بر فساد در افغانستان، فرهنگ رابطه‌گرایی و خویشاوندگرایی از عوامل اساسی و مهم محسوب می‌شود. خویشاوندگرایی، عامل سوءاستفاده از موقعیت سیاسی و اداری به نفع وابستگان، خویشاوندان و افراد هم‌قبیله و هم‌تبار است. بیشتر افراد، از میان عوامل متعدد فساد در نظرسنجی انجام‌شده، فرهنگ خویشاوندگرایی را عامل درجه اول فساد در افغانستان دانسته‌اند. از میان ۸۸ پاسخ‌دهنده به این سؤال، ۷۵ نفر یعنی ۸۶٪ بر این باور هستند که خویشاوندگرایی از عوامل مهم فساد سیاسی و اداری در افغانستان است؛ همچنین، ۵٪ بدون نظر و ۹٪ نظر مخالف داشته‌اند.

۴-۲-۲. عامل دوم: کارگزاران بی‌تعهد و سودجو

موقعیت سیاسی و اداری در فرهنگ سیاسی سنتی، امانت مردم برای خدمت‌گذاری نیست؛ بلکه ملک شخص قدرتمندان و صاحب‌منصبان اداره تلقی می‌شود. چنین نگاهی موجب سوءاستفاده از موقعیت و منصب و گسترش روحیه سودجویی در دولت و اداره می‌شود. نبود تعهد دینی و ملی در میان سیاست‌مداران و کارگزاران، فرهنگ سودجویی و سوءاستفاده از قدرت و سیاست را افزایش می‌دهد. جالب است که دو پرسش مربوط به سیاست‌مداران سودجو و کارگزاران بی‌تعهد، که اولی ناظر به فساد سیاسی و دومی ناظر به فساد اداری است، هر دو در جایگاه و نقش مشابه و برابری قرار گرفته‌اند. ۸۵٪ از پاسخ‌دهندگان، سودجویی سیاست‌مداران و کارگزاران فاقد تعهد را از عوامل فساد دانسته‌اند و تنها ۸ نفر نظر مخالف داشتند.

۴-۲-۳. عامل سوم: قانون‌گریزی و نبود حاکمیت قانون

قانون‌گرایی، از پیش‌شرط‌های مهم برابری اجتماعی، تأمین حقوق شهروندی، تضمین حقوق اساسی مردم و برقراری نظم و عدالت اجتماعی است. قانون‌گریزی، از نتایج نگاه شخصی به سیاست و حکمرانی است که روی حاکمیت اراده افراد، به جای حاکمیت اراده قانون، تأکید دارد. حاکمیت اراده افراد و سلیقه‌گرایی، عامل فساد، تضعیف نظم و عدالت اجتماعی و تضييع حقوق اساسی مردم است. ناسازگاری فرهنگ سنتی و قبیله‌ای با قانون‌گرایی و تمایل جدی به حاکمیت اراده افراد، به جای حاکمیت اراده ط قانون، از

چالش‌های مهم حکمرانی و از مهم‌ترین عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان است که طبق نظرسنجی این تحقیق، سومین عامل مؤثر بر فساد در افغانستان شناخته شده است. چشم‌پوشی از اجرای قانون دربارهٔ خویشاوندان و برخورد سلیقه‌ای با قانون از مصادیق بارز فساد سیاسی است که ریشه در نبود حاکمیت قانون دارد. از مجموع پاسخ‌دهندگان به این سؤال، ۷۲ نفر یعنی ۸۳٪ بر این باور هستند که نبود حاکمیت قانون از عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان است و تنها ۳٪، رابطهٔ قانون‌گریزی و فساد را تأیید نکرده‌اند.

۴-۲-۴. عامل چهارم: نظارت‌ناپذیری و عدم پاسخگویی

فرهنگ سنتی حاکم بر مناسبات سیاسی و اداری جامعهٔ ما، فرهنگ شفاهی و غیرمکتوب است. فرهنگ شفاهی از ویژگی‌های مهم فرهنگ سنتی و قبیله‌ای است. فرامین و دستورات شفاهی و غیررسمی در فرهنگ سیاسی سنتی، سهم مهم و نقش مؤثرتری از دستورالعمل‌های مکتوب و رسمی دارند. فرهنگ شفاهی نقدناپذیر و غیرقابل بازخواست است؛ از این رو، حکمرانی شفاهی، خود را در برابر مردم پاسخگو نمی‌داند. عدم پاسخگویی و نظارت‌ناپذیری از نظر اهمیت در درجهٔ چهارم از عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان است. از میان همهٔ پاسخ‌دهندگان به این پرسش، ۷۳ نفر یعنی ۸۳٪ به رابطهٔ مثبت میان عدم پاسخگویی و فساد در افغانستان باور دارند و تنها ۱۰٪، کاملاً یا نسبتاً دربارهٔ رابطهٔ فرهنگ نظارت‌ناپذیری و فساد مخالفت دارند.

۴-۲-۵. عامل پنجم: فقر عمومی و معاش ناکافی

همان‌گونه که در نظریه‌های فساد اشاره شد، تبیین رابطهٔ فقر و فساد از نظریه‌های مطرح در رویکرد اقتصادی نظریه‌های فساد است. طبق این نظریه، فقر عمومی جامعه به صورت عام و پایین بودن معاشات کارمندان و عدم تأمین نیازمندی‌های ضروری معیشت و زندگی کارگزاران اداری از عوامل ظهور و گسترش فساد محسوب می‌شوند. نظریهٔ اقتصادی فساد به دو صورت عمومی و خاص مطرح شده است. در نگاه عمومی، رابطهٔ فقر و فساد ذیل شاخص‌های توسعه‌نیافتگی و فساد مطرح می‌شود؛ از این منظر، توسعه‌نیافتگی از عوامل فساد محسوب می‌شود و سطح فساد در جوامع توسعه‌نیافته عمدتاً بیشتر و چشم‌گیرتر از جوامع توسعه‌یافته است. از منظر خاص، این رابطه عمدتاً به میزان درآمد پایین کارمندان دولتی و رابطهٔ آن با فساد اداری توضیح داده می‌شود. در نظرسنجی این تحقیق، نقش این عامل در درجهٔ پنجم قرار دارد و از مجموع پاسخ‌دهندگان، ۸۰٪ این رابطه را تأیید کرده‌اند و تنها ۱۱٪ نظر مخالف داشته‌اند.



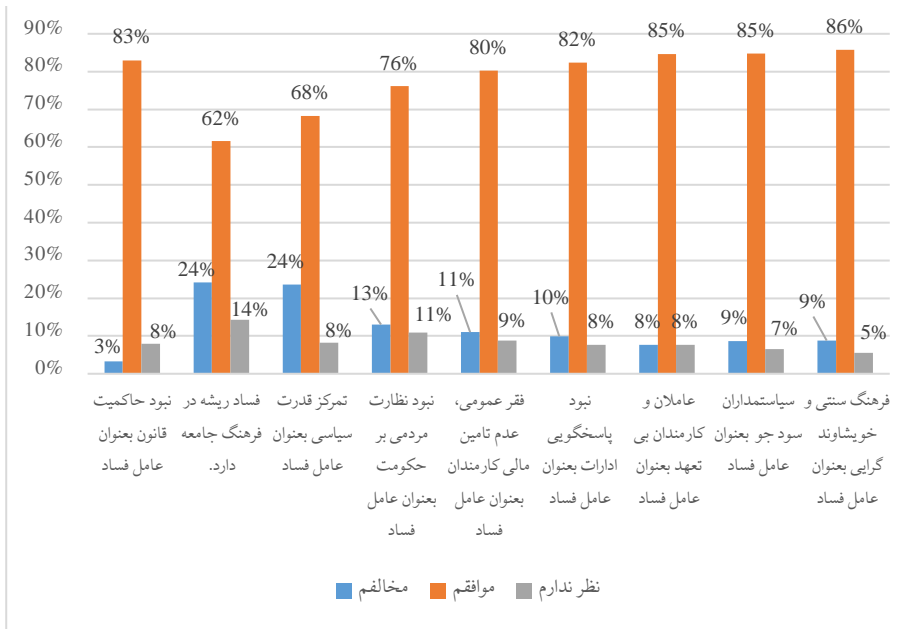
۴-۲-۶. عامل ششم: نبود مشارکت مردمی و نظارت همگانی

مشارکت سیاسی و اجتماعی مردم در اداره و سرنوشت سیاسی شان از پایه‌های استحکام نظام سیاسی و از عوامل افزایش کارآمدی دولت محسوب می‌شود. هرچند مشارکت سیاسی مردم در اندیشه غربی از حقوق اساسی سیاسی شهروندان محسوب می‌شود، اما این امر در اندیشه اسلامی، فراتر از حق و به‌عنوان مسئولیت تعریف شده است. مردم، مسئولیت دارند، از طریق نظارت همگانی، سلامت نظام سیاسی را تأمین و بقای آن را تضمین کنند و نبود مشارکت سیاسی در نظام‌های اقتدارگرا، دولت را از این عنصر مهم محروم می‌کند. همان‌طور که در مباحث نظری این بحث اشاره شد، نظارت همگانی مردم از فساد جلوگیری می‌کند. داده‌های نظرخواهی این بحث درباره افغانستان نشان می‌دهند که نبود نظارت مردمی از عوامل فساد سیاسی است. از میان همه پاسخ‌دهندگان، ۷۶٪ از اشتراک‌کنندگان نظر مثبت دادند و بر این باور هستند که نبود نظارت مردمی نسبت به کارگزاران سیاسی و اداری دولت افغانستان، از عوامل فساد سیاسی و اداری است و تنها ۱۳٪ از پاسخ‌دهندگان با این فرضیه مخالف هستند.

۴-۲-۷. عامل هفتم: تمرکزگرایی قدرت سیاسی

تمرکزگرایی و اقتدارگرایی از ویژگی‌های مهم فرهنگ سیاسی سنتی است. اقتدارگرایی، به معنای تسلیم و اطاعت مطلق و بی‌چون‌وچرا، از ویژگی‌های مهم فرهنگ سنتی است. انقیاد و اطاعت مطلق و بی‌دلیل به ترویج روحیه تملق، ثناگویی و چاپلوسی در جامعه می‌انجامد. اقتدارگرایی با فساد سیاسی رابطه مستقیم دارد. بالا بودن سطح اقتدارگرایی به بالا بودن میزان فساد سیاسی و اداری می‌انجامد (افشار، ۱۳۹۷: ۱-۳۴). فرهنگ اقتدارگرایی، با تمایل عمیق به تمرکزگرایی، به سیاست حذف دیگران و در نهایت، انحصار سیاسی می‌انجامد. این امر، از مشارکت همگانی، تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری جلوگیری و فرهنگ تملق، خویشاوندگرایی و قوم‌گرایی را تحکیم و زمینه‌های فساد را فراهم می‌کند. داده‌های میدانی و نظرسنجی این تحقیق با تأیید رابطه تمرکزگرایی و فساد، این مسئله را عامل درجه هفتم فساد قرار می‌دهد. از میان همه پاسخ‌دهندگان به این پرسش، ۷۲ نفر یعنی ۶۸٪ رابطه این دو متغیر را تأیید کرده‌اند و باور دارند که تمرکز قدرت سیاسی یا اقتدارگرایی، از عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان است. احتمالاً در میان همه س عوامل یادشده، نرخ فراوانی گزینه مخالف در این عامل نسبت به سایر عوامل بیشترین است؛ چراکه ۲۴٪ نظر مخالف را به خود اختصاص داده است.





نمودار ۲: نگرش نخبگان درباره عوامل فساد در افغانستان

۵. راهکارهای مبارزه با فساد

همان‌گونه که دیدگاه‌های مختلفی درباره تبیین عوامل فساد مطرح است، راهکارهای پیشنهادی مبارزه با آن نیز، تحت‌تأثیر تفاوت رویکردها در جوامع و نظام‌های سیاسی مختلف، متفاوت است. برخی از نویسندگان، برای مبارزه با فساد روی پیشگیری و جلوگیری از فساد تأکید می‌کنند؛ درحالی‌که، عده‌ای دیگر بر راهکارهای تنبیهی تأکید دارند. با توجه به دو رویکرد رایج و غالب ترمیمی و تنبیهی، می‌توان راهکارهای مورد نظر را پیشنهاد کرد. مبارزه با فساد، به‌عنوان «جرم یقه‌سفیدی»، پیچیدگی‌های جدی دارد؛ زیرا راهکار حقوقی و قضایی برخورد با این پدیده با چالش‌های جدی روبرو است. تحقیق و رسیدگی به فساد و زیرمجموعه‌های آن، یکی از دشوارترین فرایندهای رسیدگی به جرائم محسوب می‌شود. در اغلب موارد، باید این تحقیق و پیگیری بدون وجود صحنه ی جرم، اثر انگشت، شاهد عینی و سایر عناصر لازم انجام گیرد (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۴۳). تفاوت‌های اساسی میان جرم فساد و سایر جرم‌ها وجود دارد؛ جرم فساد، غیر آشکار است و قربانی مشخصی ندارد. قربانی این جرم، جمعی است؛ بنابراین، انگیزه لازم برای گزارش‌دهی در



این جرم وجود ندارد. مجرم این جرم از قدرت و نفوذ برخوردار است. همه این موارد، رسیدگی عدلی و قضایی درباره این جرم را دشوار می‌کنند.

اصل مجازات و تطبیق قانون از رایج‌ترین و معمول‌ترین شیوه‌ها برای مبارزه با فساد هستند. به باور برخی از نویسندگان، نمی‌توان فساد را صرفاً با وضع و اجرای قانون مهار کرد؛ زیرا مبارزه با فساد صرفاً مشکل جنایی ساده و منحصر به موارد و افراد خاص نیست، بلکه مقوله‌ای سیستماتیک و شبکه‌ای است؛ ازسوی دیگر، اجرای قانون نیز نیازمند مجریانی است که از هر فسادی پیراسته و دور باشند؛ علاوه بر این، به دلیل ماهیت پیچیده و شبکه‌گونه فساد، مبارزه با آن توسط دولت به‌تنهایی امکان‌پذیر نیست، زیرا این جرم، دارای ماهیت مخفی و جمعی است. مخفی بودن این جرم، ارائه مستندات و شواهد قضایی را با چالش روبرو می‌کند و جمعی بودن آن موجب نبود مدعی و شاکی شخصی در موارد تحقق این جرم است. طبق آنچه بیان شد، دولت به‌تنهایی نمی‌تواند این امر را موفق انجام دهد و نیازمند همکاری جامعه و مردم است (لویس و ستاروف، ۲۰۰۰ م: ۱۲۷). براساس مطالعات نظری انجام‌شده درباره راهکارهای مبارزه با فساد، پنج راهکار متفاوت برای مبارزه با فساد در افغانستان متناسب با عوامل آن پیشنهاد شده است. هریک از راهکارها در پرسش‌نامه‌ای که در اختیار پاسخ‌دهندگان قرار گرفت، در قالب سؤال به نظرخواهی گذاشته شد. پاسخ‌های دریافتی با تفاوت در میزان اهمیت، راهکارهای پیشنهادی را تأیید کردند.

۱-۵. راهکار اول: حسابرسی و پاسخگویی اداره

همان‌گونه که اشاره شد، نظارت عمومی از راهکارهای مهم مبارزه با فساد اداری است. رابطه متقابلی میان نظارت عمومی و پاسخگویی اداره وجود دارد؛ بدین معنی که زمانی نظارت معنا می‌دهد که اداره، آمادگی لازم برای پاسخگویی داشته باشد. پاسخگویی اداره به معنای قبول مسئولیت در قبال کارکردها و وظایفی است که براساس قانون به عهده آن گذاشته شده است. افزایش میزان پاسخگویی و انجام نظارت و حسابرسی، یکی از سازوکارهای پیشنهادی این تحقیق برای مبارزه با فساد اداری در افغانستان است. در میان هفت راهکار پیشنهادی این تحقیق، راهکار حسابرسی و پاسخگو ساختن اداره، اولین و مهم‌ترین راهکار تأییدشده توسط پاسخ‌دهندگان است. از میان پاسخ‌دهندگان، ۷۹ نفر یعنی ۹۰٪ جواب مثبت به این سؤال دادند و تأثیرگذاری این راهکار را تأیید کردند که بیشترین فراوانی را در مقایسه با دیگر راهکارهای پیشنهادی دارد.



۲-۵. راهکار دوم: اجرای جدی قوانین

همان‌گونه که در بحث عوامل فساد گفته شد، نبود حاکمیت قانون و برخورد سلیقه‌ای و رابطه‌گرایانه از عوامل فساد در افغانستان شناخته شدند. تحکیم حاکمیت قانون و اجرای جدی قوانین از راهکارهای مهم مبارزه با فساد متناسب با این عامل در این کشور است. منظور از اجرای جدی قوانین، تطبیق و اجرای قانون در قبال عامل فساد، بدون ملاحظه‌های رابطه‌گرایی و شخصی، است که به کاهش و از بین بردن فساد کمک می‌کند. در واقع، اجرای قانون ضدفساد، هزینه‌های فساد را افزایش می‌دهد و عاملان آن را با پیامدهای پرهزینه روبرو می‌کند. بالا بردن هزینه‌های فساد، اعلام مجرم‌ان آن و محاکمه علنی و قانونی مجرم‌ان، نقش پیشگیرانه برای سایر افراد دارد و آنان را از ارتکاب آن بازمی‌دارد. از میان همه پاسخ‌دهندگان، ۷۱ نفر - که ۸۰٪ پاسخ‌دهندگان هستند - ضمن تأیید فرضیه تحقیق، اجرای جدی قانون ضد فساد را دومین راهکار مهم مبارزه با فساد دانستند.

۳-۵. راهکار سوم: تقویت مشارکت ملی و نظارت همگانی

بر اساس گزارشی که درباره رابطه نظارت مردمی و فساد در مبحث پیش اشاره شد، نبود نظارت مردمی از عوامل فساد سیاسی و اداری است؛ بنابراین، رابطه معناداری میان این دو متغیر وجود دارد. در واقع، به دلیل مخفی بودن ماهیت فساد و نبود شواهد جرمی در آن، دولت به تنهایی نمی‌تواند فساد را ریشه‌کن کند؛ بنابراین، مشارکت همگانی و نظارت مردمی، راهکار مهمی برای مبارزه با فساد است. به نظارت همگانی در آموزه‌های اسلامی نیز توجه و تأکید شده است. در واقع، آموزه امر به معروف و نهی از منکر (سفارش یکدیگر به کارهای نیک و بازداشتن از کارهای ناشایست)، که به آن در تعالیم اسلامی اهتمام و توجه جدی شده است، از مصادیق بارز نظارت همگانی است. طبق نظرسنجی انجام‌شده، از مجموع پاسخ‌های دریافت‌شده، ۷۱ نفر یعنی ۸۰٪ بر این باور هستند که میان تقویت مشارکت ملی و نظارت همگانی و کاهش فساد در افغانستان رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. طبق نظرسنجی انجام‌شده، این راهکار نیز در درجه دوم از اهمیت قرار گرفته است و تنها ۱۰٪ افراد با تأثیر آن بر کاهش فساد نظر مخالف ابراز کرده‌اند.

۴-۵. راهکار چهارم: تأمین مالی کارمندان

همان‌گونه که در تبیین عوامل فساد اشاره شد، طبق نظرسنجی انجام‌شده، فقر عمومی جامعه و معاش پایین کارمندان دولتی از عوامل مهم مؤثر بر ظهور و گسترش فساد شناخته شد. در میان راهکارهای مبارزه با فساد، به صورت عام، فقرزدایی و به‌طور خاص، تأمین مالی



کارمندان دولتی، سومین راهکار مبارزه با فساد مطرح شده‌اند. از میان همه پاسخ‌دهندگان نظرسنجی، ۷۹٪ از شرکت‌کنندگان بر تأثیرگذاری این راهکار بر فسادزایی تأکید کردند و تنها ۱۱٪ از پاسخ‌دهندگان، نظر مخالف داشته‌اند. طبق این راهکار، رسیدگی به معیشت کارمندان و تأمین مالی آنان می‌تواند برای کاهش یا از بین بردن فساد اداری مؤثر باشد.

۵-۵. راهکار پنجم: استخدام کارمندان متعهد

در تبیین عوامل فساد، سودجویی نخبگان سیاسی و نبود تعهد ملی و دینی کارمندان از عوامل فساد سیاسی و اداری در افغانستان شناخته شدند. از بین بردن این عامل می‌تواند برای فسادزایی، مؤثر و کارآمد باشد. تعهد دینی و ملی، عامل درونی و بازدارنده از فساد هستند؛ زیرا افراد متعهد، بیش از منافع شخصی و قومی به منافع ملی و مصلحت عمومی متعهد هستند. همان‌طور که سودجویی کارگزاران و سیاست‌مداران از عوامل فساد محسوب می‌شوند، بالا بودن تعهد افراد به ارزش‌های دینی و پایبندی کارگزاران به مصالح جمعی به کاهش فساد می‌انجامد. طبق فرضیه این تحقیق، استخدام کارمندان متعهد از راهکارهای مؤثر برای مبارزه با فساد محسوب می‌شود. از میان پاسخ‌دهندگان، ۷۸٪ بر این باور هستند که گزینش و استخدام افراد متعهد می‌تواند برای مبارزه با فساد مؤثر باشد؛ بنابراین، دقت در گزینش افراد و استخدام براساس میزان تعهد ملی و دینی آنان از راهکارهای مؤثر برای مبارزه با فساد در افغانستان است.

۵-۶. راهکار ششم دور کردن اداره از سیاست (انفکاک ساختاری)

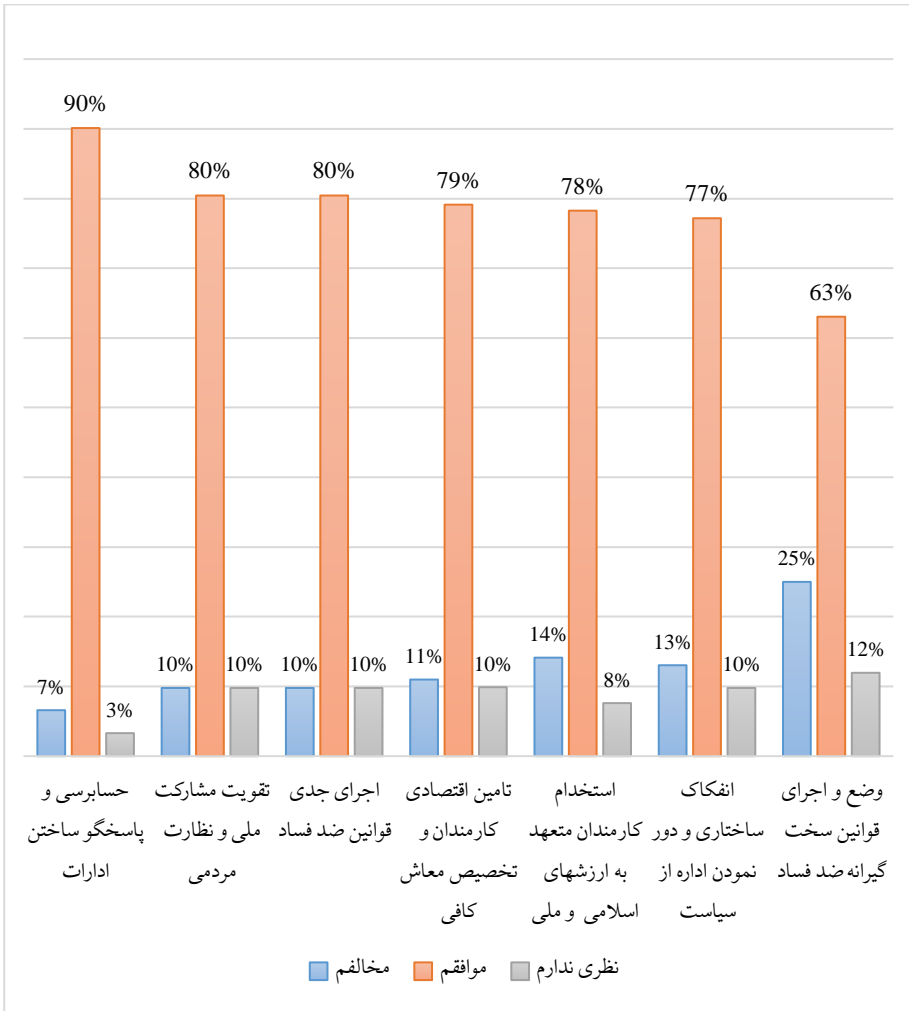
دخالت سیاست در اداره از عوامل مهم فساد محسوب می‌شود. منظور از دخالت سیاست در اداره این است که کارگزاران اداری تحت تأثیر نفوذ سیاسی قدرتمندان و افراد بانفوذ قرار گیرند. نفوذگذاری افراد و نهادهای سیاسی در اداره باعث فساد در اداره می‌شود. دور کردن اداره از سیاست و جلوگیری از مداخله و نفوذ نهادها و افراد سیاسی در اداره از راهکارهای مهم مبارزه با فساد اداری است. انفکاک ساختاری و دور کردن اداره از سیاست در نظرخواهی انجام‌شده نیز تأیید شد. از مجموع اشتراک‌کنندگان، ۶۸ نفر یعنی ۷۷٪ این فرضیه را تأیید کرده‌اند.

۵-۷. راهکار هفتم: وضع و اجرای قوانین سخت‌گیرانه ضد فساد

گاه تصور می‌شود که وضع قوانین خاص ضدفساد و ایجاد نهادهای اختصاصی برای مبارزه با فساد، می‌تواند برای کاهش و کنترل فساد مؤثر باشد؛ اما براساس تجربه گذشته افغانستان، ایجاد نهادها و کمیسیون‌های خاص مبارزه با جرایم فساد نه تنها برای



فسادزدایی مؤثر نیست، بلکه خود به منبع فساد تبدیل شده است. در نظرسنجی این تحقیق، به وضع و اجرای قوانین سخت گیرانه ضدفساد کمتر از بقیه راهکارها توجه شده است. تنها ۶۳٪ از شرکت کنندگان، این راهکار را برای مبارزه با فساد مؤثر تلقی کرده‌اند و ۲۵٪ از افراد درباره تأثیرگذاری این راهکار، پاسخ منفی داده‌اند.



نمودار ۳: نگرش نخبگان درباره راهکار مبارزه با فساد در افغانستان

۵-۸. اولویت راهکارهای مبارزه با فساد در افغانستان

برخلاف توقعات، از نظر مخاطبان، وضع قوانین سخت گیرانه راه حل غیرعملی تر برای مبارزه با فساد تلقی شده است و حسابرسی و پاسخگویی ادارات، پرتعدادترین راه حل



برای مبارزه با این پدیده عنوان شده است. مشارکت ملی و نظارت همگانی مردم را در جایگاه ناظر و دیده بان اداره قرار می دهد و راهکار مؤثری برای مبارزه با فساد تلقی می شود که دومین راه حل مبارزه با فساد در این تحقیق عنوان گرفت. وضع قوانین سخت گیرانه خاص فساد رتبه پایین تری دارد؛ اما از نظر پاسخ دهندگان، اجرای جدی قانون، سومین راه حل جدی مبارزه با فساد تعریف شده است. تأمین اقتصادی کارکنان و استخدام کارکنان متعهد به ترتیب راه حل های چهارم و پنجم پیشنهاد هستند و انفکاک ساختاری، با وجود اهمیت بالا، از نظر مخاطبان این تحقیق رتبه نسبتاً پایین تری دریافت کرده است.

نتیجه گیری

این تحقیق تلاش کرد تا با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی و بهره برداری از داده های میدانی، عوامل فساد و راهکارهای مبارزه با این پدیده را در افغانستان بررسی کند. هدف اساسی تحقیق، کمک به تدوین سیاست مبارزه با فساد سیاسی و اداری در افغانستان است. مرور ادبیات بحث نشان داد که دیدگاه واحد و فراگیری درباره تبیین عوامل فساد و راهکارهای مبارزه با آن برای همه جوامع وجود ندارد. هر کدام از نظریه های فساد برای موارد خاصی کاربرد دارند و هیچ نظریه ای جامع و فراگیر نیست. از میان رویکردهای مختلف سیاسی، بروکراتیک، اقتصادی و نهادی در مباحث نظری تحقیق، رویکرد فرهنگی برای بررسی موضوع فساد در افغانستان مطرح شد. این پژوهش با بیان شاخص های مهم فرهنگ سیاسی سنتی و تباری تلاش کرد تا رابطه معنادار این شاخص ها با فساد را در افغانستان تبیین کند. از مجموع پاسخ های دریافتی درباره پرسش از عوامل و راهکارها در این تحقیق، هفت عامل و هفت راهکار به عنوان یافته های این تحقیق مطرح شدند. خویشاوندگرایی، تمرکزگرایی، کارگزاران سودجو، نظارت ناپذیری و عدم پاسخگویی، قانون گریزی و فقر عمومی و پایین بود معاشات کارمندان، مهم ترین عوامل فساد در افغانستان هستند. در بخش راهکارها نیز حاکمیت قانون، نظارت عمومی، حسابرسی اداری، استخدام کارمندان متعهد و انفکاک ساختاری از راهکارهای مبارزه با فساد هستند که به ترتیب اولویت و میزان تأثیرگذاری در این تحقیق بررسی و تأیید شدند.

- ابن كثير، اسماعيل ابن عمر. (١٤١٩ ه.ق). تفسير القرآن العظيم. لبنان: دارالكتب العلميه.
- افشار، زين العابدين؛ پاک سرشت، سليمان و سعيد افشار (١٣٧٩) «فرایند شکل گیری فساد در ایران بعد از انقلاب». دوفصلنامه جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، شماره ٧.
- بیابانی، غلام‌حسین و بهنام ذوقی (١٣٩٧) «رسانه‌ها ابزاری برای ترویج شفافیت و مقابله با فساد سیاسی و مالی». فصلنامه رسانه، شماره ١٢.
- دوگراف، خیالت و دیگران. (١٣٩٤). چشم‌اندازهای نظری فساد. ترجمه هانیه هژیرالساداتی و دیگران. ایران: آگه.
- عباس‌زادگان، سید محمد. (١٣٨٣). فساد اداری. ایران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- قرطبی، محمد ابن احمد. (١٣٦٤). الجامع لاحکام القرآن. ایران: ناصر خسرو.
- کلاته، فرزاد و فایز دین‌پرست (١٤٠٢) «تأملی در نسبت میان نهادمندی اعمال قدرت سیاسی و فساد (با تأکید بر دوره جمهوری اسلامی ایران)». پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ٧٠.
- کی، جین، آرویند. (١٣٨٦). اقتصاد سیاسی فساد. ترجمه علی بختیاری‌زاده. ایران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- محبوبه همتی و دیگران (١٣٩٩) «دولت پربیندال؛ چهارچوبی تئوریک برای فهم فساد سیاسی». پژوهش سیاست نظری، شماره ٢٧.
- محسنی، فرید (١٣٩٢) «پیشگیری از فساد اداری با تأکید بر فناوری اطلاعات». دیدگاه‌های حقوق قضایی، شماره ٦١.
- معابره، محمود محمد. (١٤٣٢ ه.ق). الفساد الادری و علاجه فی الشریعۃ الاسلامیة. اردن: المكتبة الوطنیة.
- مؤمنی و حاجی‌نوروزی (١٣٩٦) «اقتصاد سیاسی خصوصی‌سازی همراه با فساد». فصلنامه پژوهشنامه اقتصادی، شماره ١٧.
- نبی، محمد تقی (١٣٩٢) «آشنایی با قانون ارتقای سلامت اداری و مقابله با فساد». ماهنامه علمی و آموزشی فرهنگ و رفتار اداری، شماره ١.
- نورث و همکاران (١٣٩٥) «چهارچوب مفهومی برای تفسیر تاریخ مکتوب بشری». ترجمه جعفر خیرخواهان. فصلنامه اقتصاد سیاسی، شماره ١.
- هانتینکتون، ساموئیل. (١٣٧٠). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی. ترجمه محسن ثلاثی. ایران: علم.
- هیوود، پل. (١٣٨١). فساد سیاسی. ترجمه محمد طاهری و قاسم بنی‌هاشمی. ایران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- وبر، ماکس. (١٣٧٤). اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. ایران: مولی.



- Amundsen, I (1999). Political corruption: An introduction to the issues. Chr. Michelsen Institute-
- -Arezki, R., & Brückner, M (2011). Oil rents, corruption, and state stability: Evidence from panel data regressions. *European Economic Review*, 55 (7), 955-963
- -Arezki, R., & Gylfason, T (2013). Resource rents, democracy, corruption and conflict: Evidence from sub-Saharan Africa. *Journal of African Economies*, 22 (4), 552-569
- -Braun, M., & Di Tella, R (2004). Inflation, inflation variability, and corruption. *Economics & Politics*, 16 (1), 77-100
- -Hellman, Joel, Geraint Jones, and Daniel Kaufmann (2000). *Seize the State*,
- -Hellstrom, John, (2010), *Increasing Transparency and Fighting Corruption Through ICT: Empowering People and Communities*, university of Stockholm Review, Retrieved in:1/3/2013, in: www.spidercenter.org/
- -Lambsdorff, J. G (2007). *The institutional economics of corruption and reform: Theory, evidence and policy*. Cambridge university press.
- -Offe, C (2019). *Political Corruption: Conceptual and Practical Issues* (2004). In: -----*Staatskapazität und Europäische Integration. Ausgewählte Schriften von Claus Offe*, vol 5. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22267-3_8
- -Okada, K., & Samreth, S (2017). Corruption and natural resource rents: evidence from quantile regression. *Applied Economics Letters*, 24 (20), 1490-1493
- -Treisman, D (2000). The causes of corruption: a cross-national study. *Journal of Public Economics*, 76, 399-457.



سال اول، شماره سوم، خزان ۱۴۰۳



بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان

با تأکید بر آموزه‌های اسلامی

محمدامین مبلغ^۱

تاریخ دریافت: ۱۸-۶-۱۴۰۳

تاریخ تأیید: ۲۱-۸-۱۴۰۳

چکیده

ترویج هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و دستیابی به انسجام ملی و ثبات سیاسی در جوامع متکثر چندقومی، چندفرهنگی و چندمذهبی مانند افغانستان، مسئله‌ای مهم است. این مقاله در پاسخ به این پرسش که کدام مؤلفه‌ها و عناصر، برای هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متکثر مانند افغانستان مفید است، ابتدا به بیان پیشینه و چهارچوب مفهومی بحث و جایگاه دینی هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پرداخته می‌شود و سپس با استناد به آموزه‌های اسلامی و یافته‌های علوم اجتماعی و با استفاده از تکنیک‌های اسنادی و کتابخانه‌ای، گردآوری داده‌ها و ارزیابی آن به روش تحلیلی - توصیفی صورت می‌گیرد و در ادامه، مقاله بر محور پنج اصل منتخب و متناسب با وضعیت اجتماعی افغانستان به‌عنوان مهم‌ترین اصول و عناصر هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بسط یافته است. این پنج اصل عبارت‌اند از: اصل برابری در خلقت انسان و نفی برتری‌جویی، اصل احترام به کرامت انسانی و باورها و ارزش‌های دیگران، اصل آزادی عقیده و نفی تحمیل دینی، اصل عدالت اجتماعی و اصل تعاون و احسان اجتماعی. در نتیجه، کاربست اصول یادشده به‌عنوان بایسته‌ها و راهکارهای تکوین و تثبیت هم‌بستگی اجتماعی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، انسجام ملی و ثبات سیاسی در افغانستان، از منظر این پژوهش، مؤثر و مفید ارزیابی شده است.

واژگان کلیدی: آزادی عقیده، افغانستان، انسجام ملی، ثبات سیاسی، عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، هم‌بستگی اجتماعی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز.

۱. دکترای فقه و علوم سیاسی، گرایش روابط بین‌الملل، دانشگاه بین‌المللی المصطفی.

تحلیل‌های متعددی با رویکردهای متنوع در مورد ریشه‌های بحران، واگرایی و بی‌ثباتی سیاسی در افغانستان مطرح است. براساس هریک از این تحلیل‌ها، راهکارهای برون‌رفت و حل‌وفصل مشکلات این کشور قابل‌طرح و بررسی است. یکی از راهکارهای برون‌رفت از وضعیت آشفته افغانستان، تحلیل معطوف به واگرایی‌های ناشی از ساختارهای اجتماعی و ریشه‌های قومی و فرهنگی مسئله است. در چهارچوب این تحلیل، مسئله تأمین هم‌بستگی اجتماعی و ترویج هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع چندقومیتی مانند افغانستان، یکی از راهکارها و دغدغه‌های مهم جهت دستیابی به انسجام ملی و ثبات سیاسی به شمار می‌رود.

این موضوع که در جوامع متنوع و چندهویتی چگونه می‌توان باتکیه بر آموزه‌های وحدت‌آفرین اسلام پیوند و همسازی میان گروه‌های قومی ایجاد نمود تا باوجود برخی تمایزات و تفاوت‌های زبانی، قومیتی، مذهبی و فرهنگی بتوانند هم‌پذیری و هم‌بستگی اجتماعی داشته باشند و سرانجام، ملت و کشور از نعمت انسجام ملی و ثبات سیاسی بهره‌مند شود، مسئله‌ای مهم است که از منظر دینی و یافته‌های علوم اجتماعی، راهکارهای متعددی برای آن قابل‌تشخیص و ارائه است. این مقاله می‌کوشد عوامل و بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را به تناسب جامعه چندقومی، چندزبانی، چندمذهبی و چندفرهنگی افغانستان در پرتو آموزه‌های اسلامی و یافته‌های علوم اجتماعی بررسی کند و با توجه به فرایند ارتباط میان مقوله‌های فرهنگی - اجتماعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌بستگی اجتماعی با مقوله‌های اجتماعی - سیاسی انسجام ملی و ثبات سیاسی در افغانستان بر اهمیت و کاربردی بودن این بحث تأکید نماید.

هدف اصلی این پژوهش شناسایی عوامل و بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و انسجام ملی در افغانستان و تبیین راهکارهای تکوین و تقویت انسجام ملی و ثبات سیاسی از رهگذر هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تقویت دیدگاه عمومی و تعمیق نگاه تحلیلی تصمیم‌گیران، تصمیم‌سازان و نخبگان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در راستای اهتمام به بایسته‌ها و عوامل هم‌بستگی اجتماعی در افغانستان است. پرسش اصلی پژوهش این است که کدام اصول و عوامل را می‌توان با در نظر داشتن شرایط اجتماعی و ویژگی‌های اجتماعی افغانستان در پرتو آموزه‌های اسلامی به‌عنوان بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مفید ارزیابی نمود؟ بنابراین، سیر بحث درباره عوامل مهم و



بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی در افغانستان در چهارچوب هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با بهره‌گیری از یافته‌های علوم اجتماعی و در پرتو آموزه‌های اسلامی، مبتنی بر تکنیک‌های اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری داده‌ها و تبیین آن به روش تحلیلی - توصیفی سامان می‌یابد.

۱. ادبیات و پیشینه پژوهش

۱-۱. پیشینه پژوهش

در ارتباط با این پژوهش از میان آثار متعدد، نزدیک‌ترین آثار عبارت‌اند از:

مسترحمی و تقدسی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای راهکارهای قرآنی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان را بررسی کرده‌اند. این مقاله ارتباط مستقیمی با مسئله هم‌بستگی اجتماعی و وضعیت آن در افغانستان ندارد. حسامی (۱۳۹۰) در مقاله «هم‌بستگی اجتماعی در قرآن» کوشیده است با بررسی نظریات اندیشمندان علوم اجتماعی مانند امیل دورکیم، منتسکیو و ژان ژاک روسو در باب هم‌بستگی اجتماعی، تفاوت نگاه قرآنی به این پدیده اجتماعی را آشکار کند؛ از این رو توجه ویژه به مسائل اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامعی مانند افغانستان در دستور کار این مقاله نبوده است.

جهانی‌نسب (۱۴۰۱) در مقاله‌ای به بررسی مقایسه‌ای میان اندیشه‌های امیل دورکیم و ابن خلدون در موضوع هم‌بستگی اجتماعی و عصیت و نقش آن‌ها بر سرنوشت جامعه پرداخته است که با وجود قرابت محتوایی بیشتری که با مباحث موردبررسی در این پژوهش دارد، ولی به صورت ویژه در راستای پاسخ به پرسش‌های مربوط به جامعه چندپاره افغانستان به شمار نمی‌رود. کریمی‌نیا و انصاری‌مقدم (۱۳۹۹) در مقاله‌ای به بررسی و معرفی مستندات هم‌بستگی مسالمت‌آمیز از منظر قرآن، روایات اسلامی و عقل پرداخته‌اند که مسئله بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان خارج از موضوع این مقاله است.

۱-۲. چهارچوب مفهومی بحث

هم‌زیستی مسالمت‌آمیز: به اعتقاد دهخدا، هم‌زیستی در لغت به معنای با هم زیستن و زندگی دو تن یا گروه است؛ درحالی‌که ممکن است مناسب‌همدیگر نباشند. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فرایندی است که به موجب آن دو یا چند نفر یا گروه در مجاورت مکانی یا نوعی رابطه متقابل که مبتنی بر کارکردهای معینی است با یکدیگر زیست می‌کنند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ۵۷۲). هم‌زیستی در برابر کشمکش قرار دارد که حاکی از بی‌مهری و





قهر آشکار و تخریب است (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۱۳۲)؛ اما مفهوم هم‌زیستی با مفاهیمی مانند تساهل، احترام به دیگران و تکثر فرهنگی ارتباط نزدیک دارد (نوربخش، ۱۳۹۱: ۹). هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به معنای زندگی انسان‌ها با عقاید و مذاهب گوناگون در کنار همدیگر توأم با سازگاری و به تعبیر دیگر، هم‌زیستی آنان همراه با آرامش، احسان و تعاون به یکدیگر و حل و فصل اختلافات از طریق مسالمت‌آمیز است (مسترحمی، ۱۳۹۶: ۷ و سیرت شیخزاده، ۱۴۰۱: ۴۵).

هم‌بستگی اجتماعی^۱: عبارت است از هماهنگی میان اجزای تشکیل‌دهنده کل نظام یک جامعه (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۸۹). به تعبیر دیگر، هم‌بستگی اجتماعی مبتنی بر نوعی نظم خودبنیاد اجتماعی و اخلاقی است که افراد متفرق و گروه‌های پراکنده به هم رسیده و با هم پیوند می‌یابند (دورکیم، ۱۳۸۱: ۶۱). از دیدگاه امیل دورکیم، به‌عنوان بانی و نظریه‌پرداز همبستگی اجتماعی، گاه متعادل شدن جامعه مبتنی بر سیاست تقسیم کار اجتماعی است که از دیدگاه دورکیم به‌عنوان نوعی نظم خودبنیاد اجتماعی و اخلاقی، افراد متفرق و گروه‌های پراکنده را به هم رسانده و به هم‌بستگی آن‌ها دوام و قوام می‌دهد (همان). بن‌مایه این پیوند، شکل‌گیری وابستگی فراینده و متقابل ناشی از نیازهای متقاطع افراد و اقشار جامعه به همدیگر یا مبتنی بر روابط اقتصادی است که همواره در جوامع بشری کم‌وبیش وجود داشته است که این نوع وابستگی از عناصر عمده تشکیل‌دهنده هم‌بستگی اجتماعی و همگرایی در نگاه اندام‌وار و کارکردگرایانه به شمار می‌رود (کیویستو، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۵).

هرچند ریشه‌ها و مؤلفه‌های هم‌بستگی اجتماعی از دیدگاه نظریه‌پردازان پیشتاز در علوم اجتماعی مانند امیل دورکیم، ابن‌خلدون و ژان ژاک روسو به ترتیب مبتنی بر تعادل و توازن اجتماعی ناشی از تقسیم کار یا نقش عصبیت و پیوندهای مبتنی بر خویشاوندی، خونی و درونی اعضای جامعه یا مبتنی بر قرارداد اجتماعی نانوشته میان اعضای جامعه است، اما هم‌بستگی و پیوستگی اجتماعی می‌تواند در پیوند تنگاتنگ با اصل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز شکل گیرد. هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مایه هم‌بستگی اجتماعی، پیوند ملی و قوام‌بخش همگرایی و انسجام ملی و درنهایت مایه ثبات سیاسی، توسعه و پیشرفت مادی و معنوی یک ملت و کشور خواهد شد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۷۸۹).

1. Social solidarity.

در باب هم‌بستگی اجتماعی می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیوند میان اجزای یک نظام اجتماعی و احساس تعلق خاطر و تعهد مشترک افراد به اجتماع ملی مبتنی بر ارزش‌های مشترک و کاهش نابرابری‌هاست. از نشانه‌های روانی هم‌بستگی اجتماعی احساس عضویت شهروندان در یک اجتماع، حضور در فضای مشترک و مواجهه با چالش‌های مشترک است. هم‌بستگی اجتماعی نقش مؤثری در انتظام بخشی امور اجتماعی دارد و برای حفظ، تداوم و ثبات نظام سیاسی - اجتماعی وجود پررنگ هم‌بستگی اجتماعی امر ضروری است.

ناهمگنی و تکثر اجتماعی در افغانستان: افغانستان، تمام ویژگی‌های جوامع متکثر، ناهمگن و چندپاره را یکجا دارد؛ بنابراین افغانستان مصداق بارز جوامع متکثرالاقوام و غیرهمگنی است که دارای ساختار اجتماعی چندپاره و سرشار از شکاف‌های تاریخی تأثیرگذار بر زندگانی جمعی و سیاسی است. جامعه متکثر به یک واحد فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی خاصی اطلاق می‌شود که از گروه‌های قومیتی، زبانی، مذهبی، فرهنگی و هویتی متفاوت و متمایز تشکیل شده و حالت موزاییکی دارد و متشکل از گروه‌هایی است که در امتداد خطوط قومی، نژادی، مذهبی، زبانی و غیره قابل تقسیم و دسته‌بندی‌اند (ترانیلو، ۲۰۰۸ م: ۲۸).

یکی از ویژگی‌های شناخته‌شده جوامع چندپاره آن است که معمولاً رنج ناشی از شکاف‌های عمیق تاریخی، آشتی‌ناپذیر قومی، زبانی، مذهبی، فرهنگی و هویتی را به همراه دارند؛ به گونه‌ای که تجربیات تلخ و خونینی از برتری‌جویی‌ها یا مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن و برجسته شدن را تجربه کرده‌اند؛ از این رو در این گونه جوامع، ایجاد پیوند مستحکم و همسازي میان گروه‌های قومی به گونه‌ای که بتوانند با وجود برخی تمایزها و تفاوت‌های زبانی، قومیتی، مذهبی و فرهنگی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، همسازي و پیوستگی اجتماعی داشته باشند، مسئله مهمی است. اینکه چگونه گروه‌های اجتماعی و قومی رقیب می‌توانند بدون تنش و هرج و مرج زندگی مسالمت‌آمیز و هم‌پذیری داشته باشند و با یکدیگر ارتباط و پیوند برقرار کنند، یکی از مسائل مهم در جوامع متنوع است (کریمی و مؤذن، ۱۳۹۰: ۲۷).

از این رو، یکی از مسائل مهم در افغانستان نیز همین است که گروه‌های قومی، زبانی، مذهبی و فرهنگی، چگونه با دوری از خشونت و زورگویی، تمرکز بیشتری را به چانه‌زنی و تفاهم به‌عنوان روش‌های عقلانی برای دستیابی به هم‌بستگی و ثبات اختصاص دهند.





این مسئله یکی از موضوعات مهم و جزء دغدغه‌های حیاتی مردم، آگاهان و دلسوزان کشور است. از آنجایی که هم‌بستگی اجتماعی و حیات جمعی مسالمت‌آمیز معمولاً حول محور باورهای مشترک آسان‌تر به وجود خواهد آمد، در شرایط فقدان یا ضعف هویت و روحیه مشترک ملی که بتواند به‌عنوان یکی از نظام‌های معنایی و باورهای مشترک، محور هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌بستگی اجتماعی قرار گیرد، یکی از راهکارهای تشکیل و تقویت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌بستگی اجتماعی میان افراد و گروه‌های قومی در جوامع دینی مانند افغانستان تکیه بر نظام معنایی و باورهای مشترک دینی و توسل به آموزه‌های وحدت‌بخش اسلام خواهد بود؛ چنان‌که سیر تاریخی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز قومی و مذهبی در افغانستان در مقاطعی از تاریخ نشان‌دهنده مناسبات نیک و نمونه‌های عالی از تعامل پیروان مذاهب مختلف حول محور اصول مشترک با نگاه تقریبی و اخوت دینی بوده است.

۲. اصول و بایسته‌های هم‌زیستی و هم‌بستگی اجتماعی

هم‌بستگی اجتماعی شامل مجموعه‌ای از عناصر و عوامل است که امکان ارتباط درونی و پیوستگی افراد و اقوام یک کشور را در واکنش به مسائل حیاتی فراهم می‌نماید. با در نظر داشتن یافته‌های علوم اجتماعی از لابه‌لای آیات، روایات، سیره و سنت پیشوایان دینی و برخی ابواب و احکام فقهی، بایسته‌ها و راهکارهای عملی هم‌بستگی اجتماعی و تأمین زندگی مسالمت‌آمیز در جوامع چندهویتی، چندمذهبی، چندزبانی و چندقومی مانند افغانستان را می‌توان در چهارچوب چند اصل منتخب تبیین نمود که از میان عوامل و عناصر متعدد، متناسب با ویژگی‌های اجتماعی افغانستان گزینش شده است که این اصول عبارت‌اند از:

۱-۲. اصل برابری در خلقت انسان و نفی برتری‌جویی

یکی از عوامل مهم اختلاف و واگرایی اجتماعی، برتری‌جویی برخی گروه‌ها، اقوام یا افراد است. انسان‌شناسی اسلام مبتنی بر پذیرش جایگاه و منزلت ذاتی افراد انسانی است که ریشه در آیه سیزده سوره حجرات دارد. خداوند در این آیه با یادآوری نحوه یکسان خلقت انسان‌ها از یک پدر و مادر و مساوی بودن مرد و زن از نظر هویت و جایگاه انسانی، ریشه و بساط هر نوع برتری‌خواهی و مباحات‌جویی ژنتیکی، قومی و جنسیتی را برمی‌چیند و با صحه‌گذاشتن به اصل تفاوت‌های ظاهری اقوام و قبایل افزون‌بر روئبایی بودن و اصالت نداشتن این تفاوت‌ها بر نفی و طرد سیاست یکسان‌سازی تحمیلی و

یکدست‌نگری نیز تأکید می‌کند؛ البته تفاوت‌ها را بدون افراط و تفریط صرفاً در حد ابزار شناسایی همدیگر به رسمیت می‌شناسد نه کمتر و نه فراتر از آن: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳)؛ «ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. درحقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است».

شأن نزول این آیه نشان می‌دهد که در مقام توییح کسانی نازل شده که براساس باور به تفاخر نژادی و از سر مباهات به برتری ظاهری و فیزیکی، حس برترینی و ناسیونالیستی داشتند؛ چنان‌که گفته‌اند: روز فتح مکه پیامبر اسلام (ص) به بلال دستور داد تا بر بام کعبه اذان بگوید. عتاب ابن اسید ابن ابی العیص در اعتراض به این کار گفت: خدا را شکر که پدرم مرد تا چنین روزی را نبیند! حارث ابن هشام نیز گفت: آیا محمد غیر از این کلاغ سیاه مؤذنی پیدا نکرد؟ سهیل ابن عمرو گفت: اگر خدا بخواهد چیزی را تغییر می‌دهد. ابوسفیان (با اینکه وی از این قضیه ناراحت بود و حس نژادگرایی او نیز به شدت تحریک شده بود؛ اما از ترس رسواشدن) گفت: من چیزی نمی‌گویم؛ زیرا بیم دارم پروردگار آسمان خبرم را فاش کند. جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد و از حرف‌های نژادپرستانه آنان خبر داد. حضرت آن‌ها را احضار فرمود و پرسید: چه گفتید؟ همه اقرار کردند. آیه پیش‌گفته در نهی و توییح ایشان در فخر ورزیدن به نژاد و نسب و مال و سرکوفت‌زدن نسبت به فقرا نازل شد (ذکاوته قراگزولو، ۱۳۸۳: ۲۱۰-۲۱۱).

آیه سیزدهم سوره حجرات با به رسمیت شناختن تفاوت‌های زبانی و ویژگی‌های نژادی و نسبی، ارزش و فضیلت ذاتی برای این تفاوت‌ها قائل نیست که موجب برتری نژادی و باعث ایجاد جدایی بین افراد یا برتری برخی بر دیگری شود. همان‌طور که در این آیه تفاوت‌های قومی، زبانی و امثال آن به تفاوت جنسیتی مردان و زنان تشبیه شده است؛ پس چنان‌که تفاوت جنسیتی لطمه‌ای به هویت انسانی نمی‌زند و باعث تفاوت به‌لحاظ ارزش انسانی نمی‌شود، دیگر تفاوت‌های نژادی و زبانی نیز چنین پیامدی ندارد؛ پس همان‌گونه که تبعیض جنسیتی محکوم است، تبعیض نژادی و زبانی نیز مردود است. تفاوت‌های ظاهری برای شناخت است نه تفاخر. آفریننده همه طوایف و تیره‌های انسانی با هر رنگ و نژادی خدای واحد است؛ از این جهت نسبت همه به خداوند نسبت یکسانی است؛ از این رو نمی‌توان این‌گونه تفاوت‌ها را ملاک قرب الی الله و درنهایت عامل

برتری دانست. برتری باید اکتسابی باشد و با تلاش خود افراد تحصیل شود؛ از این رو خداوند تنها ملاک قرب الی الله و معیار ارزش و برتری را صرفاً تقوا می‌داند که یک پدیده اکتسابی است نه بخششی و امتیازی (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹ ه.ق/۲۱: ۱۵۹-۱۶۲ و سبحانی، ۱۴۱۱ ه.ق/۷: ۵۵۲-۵۵۳).

قرآن تنها معیار ارزش‌گذاری و تفاوت را عبودیت و میزان بندگی و قرب الهی می‌داند که تقوا و پرهیزگاری نشانه آن است (سیوطی، ۱۴۱۶ ه.ق: ۵۲۰). براساس این آیه، انسان‌ها ذاتاً از ارزش و منزلت یکسان بهره‌مندند. هرگونه برتری نژادی و تبعیض قومی و فضیلت‌تراشی براساس تفاوت‌های خلقتی در میان انسان‌ها مردود و محکوم است. خداوند انسان را از گرایش به تفوق نژادی، تفاخر نَسَبی، زبانی و مانند آن، که از مصادیق پایبندی به حس ناسیونالیستی است، برحذر می‌دارد. تصریح به آفرینش مردم از یک مرد و زن به این معناست که همه از ریشه واحد هستند؛ پس معنا ندارد که از نظر نسب و قبیله بر یکدیگر افتخار ورزند. اگر خداوند برای هر قبیله و طایفه‌ای ویژگی‌هایی خاص قرار داده است، برای حفظ نظم زندگی اجتماعی و شناسایی است که بدون شناسایی افراد، برقراری نظم در جامعه انسانی با دشواری مواجه خواهد شد. از این جهت آیه سیزدهم سوره حجرات، هم بیانگر معیار واقعی ارزش‌های انسانی است و هم نشانگر مهم‌ترین اصلی است که ضامن نظم و ثبات جامعه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴/۲۲: ۱۹۷).

به گفته سید قطب، این آیه نشانگر اهمیت افتخار به پرچم تقواست که این پرچم برای نجات بشریت از دام تعصبات جاهلی مانند تعصب نژادی، میهنی و قومی برافراشته شده است. اسلام با این‌گونه تعصبات جاهلی مبارزه نموده است تا نظام اسلامی و انسانی خویش را تحت پرچم یگانه الهی استوار کند (سید قطب، ۱۴۱۲ ه.ق/۶: ۳۳۴۹). در تفسیر نور الثقلین ذیل همین آیه، روایاتی را در مذمت تعصبات نژادی و قبیله‌ای نقل می‌کند. از جمله روایتی را به نقل از اصول کافی از پیامبر گرامی اسلام (ص) در تقیح عصبیت و قوم‌گرایی آورده است که طبق این حدیث، پیامبر، وجود ذره‌ای حس ملی‌گرایی و عصبیت را موجب عذاب دردناک و باعث محشور شدن در زمره اعراب جاهلی برشمرده‌اند: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصَبِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ه.ق/۵: ۷۱-۷۲) «اگر به اندازه دانه کوچک خردل در دل کسی عصبیت نژادی وجود داشته باشد، در قیامت با اعراب جاهلی محشور خواهد شد».



با وجود برداشت انحرافی از مسئله برگزیدگی قوم اسرائیل که درحقیقت مشروط و برای انجام مأموریتی خاص و در مقطع خاص بوده، عصیت و نژادپرستی به عنوان گونه‌ای از چیرگی نژادی یا قومی از دیدگاه دیگر ادیان آسمانی نیز خصلت مردود و منفوری است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق/۱۸: ۱۵۴ و شاهاک، ۱۳۷۶: ۳۰-۳۲). از آنجایی که مفهوم نژاد افزون بر عناصر ژنتیکی دربرگیرنده عناصر فرهنگی و ایدئولوژیکی مانند مذهب، باور و رفتار نیز می‌شود، نژادپرستی دامنه وسیع می‌یابد که شامل هرگونه ادعا مبنی بر برتری طبیعی و ذاتی یک جمعیت، گروه، قوم یا نژاد بشری بر نژاد، گروه، قوم و جمعیت دیگری است. بنابراین، نژادپرستی هرگونه رویکرد، کنش یا ساختار نهادی است که فرد یا گروهی را به دلیل ویژگی‌های دگرسانشان حقیر، شهروندان درجه دوم و تحت چیرگی خود می‌پندارند (حاجیلو و رضایی پناه، ۱۳۹۲: ۱۷۱).

بر اساس انسان‌شناسی اسلامی که به لحاظ ذات و طبیعت انسان، مساوات محور و همسان‌پندار است، حتی سکوت در برابر جریان‌های قوم‌گرا و ناسیونالیست پذیرفته نیست؛ از این رو «ما به حکم اینکه پیرو یک آیین و مسلک و یک ایدئولوژی به نام اسلام هستیم که در آن عنصر قومیت وجود ندارد، نمی‌توانیم نسبت به جریان‌هایی که بر ضد این ایدئولوژی تحت نام و عنوان ملیت و قومیت صورت می‌گیرد، بی تفاوت بمانیم» (مطهری، بی تا/۱۴: ۵۶). بنابراین، پایبندی، باور و عمل به اصل برابری ذاتی و طبیعی انسان و اجتناب از برتری جویی قومی و نژادی به عنوان یک آموزه دینی و ارزش عقلایی و انسانی به عنوان یک عنصر مؤثر و اصل کاربردی در راستای تقویت هم‌بستگی اجتماعی و تداوم ثبات و زندگی مسالمت‌آمیز در جوامع چندهویتی، چندمذهبی، چندزبانی و چندقومی مانند افغانستان راهکاری مهم است.

از آنجاکه از موانع هم‌بستگی اجتماعی و از عوامل مهم اختلاف و واگرایی در جامعه، جاه‌طلبی و خودبرتربینی و برتری جویی افراد یا اقوام و گروه‌هاست، تکیه و تأکید بر اصل برابری و برادری در جوامع چندقومی اهمیت مضاعف می‌یابد؛ زیرا ترویج روحیه خودبرتربینی در جامعه باعث می‌شود افراد برتری خواه برای رسیدن به جایگاه موهوم خویش با اقدامات تجاوزگرانه و رفتار مستکبرانه دست به ستم و تعدی علیه دیگران بزنند؛ زیرا افراد خودبرتربین با روحیه استکباری درصدد در اختیار گرفتن بیشترین امکانات و بهترین موقعیت‌های اجتماعی برای خود، اطرافیان و بستگان برمی‌آیند و در عمل، باعث بی‌عدالتی، ستم، نابرابری و عامل اختلاف، تفرقه و بی‌ثباتی در جامعه می‌شوند.

نتیجه این است که با ترویج و نهادینه شدن اعتقاد عمیق و همگانی به اصل برابری و مساوات و نفی برتری جویی قومی و هویتی، زمینه این باور وحدت‌بخش فراهم می‌شود که کشور و مواهب خدادادی آن متعلق به تمام اقوام، پیروان مذاهب، گروه‌ها، جریان‌ها، افراد و تمام ساکنان آن است و در پرتو عمل به اصل مساوات و برابری انسانی برگرفته از آموزه‌های دینی و یکسانی خلقت انسان‌هاست که هیچ قوم، گروه و جریان هویتی حق ندارد با برتری جویی، سلطه و تحمیل، همه منابع، امتیازات و فرصت‌ها در کشور را برای خود بداند و دیگران را نالایق، غیر ذی‌حق یا فرودست پنداشته و در نهایت از همه چیز محروم نماید که در آن صورت انسجام ملی، ثبات سیاسی، پیشرفت، هم‌بستگی اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز در معرض نابودی قرار می‌گیرد. البته پذیرش واقعیت انکارنشده تفاوت‌های هویتی، فرهنگی، ژنتیکی، اختلاف سلیق و تفاوت افکار و اندیشه در عین اجتناب از تلاش برای یکسان‌سازی و پرهیز از رویکردهای نادیده‌انگاری، انکار و حذف نیز مهم است.

۲-۲. اصل احترام به کرامت انسانی و باورها و ارزش‌های دیگران

احترام به شخصیت و کرامت انسانی دیگران و حرمت‌نهادن به باورها و ارزش‌های مورد احترام نزد آنان، قوام‌بخش هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و از لازمه زندگی سالم در جهان امروز و جوامع چندفرهنگی است. (نوربخش، ۱۳۹۱: ۱۰). احترام به کرامت انسانی دیگران مستلزم به رسمیت شناختن تفاوت‌های عارضی فکری، فرهنگی، هویتی و زبانی است؛ یعنی اقوام و گروه‌های فکری و فرهنگی ضمن به رسمیت شناختن اصل تنوع و تفاوت و تکثر هویت‌های مستقل به حکم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، به خود اجازه ندهند از خطوط قرمز اقوام، هویت‌ها و گروه‌های اجتماعی، فکری و فرهنگی دیگران عبور کنند؛ بلکه با پذیرش اصل تنوع و تکثر، به فرهنگ، مذهب و آداب و سنن یکدیگر احترام بگذارند (دی سیسک، ۱۳۷۹: ۸۹).

آموزه‌های دینی و سیره پیشوایان دینی سرشار از توصیه و ترغیب به حفظ هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از رهگذر رفتارهای احترام‌آمیز با دیگران، حتی مخالفان و حفظ کرامت و شخصیت انسانی آنان است. پیامبر اسلام افزون‌بر توصیه به حرمت‌نهادن و مدارا، خود نیز در عمل، نسبت به مخالفان و حتی در برابر رفتارهای اهانت‌آمیز و توهین دشمنان، با بردباری و مدارا رفتار می‌نمودند؛ چنان‌که واکنش پیامبر (ص) نسبت به عملکرد منافقان و صبر و سعه صدر پیامبر در برابر آزارها و اذیت مشرکان



قریش و منافقان مدینه مشهور است؛ تاجایی که آن حضرت به جای نفرین در واکنش به اذیت و آزار مخالفان، برای آنان از خداوند طلب هدایت و بخشش می نمودند: «وَقَدْ وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ إِنْكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) كَلَّمَا آذَاهُ الْكُفَّارُ مِنْ قَوْمِهِ قَالَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي إِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (حلی، بی تا: ۳۰۸).

خداوند در آیه ۱۰۸ سوره انعام مسلمانان را از دشنام دادن به کسانی نهی فرموده که غیر خدا را می پرستند و توهین و دشنام مخالفان حتی کفار و مشرکین را نیز ممنوع کرده است؛ چنان که در شأن نزول و تفسیر این آیه آمده است: جمعی از مؤمنان بر اثر ناراحتی شدیدی که از شرک بت پرستان داشتند، گاه نسبت به بت های مشرکان توهین نموده و به آن ها دشنام می دادند، براساس این آیه، خداوند این عمل را نهی نموده و رعایت اصول ادب و عفت کلام و اخلاق در بیان را حتی در برابر پیروان خرافی ترین عقاید لازم می شمارد (مکارم شیرازی، ۵/۱۳۷۴: ۳۹۳).

در فقه اسلامی فتواهای مبنی بر حرام بودن اهانت به مقدسات پیروان مذاهب اسلامی نشانه اهمیت فقها بر ضرورت حرمت گذاری به ارزش ها و باورهای دیگران در جامعه است؛ چنان که در این میان فتوای آیت الله خامنه ای مبنی بر حرام بودن اهانت به مقدسات اهل سنت (روزنامه رسالت، ۱۱ میزان ۱۳۸۹: ۳) یک نمونه عالی از اهتمام فقهای اسلامی بر صیانت از هم بستگی اجتماعی و وحدت امت اسلامی است؛ چنان که احمد الطیب، شیخ دانشگاه الأزهر، در واکنش به این فتوای بیانیه ای اعلام کرد که این فتوا در زمان مناسب، برای جلوگیری از شکاف و بستن درهای فتنه صادر شده و بیان کننده علاقه و اشتیاق به وحدت مسلمانان است (خبرآنلاین، ۱۲ میزان ۱۳۸۹: ۱). احمد الطیب در ادامه بیانیه خویش می نویسد: «من از جایگاه علم و باتوجه به مسئولیت شرعی که دارم می گویم تلاش برای وحدت مسلمانان، واجب است و اختلاف بین پیروان مذاهب اسلامی باید به اختلاف نظر بین علما و صاحب نظران محدود بماند و به وحدت امت اسلامی لطمه نزنند که خداوند فرموده است: ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم و اصبروا ان الله مع الصابرين» (خبرآنلاین، ۱۲ میزان ۱۳۸۹: ۱).

باتوجه به بافت فرهنگی و ساختار اجتماعی افغانستان، که کشور آکنده از اقوام و عنعنات رنگارنگ است، برای هم بستگی اجتماعی و ثبات سیاسی اهمیت و ضرورت احترام به شخصیت انسانی افراد و اقوام، ارزش های مذهبی و هنجارهای فرهنگی و زبانی دوچندان است. در شرایط فقدان قوانین اساسی و مدنی مورد وفاق به عنوان میثاق مشترک



و شکنندگی مؤلفه‌های هویت ملی و عناصر یکپارچه‌ساز آن در افغانستان، عناصر دیگری برای صیانت از «هویت ملی» و «وحدت ملی» باقی نخواهد ماند؛ جز اهتمام به مشترکات فرهنگی، مشترکات دینی و در کنار آن، اهتمام به مباحث اخلاقی و دینی مانند احترام به خرده‌فرهنگ‌ها، آداب، رسوم، معتقدات و هنجارهای مورداحترام اقوام کشور که به‌عنوان سرمایه‌ای اجتماعی تا حدودی می‌تواند نقش ضریب ایدئولوژیک داشته و مانع از واگرایی‌های بیشتر شود (تهامی، ۱۳۸۶: ۶۶).

اصل احترام متقابل و اجتناب از توهین به مقدسات دیگران بر لزوم رعایت جنبه‌های اخلاقی و فرهنگی هم‌بستگی اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز دلالت دارد. در این دسته از عناصر سازنده هم‌پذیری و هم‌زیستی، توجه به مسئله مهم آرامش روانی جامعه و آسودگی خیال شهروندان از تعرض به فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارهای مورداحترام موردنظر است. عمل به این سیاست برگرفته از آموزه‌های اسلامی، جلو بی‌ثباتی‌ها و ناآرامی را سد نموده و مانع از جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی، قومی و زبانی می‌شود؛ چنان‌که در مقابل، بی‌توجهی نسبت به این امور مهم و اقدام به توهین و تحقیر و رفتارهای موهن و خلاف موازین و هنجارها، موجب تشویش اذهان عمومی و ایجاد ناآرامی در سطح فردی و مایه بی‌ثباتی و واگرایی در سطوح اجتماعی، گروهی، قومی و ملی می‌شود. نتیجه این است که ترویج فرهنگ نوع‌دوستی، هم‌پذیری و مدارا با تمام افراد و اقشار جامعه همراه با نگاه احترام‌آمیز به شخصیت انسانی و باورهای دیگران از اصول و بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی در جامعه متکثر افغانستان است.

۲-۳. اصل آزادی عقیده و نفی تحمیل دینی

یکی از ابعاد تفاوت انسان با دیگر موجودات، مسئله اختیار، حق انتخاب و آزادی است که در سرشت انسان وجود دارد. انسان در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی خویش حق انتخاب دارد و براساس اندیشه و خرد خویش می‌تواند گزینش کند، گرایش یابد و اقدام نماید. یکی از عرصه‌های مهم آن آزادی در گرایش فکری، مذهبی و عقاید است. بر مبنای پذیرش این نوع آزادی، افراد مجاز به اظهار گرایش‌های فکری، دینی و بیان عقاید، عمل به مناسک و اعمال مذهبی، آشکار کردن شعار دینی و تبلیغ و دفاع از آن هستند. هرچند دایره محدودیت آزادی در این عرصه نیز براساس اصل احترام به باور و عقاید دیگران، که از مؤلفه‌ها و عناصر مهم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌بستگی اجتماعی است، مقید به عدم زیان‌های اجتماعی و محدود به لطمه نرساندن به آزادی



دیگران و در کل منوط به عدم زیان و ضرر به دیگر شهروندان جامعه است؛ چنانکه در اعلامیه حقوق بشر (مصوب ۱۷۸۹) نیز آزادی به معنای توانایی بر انجام کاری تفسیر می‌شود که به دیگران زیان نرساند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸). به‌دیگرسخن، حدود آزادی از دیدگاه اسلام تمامی مصالح مادی و معنوی جامعه است. یکی از حدود آزادی عقیده رعایت حق تکامل معنوی برای دیگر افراد جامعه است که نباید این حق مخدوش یا در معرض تهدید قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۵-۱۵۶).

شاخص‌ترین آیه قرآن کریم در باب آزادی عقیده، آیه ۲۵۶ سوره بقره است. در شأن نزول آن آورده‌اند که این آیه در مورد فرزندان یکی از مسلمانان مدینه بنام «ابوحصین» نازل شده است. او تحت تأثیر تبلیغات برخی تاجران مسیحی، که به مدینه کالا می‌آوردند، قرار گرفت و از اسلام دست کشید و به مسیحیت روی آورد. با اینکه پدر مسلمان وی بر بازگشت فرزندش به اسلام هرچند از راه اجبار می‌کوشید، اما پس از اطلاع پیامبر اسلام (ص) از این موضوع، واکنش آن حضرت به این قضیه نه‌تنها تحمیلی، اجباری و توییح توأم با مجازات نبود، بلکه با استفاده از فرصت پیش آمده از جانب خداوند به یک اصل ثابت و اساسی در باب آزادی و اختیار انسان در انتخاب عقیده از منظر دین و به یک قاعده مهم اجتماعی در سبک و شیوه زندگی اجتماعی در اسلام اشاره کردند و آن اینک: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶)؛ «در قبول دین، اکراهی نیست؛ (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است» (مکارم شیرازی، ۲/۱۳۷۴: ۲۷۹-۲۷۸؛ طوسی، ۱۴۰۹ ه.ق/۲: ۳۱۱ و نیشابوری، بی‌تا: ۵۲ و ۵۳).

از آنجایی که هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مورد اهتمام تمام ادیان آسمانی است، برای تأمین آن، قوانین الزام‌آوری را تشریح نموده‌اند و از توصیه‌های الهی در قرآن و از اهداف مهم انبیاست. دین اسلام، پیروانش را ملزم به رفتاری مسالمت‌آمیز با مخالفان عقیدتی نموده و به تعامل با آنان فراخوانده است؛ از این‌رو در سال نخست هجرت به مدینه پیامبر (ص) افرون بر عقد اخوتی که میان مهاجران و انصار بست، برای تثبیت و تحکیم هم‌بستگی اجتماعی، تأمین امنیت و تضمین ثبات در قلمرو جامعه اسلامی به‌جای نفی و طرد مخالفان اعتقادی و یا تحمیل مذهبی، به سیاست هم‌زیستی مسالمت‌آمیز روی آورد و معاهده‌هایی را با قبایل و اقوام یهودی و مسیحی و دیگران منعقد نمود (دیاربکری، بی‌تا/۱: ۳۵۳ و عاملی، ۱۴۲۶ ه.ق/۴: ۲۲۷).



لازمه باور و عمل به اصل آزادی عقیده و نفی تحمیل دینی و مذهبی، ترویج فرهنگ تسامح و بردباری مذهبی است. از منظر آموزه‌های دینی دست کم دو سطح از تاب‌آوری^۱ و بردباری مذهبی قابل اثبات و تبیین است: یک سطح از بردباری مذهبی به معنای به رسمیت شناختن دیگری و اعتراف به تفاوت و اختلاف دینی و مذهبی به عنوان یک واقعیت است. سطح دیگر از بردباری مذهبی، تحمل و شکیبایی در برابر ادیان و مذاهب دیگر است؛ به گونه‌ای که از بروز خشونت و درگیری مذهبی جلوگیری شده و زمینه را برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان و یا مذاهب مختلف فراهم کند (نوربخش، ۱۳۹۱: ۱۷).

امروزه سیاست‌های چندفرهنگی و میان دینی، به الگویی جهانی در مدیریت تنوع مذهبی و فرهنگی تبدیل شده است. با ترویج فرهنگ بردباری مذهبی، مدارا و احترام به تفاوت‌ها، تنوع مذهبی و فرهنگی می‌توان به جای تهدید، فرصتی برای تقویت هم‌بستگی و یادگیری متقابل دشت؛ چنان‌که صیانت از حریم و حرمت مقدسات و عقاید دیگران و پرهیز از سیاست اجبار و تحمیل دینی و فرهنگی از بایسته‌های هم‌بستگی اجتماعی در جوامع متکثر است.

۴-۲. اصل عدالت اجتماعی

عدالت پدیده اجتماعی است که عقل جمعی بشر آن را نیکو می‌شمارد. در این بحث با صرف نظر از ورود به تشریح مفهوم و انواع عدالت، ضمن تبرک به کلام نغز و روشنگر امام علی (ع) در باب عدل و عدالت که در پاسخ به مقایسه جود و عدالت بیان فرموده‌اند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَ... وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ...»؛ عدالت، هر چیز را به جای خود می‌نهد... و عدل، صلاح‌اندیشی برای همگان است» (نهج البلاغه، ح ۴۳۷)، به یادآوری چند نکته بسنده می‌شود. نخست، در مقوله عدالت اجتماعی چنان‌که گفته‌اند، یکی از عناصر کلیدی تشکیل‌دهنده مفهوم عدالت اجتماعی، عنصر برابری است که خود مفهومی قابل درک و ملموس است؛ دوم، در ارتباط با مفهوم عدالت، مفاهیمی مانند انصاف و مساوات نیز مطرح می‌شوند. بنابراین، تعریفی از عدالت اجتماعی به دست می‌آید که ترکیبی از دو عنصر برابری در فرصت‌ها و پذیرش شایستگی‌ها و قابلیت‌ها تفسیر می‌شود؛ چنان‌که برابری در همه امکانات و امتیازات نیز از عدالت اجتماعی فهم می‌شود (پورعزت، ۱۳۸۰: ۸۳ و ۸۵).



رویکرد عدالت‌محور حاکمان و روحیه عدالت‌طلبی شهروندان ضامن ثبات، پیشرفت و سعادت جامعه است؛ از این رو اهتمام به عدالت اجتماعی در سیره نبوی در حدی است که در آغازین ماه‌های شکل‌گیری حاکمیت اسلام در مدینه، پیامبر (ص) در راستای دغدغه‌مندی حضرت برای عدالت اجتماعی، بر انعقاد عقد اخوت و برادری میان مسلمانان اهتمام ورزید که در واقع، پیمان هم‌بستگی میان مهاجران و انصار و تسهیل‌کننده برابری، برادری و عدالت اجتماعی بود (دیاربکری، بی‌تا/۱: ۳۵۳ و عاملی، ۱۴۲۶ ه.ق/۴: ۲۲۷). از اهداف عقد اخوت میان مهاجران و انصار افزون‌بر اینکه کینه‌ها و دشمنی‌های گذشته از بین برود، جایگزین‌شدن پیوند ایمانی به‌جای پیوندهای قومی و نژادی بود؛ چنان‌که تأمین عدالت اجتماعی و برابری میان مردم نیز جزء اهداف این سیاست شمرده شده است. تا جایی که گفته می‌شود از آنجاکه برقراری عدالت اجتماعی، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پیامبر اسلام بوده است، به همین سبب ایشان پیوند برادری دینی را به‌عنوان راهکاری عملی برای شکل‌گیری برادری و برابری میان همه انسان‌ها در نظر گرفته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱/۱۱: ۶۱۸).

از منظر ثبات اجتماعی، نهادینه‌شدن فرهنگ عدالت‌گرایی و احترام به مساوات در حقوق شهروندی، مستلزم پایداری و ثبات اجتماعی در یک جامعه است؛ چنان‌که در مقابل، بسیاری از بی‌ثباتی‌ها، ریشه در فقدان عدالت و نارضایتی‌های اجتماعی دارد؛ از این رو بی‌توجهی به عدالت اجتماعی و عدم‌رعایت حقوق شهروندی افراد، باعث به‌وجودآمدن نارضایتی‌ها و واگرایی عمیق شده تا جایی که گفته می‌شود میزان پایبندی حکومت و افراد جامعه به اصول قانون، عدالت، آزادی و دموکراسی متغیرهای تأثیرگذار بر نیروهای همگرا و واگراست. (تهامی، ۱۳۸۶: ۸۱).

یکی از وجوه مشترک یافته‌های بشری و آموزه‌های اسلامی در این باره تأکید بر مقوله عدالت و برابری به‌عنوان مایه و پایه اصلی هم‌بستگی اجتماعی، نظم و ثبات سیاسی است؛ چنان‌که گفته‌اند از دیدگاه دورکیم پیامدهای تقسیم کار در جوامعی که هنوز هنجارهای پیشرفت در آن‌ها درونی نشده است، به شکل نابسامانی خود را نشان می‌دهد و بروز می‌کند. تا زمانی که برابری و عدالت در جوامع شکل نگیرد و درونی نشود، هرگز تقسیم‌کاری به شکل بسیار عادلانه در جامعه نخواهیم داشت (خوشحال و مجاوری، ۱۳۹۸: ۳۴).

وقتی پای کرامت انسانی و عدالت اجتماعی در میان باشد میان کافر و مسلمان در یک جامعه نباید فرق گذاشته شود؛ چنان‌که امام علی (ع) در نامه معروف به عهدنامه مالک‌اشتر



که مشتمل بر مبانی و روش‌های، حکومت‌داری و تعامل توأم با احسان و عدالت با شهروندان جامعه است، مالک را به رعایت عدالت و احسان بین همه شهروندان صرف‌نظر از گرایش، قومیت، نژاد و زبان به صورت برابر و یکسان توصیه می‌نمایند؛ به گونه‌ای که حقوق همه شهروندان اعم از مسلمان و کافر به‌عنوان یک انسان در نظر گرفته شود. در فرازی از نامه چنین آمده است: «فَأِنَّهُمْ صَنَّفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ه.ق: نامه ۵۳)؛ «مردم دو گروه‌اند: یا برادر دینی تواند یا انسان‌هایی که در آفرینش شبیه تو هستند (در هر حال باید حقوق آن‌ها را محترم بشماری و بدان) از مردم لغزش‌ها و خطاهایی سر می‌زند و مشکلاتی به آن‌ها دست می‌دهد (که آن‌ها را از انجام وظیفه باز می‌دارد) و به دست آنان از روی عمد یا خطا، کارهای (خلافی) ظاهر می‌شود (در این گونه موارد) از عفو و گذشت خود آن قدر به آن‌ها عطا کن که دوست داری و خشنود می‌شوی خداوند از عفویش به تو عطا کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۶۶۸). به گفته علامه جعفری، از شارحان نهج البلاغه، با آنکه این عهدنامه خطاب به مالک‌اشتر برای حکومت بر مصر صادر شده است، اما اختصاص به مالک‌اشتر و جامعه مصر ندارد؛ بلکه در آن، اصول زندگی اجتماعی در همه جوامع انسانی و روش مدیریت انسان‌ها بیان شده است (۱۳۷۳: ۱۵).

در مقوله توزیع عادلانه نقش‌ها و فرصت‌ها نیز نکات مهمی از منظر عدالت‌ورزی وجود دارد که در هر جامعه‌ای به‌ویژه در جوامع چندقومی، رعایت عدالت در این عرصه نقش حیاتی دارد. رعایت شایسته‌گرایی همراه با عدالت و انصاف و پرهیز از پارتی‌بازی و قوم‌گرایی می‌تواند به هم‌بستگی اجتماعی و ثبات سیاسی کمک نماید؛ چنان‌که عدم رعایت عدالت و انصاف در این عرصه و ترجیح خواسته‌ها و منافع فرد یا گروه و قوم خاص سبب ستم به دیگران و باعث نارضایتی می‌شود. این در حالی است که اسلام، منافع و مصالح مادی و معنوی همه‌جانبه افراد و اجتماع را مورد اهتمام قرار داده و هر عملی را تحریم نموده است که باعث ضرر و زیان و ستم به دیگران باشد (مودودی، بی تا: ۸۵).

اصل عدالت اجتماعی در جوامع چندقومی و متکثر، مستلزم حفظ موازنه چندجانبه میان فرهنگ‌های جانبی است؛ یعنی تمام امکانات، فرصت‌ها و ابزار قدرت در بین اقوام و گروه‌های اجتماعی به صورت عادلانه تقسیم شود؛ به طوری که زمینه‌های استبداد و دیکتاتوری یک قوم، گروه اجتماعی و یا نحله‌های فکری علیه دیگر اقوام یا هویت‌های فرهنگی، اجتماعی و جریان‌های فکری - فرهنگی فراهم نباشد (دی سیسک، ۱۳۷۹: ۸۹). نتیجه اینکه فقدان عدالت اجتماعی در توزیع عادلانه نقش‌ها و فرصت‌ها، در جوامع



چندپاره و چندهویتی، چالش مهم فراروی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، هم‌بستگی اجتماعی، امنیت ملی و ثبات سیاسی به شمار می‌رود. تبعیض در این عرصه باعث محروم شدن یک عده از شهروندان، در بهره‌برداری از امکانات، ثروت و عایدات ملی خواهد شد. براساس مطالعات اجتماعی، ستم و تبعیض در این زمینه موجبات نارضایتی را فراهم نموده و سبب روی آوردن افراد و گروه‌ها، به اقدامات غیرمسالمت‌آمیز می‌شود، لذا تد می‌نویسد: «نارضایتی حاصل از ادراک محرومیت نسبی، شرط اساسی انگیزاننده مشارکت‌کنندگان در خشونت جمعی است» (۱۳۷۷: ۳۳-۳۵)؛ چنان‌که توزیع عادلانه فرصت‌ها، عایدات و ثروت ملی، باعث رضایت همگانی و تقویت روحیه کرامت و رضایت در افراد و گروه‌های اجتماعی می‌شود. فقدان آن نیز باعث سرخوردگی اجتماعی و موجب گسست پیوندهای اجتماعی و واگرایی می‌شود.

۵-۲. اصل تعاون و احسان اجتماعی

ابن منظور تعاون را به معنای یاری‌رساندن به یکدیگر و همیاری نمودن تعریف کرده است. تعاون، همکاری و همیاری اجتماعی از مهم‌ترین شاخصه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و راهکارهای تقویت هم‌بستگی اجتماعی و مشارکت عمومی است. اساس زندگی اجتماعی بر تعاون و همیاری پایه‌ریزی شده است و نظام بنیادین اسلام قوانین اقتصادی و اجتماعی خود را بر اصل تعاون استوار کرده است. از این رو، قرآن کریم برای تثبیت روحیه مشارکت و هم‌بستگی اجتماعی، بر تقویت روح تعهد و عزم عمومی بر تعاون و همکاری تشویق نموده و می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ». (مائده/۲). در این آیه به مؤمنان امر شده که در کارهای نیک و تقوا یاور یکدیگر باشند و از همکاری در گناه و تعدی بپرهیزند. برخی مفسران، با ارائه مفهومی وسیع برای تعبیر «بر» و «تقوی» و «اِثْم» و «عُدْوَان»، مراد از این آیه را همکاری برای هموار کردن راه خیر و نیکی و بستن راه شرارت و دشمنی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۸ ه. ق/۱: ۴۷۲؛ زمخشری، بی‌تا/۱: ۶۰۳). در برخی منابع، مراد از تعاون بر عدوان، در این آیه، به همکاری در تعدی به حقوق مردم و سلب امنیت از جان و مال و حیثیت آنان تفسیر شده است (شعرانی، ۱۳۹۸: عون) که قطعاً پدیده مذموم و مانع از هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خواهد بود.

آثار و برکات تعاون در کارهای نیک و در راستای هم‌بستگی اجتماعی در حدی است که در برخی روایات، از فواید و آثار مهم تعاون در کارهای نیک، رسیدن خیر به امت



اسلامی و از پیامدهای خطرناک پشت‌کردن به خصلت تعاون و همیاری در جامعه، به‌نوعی هرج‌ومرج و سلطه یافتن برخی بر برخی دیگر و از میان رفتن خیروبرکت از جامعه برشمرده شده است: پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌نویسند: «لا تزال أمتی بخیر ما أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و تعاونوا علی البر و التقوی، فاذا لم يفعلوا ذلک نزعنا منهم البرکات و سلط بعضهم علی بعض، ولم یکن لهم ناصر فی الارض و لا فی السماء» (حر عاملی، ۱۴۰۳ ه.ق/۱۶: ۱۲۳).

بنابراین، اگر در جامعه‌ای روحیه تعاون، همیاری و همکاری تقویت و نهادینه شود، شاهد جامعه‌ای مملو از خیروبرکت و منسجم و یکرنگ خواهیم شد (باقی‌نصراً بآبادی، ۱۳۸۴: ۱۶۹)؛ البته از لوازم تسهیل‌کننده تعاون مفید و همکاری مؤثر در جوامع چندمذهبی و چندقومی، بازبودن باب گفتگو و تفاهم و برقراری روابط علمی و جریان گفتگوی منطقی میان پیروان ادیان، مذاهب، گروه‌ها و گرایش‌های فرهنگی، قومی و سیاسی - اجتماعی است. پیتر برگر، به‌عنوان یک جامعه‌شناس، ضمن اینکه تکثرگرایی را زندگی مشترک ادیان و اقوام مختلف به‌صورت مسالمت‌آمیز می‌داند، اما تنها هم‌زیستی را کافی نمی‌داند؛ بلکه ارتباط متقابل بین پیروان ادیان را لازم می‌شمارد که مبتنی بر گفتگوی برابر و متواضعانه و به‌منظور تفهیم و تفاهم باشد تا سوءتفاهم‌ها و برداشت‌های نادرست نسبت به همدیگر را مرتفع کند (برگر، ۱۹۹۵ م: ۲۰).

دورکیم به سرشت دوگانه انسان اشاره می‌کند که حاوی نوعی دوگانگی «خودخواهی» و «نوع‌دوستی» است؛ در عین آنکه خصیصه «خودخواهی» را دارد، یک موجود «نوع‌دوست» نیز هست. بنابراین، دورکیم با در نظر داشتن این سرشت پیچیده آدمی حفظ موجودیت جامعه را وابسته به حد معینی از نوع‌دوستی می‌داند (تامپسن، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۱۳). براساس این، تعاون و احسان اجتماعی و تکیه بر منش و سیاست تفاهم، همدردی و همدلی در رفتار اجتماعی و سفارش به نیکی با همه جز متجاوزان، از راهکارهای مهم تقویت هم‌بستگی اجتماعی و مصداق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است که هم ریشه در سرشت نوع‌دوستی انسان دارد و هم مورد توصیه اُکید در آموزه‌های دینی است. بنابراین، یکی از راهکارهای مهم تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، هم‌بستگی اجتماعی و ثبات سیاسی، در جوامع متکثر، تقویت روحیه تفاهم، همدلی و احسان اجتماعی، حول محور خصیصه انسانی نوع‌دوستی در جامعه است. نتیجه اینکه، ترویج فضایل و کنش‌های اخلاقی دارای ابعاد و آثار گسترده همگرایی اجتماعی مانند تعاون و احسان اجتماعی



همراه با فرهنگ مهرورزی و همدلی در رفتار اجتماعی، زمینه‌ساز هم‌بستگی اجتماعی در جوامع متکثر و ناهمگنی چون افغانستان خواهد بود.

نتیجه‌گیری

باتوجه به مباحث مربوط به اهمیت اجتماعی، جایگاه دینی و اصول و منطق حاکم بر دو مفهوم هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، که بیانگر رابطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دوجانبه آن دو با هم و با انسجام ملی و ثبات سیاسی نیز هست، متناسب با وضعیت اجتماعی، اقتضائات فرهنگی، دینی و تاریخی جامعه متکثر افغانستان در راستای کمک به برون‌رفت از وضعیت آشفته و برای تکوین و تحکیم ثبات سیاسی و انسجام ملی، می‌توان به نکات ذیل به‌عنوان یافته‌های این پژوهش اشاره نمود:

- از آنجاکه خودبرتربینی، قوم‌گرایی و نژادگرایی یکی از موانع هم‌بستگی اجتماعی و از علل عمده گسست‌ها و واگرایی‌های تاریخی در جامعه چندقومی و چندفرهنگی افغانستان به شمار می‌آید، عمل به اصل احترام به کرامت انسانی و حقوق اساسی شهروندان و اقوام با صرف‌نظر از ملیت و تبار، زبان، فرهنگ، مذهب و گرایش فکری آن‌ها یکی از راهکارهای تحقق هم‌بستگی اجتماعی، زیست مسالمت‌آمیز و درنهایت انسجام ملی و ثبات سیاسی است. مبنای دینی این ایده افزون‌بر اصل انسان‌شناسی اسلامی که به‌لحاظ ذات و خلقت انسان، مساوات‌محور و همسان‌پندار است، آموزه بلندآیه سیزدهم سوره حجرات مبناست که از خلقت یکسان انسان‌ها از پدر و مادر واحد سخن می‌گوید که درحقیقت دستورالعمل دینی برای ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌بستگی اجتماعی تمام افراد جامعه و نفی هر نوع برتری‌خواهی و مباحات‌جویی ژنتیکی، قومی و مانند آن است. قرآن کریم ضمن صحه‌گذاشتن بر واقعیت مهم تفاوت‌های ظاهری افراد و اقوام و با به رسمیت شناختن هویت‌های مستقل اقوام، این تفاوت‌ها را معیار ارزش و برتری ندانسته است؛ بلکه آن را صرفاً در حد ابزار شناسایی همدیگر به رسمیت می‌شناسد نه فراتر از آن. ظرافتی که در این مسئله باید موردتوجه باشد آن است که به همان میزانی که سوءاستفاده از تفاوت‌های ظاهری افراد و اقوام به نفع قوم‌گرایی و نژادپرستی، تبعیض و تعصب‌ورزی مذموم و مردود است، نفی کامل تفاوت‌ها و درپیش‌گرفتن سیاست یکسان‌سازی، انکار یا حذف هویت‌های قومی و فرهنگی دیگران نیز مردود، خطرناک و در تضاد با هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است.





- چنان‌که تجربه تاریخی گسست‌های پیاپی و واگرایی‌های متقاطع در افغانستان نشان می‌دهد، رواج خصلت ناروای تحقیر، توهین، تعصبات مذهبی، زبانی و قومی، تکبر و عصبیت‌های نژادی یا بی‌احترامی به فرهنگ و عنعنات دیگران یا حرمت‌شکنی نسبت به باورها و اعتقادات همدیگر که هر از گاهی هرچند در مقاطع محدود ظهور و بروز یافته اما به‌عنوان موانع جدی هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز باعث واگرایی و تشتت بوده است. با در نظر داشتن شرایط اجتماعی و ویژگی‌های چندهویت‌ی، چندمذهبی و چندقومیتی و ویژگی اجتماعی چندپاره افغانستان، در این مقاله این نتیجه به دست آمد که یکی از راهکارهای تکوین و تقویت هم‌بستگی اجتماعی و ثبات سیاسی ضمن پرهیز از خصلت‌های زشت و اگرایانه و نفاق‌برانگیز، اهتمام عمومی بر حفظ کرامت انسانی همدیگر و احترام به ارزش‌ها و باورهای دیگران است. این نوع حرمت‌گذاری، مورد تأیید و توصیه منابع دینی نیز هست؛ از این رو می‌توان در پرتو آموزه‌های اسلامی به‌عنوان یک راهکار مفید و مؤثر به آن توجه جدی نشان داد.

- باتوجه‌به تکثر مذهبی و تنوع فرهنگی در افغانستان، جز رویکرد تکثرگرایی، تحمل، تساهل و بردباری مذهبی، هر نوع سیاست انکار یا رفتار متصلبانه، سخت‌گیرانه و انواع سیاست تحمیل به‌ویژه سیاست تحمیل مذهبی و دینی از هر آدرس و به هر عنوانی که انجام شود، در تضاد با روح همگرایی، مایه عقب‌ماندگی و باعث بحران در کشور می‌شود؛ چنان‌که تجربه تاریخی تحمیل ایدئولوژی سوسیالیستی در دهه هشتاد قرن بیستم پیش چشم همه است که چگونه مایه تفرقه، نارضایتی عمیق و درنهایت به هرج‌ومرج، منازعه و بحران در افغانستان منجر شد. در این مقاله این نتیجه به دست آمد که باتوجه‌به اصالت حق آزادی انسان در عرصه‌های فکری مانند آموزش، اندیشه، مذهب و عقاید، تمام افراد و اقشار جامعه از منظر عقل و شرع، مجاز به انتخاب گرایش‌های فکری، دینی و بیان عقاید و همچنین عمل به مناسک و اعمال دینی و مذهبی خویش هستند؛ چنان‌که آشکار کردن شعار دینی و دفاع از آن تا اندازه‌ای که به دیگران آسیب و زیان نرساند، در حیطة آزادی مشروع قرار دارد. از این جهت، متعهد ماندن همگان به اصل مهم حق انتخاب و آزادی در عرصه اندیشه و عقیده می‌تواند موجبات آرامش روانی و زمینه‌های هم‌بستگی اجتماعی، اخوت اسلامی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در جامعه متکثر و متنوع افغانستان بیشتر فراهم نماید.

عدالت اجتماعی گمشده مردم افغانستان است. شهروندان افغانستان در طول تاریخ از پدیده زشت بی‌عدالتی‌ها در عرصه‌های گوناگون و به بهانه‌های مختلف قومیت، جنسیت، مذهب، منطقه، زبان و قبیله رنج‌ها کشیده‌اند. فقدان عدالت اجتماعی در سطوح مختلف به‌ویژه در عرصه لحاظ‌نشدن برابری در فرصت‌ها و معیار نبودن شایستگی‌ها و قابلیت‌ها، از دیرباز جزء مشکلات و موانع هم‌بستگی اجتماعی در افغانستان بوده است. در پرتو آموزه‌های اسلامی و یافته‌های علوم اجتماعی این نتیجه به دست آمد که یکی از مهم‌ترین راهکارهای تحکیم هم‌بستگی اجتماعی و راه برون‌رفت از وضعیت واگرایی و نابسامانی در افغانستان، عبور از روحیه و رویه تبعیض و خودبرتربینی و گردن‌نهادن به قواعد و اصول عدالت اجتماعی است و عمل به منطق عدالت اجتماعی در سطح گسترده و در عرصه‌های مختلف می‌تواند راهگشا باشد. هرگاه این آموزه انسانی و الهی مکتب علوی که فرمودند: «مردم دو نوع‌اند: یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت با تو برابرند» همراه با اصل برابری در فرصت‌ها و معیار قرارگرفتن شایستگی‌ها و قابلیت‌ها در جامعه تحقق یافت، بستر هم‌بستگی اجتماعی و انسجام ملی پایدار و زمینه‌های تکوین و تحکیم ثبات سیاسی فراهم خواهد شد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. ج ۳. ج ۱۳. لبنان: دار الصادر.
۳. باقی نصرآبادی، علی. (۱۳۸۴) «هم‌بستگی اجتماعی و مشارکت عمومی». فصلنامه حصون، شماره ۶.
۴. بشیریه، حسین. (۱۳۸۳). عقل در سیاست. ایران: نشر نگاه معاصر.
۵. بشیریه، حسین. (۱۴۰۲). جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. ج ۳۰. ایران: نشر نی.
۶. بیرگر ال، پیتر و لاکمن، توماس. (۱۴۰۲). مدرنیته، کثرت‌گرایی و بحران معنا. ترجمه ابوالفضل مرشدی. چ ۲. ایران: نشر ثالث.
۷. پورعزت، علی اصغر. (۱۳۸۰) «مدیریت دولتی و عدالت اجتماعی». دانش مدیریت، شماره ۵۵.
۸. تامپسن، کنت. (۱۳۸۸). نظریه دورکیم درباره هم‌بستگی اجتماعی. ترجمه مهناز مسمی پرست. ایران: نشر نی.
۹. تد، رابرت گر. (۱۳۷۷). چرا انسان‌ها شورش می‌کنند. ترجمه علی مرشدی. ایران: مطالعات راهبردی.
۱۰. تهامی، سید مجتبی. (۱۳۸۶). ابعاد اجتماعی و فرهنگی امنیت ملی. ایران: نشر اجا.
۱۱. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۳). حکمت اصول سیاسی اسلام. ایران: بنیاد نهج‌البلاغه.
۱۲. جهانی نسب، احمد. «بررسی مفهوم هم‌بستگی اجتماعی در آرا و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم». فصلنامه علمی-پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. ۱۲ (۱). بهار ۱۴۰۱. ص: ۱۴۹ - ۱۷۷.
۱۳. حاجیلو، محمدحسین و امیر رضایی پناه. «واکاوی نقش رسانه‌های اسرائیل در بازتولید ایدئولوژی نژادپرستی». فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست. ۲ (۵)، تیر ۱۳۹۲، ص: ۱۶۳ - ۱۹۶.
۱۴. حسامی، فاضل. (۱۳۹۰) «هم‌بستگی اجتماعی در قرآن». معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۸.
۱۵. حر عاملی، محمد ابن حسن. (۱۴۰۳ ه.ق). وسائل الشیعه. ج ۱۶. ج ۵. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حلی، حسن ابن یوسف. (بی‌تا). نهج الحق و کشف الصدق. لبنان: دارالکتاب اللبنانی.
۱۷. خوشحال، امیر و مجاور، شهین (۱۳۹۸) «هم‌بستگی اجتماعی از نگاه دورکیم». فصلنامه رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۷۹.
۱۸. دورکیم، امیل. (۱۳۸۱). در باره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام، ایران: نشر مرکز.
۱۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۲). لغت‌نامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. ایران: انتشارات دانشگاه ایران.
۲۰. دی سیسک، تیموتی. (۱۳۷۹). تقسیم قدرت و میانجی‌گری بین‌المللی در منازعات قومی. ترجمه مجتبی عطارزاده. ایران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.



۲۱. دیاربکری، حسین ابن محمد. (بی تا). تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس. لبنان: دار صادر.
۲۲. ذکواتی قراگزلو، علی رضا. (۱۳۸۳). اسباب النزول. ترجمه ذکواتی. ایران: نشر نی.
۲۳. زحیلی، وهبه ابن مصطفی. (۱۴۲۲ ه.ق). تفسیر الوسیط. ج ۱ و ۲. سوریه: دارالفکر.
۲۴. زمخشری جارالله، محمود ابن عمر خوارزمی. (بی تا). تفسیر کشاف (الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل). [بی جا]: [بی نا].
۲۵. ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰). درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی. ایران: کیهان.
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱ ه.ق). مفاهیم القرآن. ج ۷. ایران: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۲۷. سیدرضی، محمد ابن حسین. (۱۴۱۴ ه.ق). نهج البلاغه. به تصحیح و تحقیق صبحی صالح. ایران: نشر دار الهجرة.
۲۸. _____ (۱۳۸۴). نهج البلاغه. ترجمه ناصر مکارم شیرازی ایران: مدرسه امام علی ابن ابی طالب (ع).
۲۹. سیرت شیخ زاده، مریم. «کارکرد دانش حقوق در سبک همزیستی مسالمت آمیز». مجله مطالعات حقوق اسلامی. سال؟؟؟ (۱۶)، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص: ۶ - ۹.
۳۰. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ ه.ق). تفسیر الجلالین. لبنان: مؤسسه النور للمطبوعات.
۳۱. شاذلی، سید ابن قطب. (۱۴۱۲ ه.ق). فی ظلال القرآن. ج ۶. ج ۱۷. لبنان-مصر: دارالشروق.
۳۲. شاهاک، اسرائیل. (۱۳۵۷). نژادپرستی دولت اسرائیل. ترجمه امان الله ترجمان. ایران: طوس.
۳۳. _____ (۱۳۷۶). تاریخ یهود، مذهب یهود. ترجمه مجید شریف. ایران: چاپخش.
۳۴. شایان مهر، علی رضا. (۱۳۷۷). دایره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی. ایران: کیهان.
۳۵. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۹۸). نثر طوبی یا دایره المعارف لغات قرآن مجید، بی جا.
۳۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۸. ج ۵. ایران: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳۷. طوسی، ابوجعفر محمد ابن حسن. (۱۴۰۹ ه.ق). التبیان فی تفسیر القرآن. ج ۲. ایران: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳۸. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۲۶ ه.ق). الصحیح من سیره النبی الأعظم. ایران: دار الحدیث.
۳۹. عروسی حویزی، عبد علی ابن جمعه. (۱۴۱۵ ه.ق). تفسیر نور الثقلین. به تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی. ج ۵. ج ۴. ایران: اسماعیلیان.
۴۰. عمیدزنجانی، عباس علی. (۱۳۸۸). مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر. ایران: نشر مجد.
۴۱. غزالی، محمد ابن محمد. (۱۳۶۸). المستصفی من علم الاصول. ج ۱. ایران: دارالذخایر.
۴۲. فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ه.ق). تفسیر من وحی القرآن. ج ۲۱. ج ۲. لبنان: دار الملائک للطباعه و النشر.
۴۳. کریمی، علی و محمدهادی مؤذن. (۱۳۹۰). «تنوع فرهنگی و تداوم همزیستی آن‌ها در ایران». فصلنامه مطالعات ملی. ۱۲ (پیاپی ۴۵)،
۴۴. کریمی نیا، محمدمهدی و مجتبی انصاری مقدم (۱۳۹۹). «مستندات قرآنی، روایی و عقلی همزیستی مسالمت آمیز». مجله قرآنی کوثر، شماره ۶۷.



۴۵. کیوستو، پیترو. (۱۳۷۸). اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. ایران: نشر نی.

۴۶. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. چ ۲۳. ایران: نشر نی.

۴۷. مسترحمی، سید عیسی و محمدیوسف تقدسی. (۱۳۹۶). «راهکارهای قرآنی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان». دوفصلنامه علمی-تخصصی مطالعات قرآن و علوم. ۱ (۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص: ۷-۹.

۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. ایران: مؤسسه امام خمینی (ره).

۴۹. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۱۴ (اسلام و ایران). ایران: صدرا.

۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین (ع). ایران: دار الکتب الاسلامیه.

۵۱. مودودی، ابوالاعلی. (بی‌تا). روش زندگی در اسلام. [بی‌جا]: الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیه.

۵۲. موسوی بجنوردی، سید محمدکاظم / مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. (۱۳۸۱). دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۱. ایران: انتشارات دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

۵۳. میراحمدی، منصور. (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی مشورتی. ایران: نشر نی.

۵۴. نوربخش، یونس و دیگران. (۱۳۹۱). دین و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز. ایران: دانشگاه امام صادق (ع).

۵۵. نیشابوری، ابوالحسن. (بی‌تا). اسباب نزول الآیات. مصر: مؤسسه الحلی.

56. <https://www.magiran.com/article/2162589>

57. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Foundation Publishers, Gutersloh 1995.

58. Traniello Marisa, «Power-sharing: Lessons from South Africa and Rwanda», *International Public Policy Review*, Vol.3, No.2, March 2008, pp 27-29.



خیزش چین در نظام بین‌الملل و چالش هژمونی آمریکا

سید طاهر عرفانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳-۶-۲۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳-۸-۲۹

چکیده

در آغاز قرن بیست و یکم، آمریکا با خیزش اقتصادی و نظامی چین مواجه شد؛ کشوری که اکنون رقیب آمریکاست و در آینده‌ای نزدیک تهدیدی برای تداوم هژمونی این کشور تلقی خواهد شد. هم‌اکنون عواملی نظیر نفوذ اقتصادی این کشور نوظهور در مناطق مختلف جهان و عضویت دائمی و دارا بودن حق وتو در شورای امنیت سازمان ملل از یک سو، و حجم وافر بدهی‌های مالی و کاهش مستمر نفوذ اقتصادی و سیاسی آمریکا در جهان، از سوی دیگر، که مواجهه و مقابله مستقیم آمریکا با این کشور را دشوار کرده است، ذهن راهبردها و استراتژیست‌های آمریکا را برای مقابله با چین به خود مشغول کرده است تا پیشرفت چالش چین را سد کنند. پرسشی که به دنبال پاسخ به آن هستیم این است که راهبردهای آمریکا در مقابله با خیزش چین به‌عنوان چالشگر هژمونی آمریکا چیست؟ فرضیه‌ای که در این پژوهش به آزمون گذاشته شده این است که قدرت‌یابی روزافزون چین در نظام بین‌الملل چالشی برای تداوم هژمونی آمریکا به شمار می‌آید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آمریکا با بهره‌گیری از راهبردهای مختلف درصدد است تا از سلطه نظامی چین و فرمانطقه‌ای شدن قدرت آن جلوگیری کند. در این راستا آمریکا از طریق برقراری روابط گسترده نظامی و متعهد کردن کشورهای پیرامونی چین به خود، استفاده از مناطق چالش‌زا به‌عنوان ابزاری برای فشار بر این کشور، بهره‌گیری از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی و منطقه‌ای برای افزایش هزینه‌های سیاسی و اقتصادی چین برای مهار استفاده می‌کند. روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی و استفاده و تحلیل داده‌هاست.

واژگان کلیدی: چین، ایالات متحده، واقع‌گرایی تهاجمی، هژمونی و راهبرد.

۱. دکترای روابط بین‌الملل، عضو کادر علمی دانشگاه خاتم النبیین، دیپارتمنت روابط بین‌الملل

راهبردهای قدرت‌های بزرگ به صورت مستقیم متأثر از نوع ساختار ژئوپلیتیکی نظام بین‌الملل بوده و به‌ویژه در این میان قدرت برتر که به‌عنوان کارگزار نظم سیستمی مطرح است، تأثیرات بسیار مهم و غیرقابل‌انکار دارد. با روی کار آمدن ژئوپلیتیک نوین و جدید در عرصه روابط بین‌الملل، شاهد تحول در راهبردهای ایالات متحده در قبال رقبای بالقوه و بالفعل این کشور هستیم و این تحولات مجموعه پیامدهایی را نیز در عرصه بین‌المللی برجای گذاشته است. طبیعی است هر زمانی که در نظام بین‌المللی موجود چالش‌هایی به وجود بیاید و تهدیداتی از جانب چالشگران آن وجود داشته باشد، در این صورت، دولت هژمون به دنبال اقداماتی برای کنترل آن چالشگر و اجازه ندادن به تغییر وضع موجود برخواهد آمد. به‌دیگرسخن، دولت هژمون در سیستم به‌عنوان حافظ این نظام و نظم بوده و در نتیجه هرگونه چالشی، که از جانب سیستم به وجود آید، با آن برخورد امنیتی نموده و راهبردهای مشخص و خاصی را در قبال آن اتخاذ خواهد کرد تا بتواند به هژمونی خود تداوم بخشد.

قدرت‌یابی چین در نظام بین‌الملل در ابعاد سیاسی، اقتصادی و نظامی از جمله مسائل مهم در نظام بین‌الملل معاصر به شمار می‌آید که قدرت هژمون موجود را نگران کرده و باعث می‌شود تا برای مهار و کنترل این قدرت نوظهور چالشگر، راهبردهایی را اتخاذ کند و از قدرتمند شدن قدرت بزرگ چالشگر را بگیرد یا دست‌کم آن را به تعویق اندازد. باتوجه به سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه و هژمونی آمریکا در نظام بین‌الملل بعد از پایان جنگ سرد، ظهور رقیبی مانند چین احتمالاً به تلاش گسترده آمریکا در محدود کردن چین و مهار آن با استفاده از قدرت خود منجر می‌شود.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، اکنون این سؤال مطرح است که ایالات متحده آمریکا برای بقای هژمونی خود در سیاست بین‌الملل چه راهبردهایی را برای مهار چین به‌عنوان قدرت رقیب در پیش خواهد گرفت؟ در پژوهش حاضر باور بر این است که آمریکا از طریق برقراری روابط گسترده نظامی و متعهد کردن کشورهای پیرامونی چین در بُعد امنیتی به خود، استفاده از مناطق چالش‌زا به‌عنوان ابزاری برای فشار بر چین، بهره‌گیری از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی و منطقه‌ای برای افزایش هزینه‌های سیاسی و اقتصادی این کشور و رقابت با چین در مناطق مختلف جهان در حوزه کنترل انرژی، اقتصادی و نظامی برای کاهش نفوذ این کشور، در پی مهار و انزوای راهبردی چین است تا از سلطه نظامی این کشور و قدرت فرمانطقه‌ای شدن آن جلوگیری کند و به هژمونی خود در نظام بین‌الملل



تداوم بخشد. برای بررسی فرضیه و دستیابی به پاسخ سؤال تحقیق روش توصیفی-تبیینی استفاده شده است. باتوجه به ماهیت موضوع مطالعه شده، جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است. اهمیت تحقیق در این است که راهبردهای قدرت هژمون موجود برای مهار قدرت رقیب و تداوم هژمونی آن بررسی شود.

۱. پیشینه تحقیق

در مورد چالش‌های ساختاری قدرت‌های بزرگ در نظام بین‌الملل پژوهش‌هایی انجام شده و مقالات و کتاب‌هایی نوشته شده است که هرکدام از یک زاویه به این مسئله پرداخته‌اند. کولایی و نیکنام (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان چالش راهبردی آمریکا و چین بر سر هژمونی جهانی به قدرت‌یابی چین در نظام بین‌الملل و چالشی برای هژمونی آمریکا پرداخته‌اند. پاپی و سیفی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان واکاوی جایگاه نوین چین در نظام بین‌الملل و تأثیر آن بر هژمونی آمریکا به دنبال بررسی جایگاه نوین چین و قدرت‌یابی این کشور در نظام بین‌الملل و تأثیرات آن بر هژمونی آمریکا پرداخته‌اند.

بصیر و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان خیزش نظامی چین و چالش‌های پیش روی آمریکا به بررسی قدرتمندی چین و چالش بودن آن برای ایالات متحده می‌پردازد. سلیمان‌پور (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان آمریکا و چین و چشم‌انداز نظام بین‌الملل به بررسی قدرتمندی دو کشور به عنوان دو هژمون در نظام بین‌الملل و چشم‌انداز آینده این نظام می‌پردازد. هرکدام از مقالات و پژوهش‌های انجام‌شده به یک زاویه از زوایای بحث اشاره می‌کند؛ اما در این تحقیق بیشتر راهبردهای ایالات متحده در مقابله با هژمونی چین بررسی می‌شود.

۲. چهارچوب نظری: واقع‌گرایی تهاجمی

نواقع‌گرایی به عنوان یک زیرمجموعه نظریه واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل، با حذف متغیرهای سطح واحد تأکید خود را روی تأثیرات پایدار «نظام بین‌الملل» معطوف کرده و بر مفروض‌هایی از جمله آنارشیک بودن نظام بین‌الملل، عدم اعتماد دولت‌ها به همدیگر، تلاش برای کسب امنیت و افزایش قدرت و همچنین قابلیت تهاجمی قدرت‌های بزرگ تأکید اساسی دارد (میرشایمر، ۱۳۹۰: ۳۴-۳۶).

نواقع‌گرایی انگیزه بقا را به عنوان محرک اصلی دولت‌ها برای افزایش قدرت خود می‌داند؛ زیرا ساختار نظام بین‌الملل آنارشیک است؛ بدین معنای حکومتی بر فراز





حکومت‌ها وجود ندارد و نظام جهانی فاقد اقتدار مرکزی مشروع است تا بتواند از بقای دولت‌ها در مواجهه با مخاطرات احتمالی بیرونی محافظت کند. بنابراین، دولت‌ها فقط با اتکا به میزان قدرتی که دارند، می‌توانند از امنیت خود دفاع کنند. از این منظر، در ساختار آنارشیک نظام بین‌المللی، از آنجاکه صرفاً قدرت ضامن بقای دولت‌هاست، بنابراین آنها ناگزیر از افزایش قدرت خود هستند. در نتیجه وضعیت آنارشی، دولت‌ها توانایی پیش‌بینی پیامدهای اقدامات خود و دیگران را ندارند و صرفاً انتخاب‌های خود را به نفع گزینه‌ای انجام می‌دهند که «بهتر» باشد. همان‌طور که میرشایمر می‌نویسد: دولت‌ها از محیط خارجی خود اطلاع دارند و به شیوه راهبردی تأمل می‌کنند که چگونه در این محیط، بقا و تداوم خود را تضمین نمایند (لیتل، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

واقع‌گرایان تهاجمی باورمند هستند که وضعیت آنارشی در نظام بین‌الملل است که دولت‌ها را وادار می‌کند تا قدرت نسبی خود را در عرصه بین‌الملل افزایش داده و آن را به حداکثر برساند. از منظر آنها در درون نظام بین‌الملل امنیت و بقا هیچ‌وقت قطعی نیست و دولت‌ها در تلاش هستند تا نفوذ و قدرت خود را به حداکثر رسانده و از این طریق امنیت خویش را نیز به حداکثر برسانند. این نکته را نباید از نظر دور داشت که بیشتر دولت‌ها به دنبال این نیستند که دست به توسعه‌گرایی نامحدود زده و به دنبال هرچه بیشتر قدرت باشند، بلکه آنچه که برای دولت‌ها مهم است مسئله هزینه و فایده است که در صورتی که هزینه آن بیشتر باشد دست به این کار نخواهند زد؛ اما در صورتی که منافعش با این کار افزایش یابد، طبعاً دست به این کار خواهند زد (مشیرزاده، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

میرشایمر باور دارد که قدرت‌های بزرگ بیشترین قدرت تأثیرگذاری در عرصه بین‌الملل را دارند. به نظر میرشایمر تعیین‌کنندگی سرنوشت تمامی دولت‌ها و ملت‌ها در دستان قدرت‌های بزرگ است و هر کشوری که سهمی بیشتری از قدرت را دارا باشد، می‌تواند سرنوشت قدرت‌های دیگر را رقم زده و آنها را به دنباله‌روی از خود وادار کند. از نظر میرشایمر سه خصلت نظام بین‌الملل باعث ترس دولت‌ها از یکدیگر می‌شود: ۱. فقدان یک نهاد مرکزی که در رأس دولت‌ها قرار گیرد و بتواند به محافظت از آنها بپردازد؛ ۲. این حقیقت که دولت‌ها همواره دارای یک رشته قابلیت‌های تهاجمی هستند و ۳. این حقیقت که خیال دولت‌ها هرگز نمی‌تواند در مورد نیت و مقاصد دولت‌های دیگر راحت باشد (میرشایمر، ۱۳۸۸: ۴).



واقع‌گرایی تهاجمی برای دولت‌ها ویژگی‌هایی را در نظر می‌گیرد که همه حاکی از زندگی در فضای مملو از خطر و تنش است و امنیت در آن نایاب است. اول، دولت‌های رئالیسم تهاجمی به صورت فعالانه به دنبال فتح و گسترش سرزمینی هستند، نه فقط به دلیل ترس یا ناامنی از دولت‌های دیگر، بلکه همچنین به دلیل دستاورد بالقوه در قدرت نسبی. این کوشش اساساً با این حقیقت مرتبط است که رئالیسم تهاجمی باور دارد که امنیت فقط با هژمونی و سلطه جهانی می‌تواند تضمین شود (تانگ، ۲۰۱۰ م: ۱۰۸).

دوم، دولت‌های رئالیسم تهاجمی نه تنها به مسابقه تسلیحاتی واکنش نشان می‌دهند، بلکه به صورت فعالانه به ازدیاد و گسترش تسلیحات دست می‌زنند؛ قطع نظر از اینکه این افزایش و گسترش تسلیحات موجب مسابقه تسلیحاتی می‌شود یا خیر؛ زیرا هدف تهاجمی دولت‌های رئالیست تهاجمی این است که خواست خود را انجام دهند. افزون‌براین، به دلیل اینکه دولت‌های رئالیسم تهاجمی به دنبال تسخیر و گسترش هستند، نیاز به پذیرش دکترین نظامی تهاجمی و سرمایه‌گذاری روی تسلیحات تهاجمی دارند تا اینکه روی تسلیحات تدافعی سرمایه‌گذاری کند (ibid).

سوم، برای دولت‌های رئالیسم تهاجمی، ائتلاف تدافعی علیه تهدیدات قریب‌الوقوع تنها راه حل موقت در مواجهه با نیازمندی‌های امنیتی آنها به شمار می‌آید. مهم‌تر از همه، برای دولت‌های رئالیسم تهاجمی، ائتلاف همیشه برای هدف تدافعی صورت نمی‌گیرد. اگر ممکن باشد، دو یا بیشتر دولت‌ها برای فتح سرزمینی تبانی و سپس غنائم را تقسیم می‌کنند. چهارم، دولت رئالیست تهاجمی اهداف جنگی را گسترش می‌دهد. این همان قانون طلایی به حداکثر رساندن قدرت نسبی است. برای دولت‌های رئالیست تهاجمی بلندنظری در پیروزی^۱ بی‌معناست؛ زیرا دولت‌های دیگر به صورت فطری تهاجمی هستند (تانگ، ۲۰۱۰ م).

پنجم، دولت‌های رئالیسم تهاجمی به طور دائم در مورد جنگ پیشگیرانه فکر می‌کنند و جنگ پیشگیرانه را راه می‌اندازند. درحقیقت می‌توان استدلال کرد که در جهان رئالیسم تهاجمی تمامی جنگ‌ها اساساً پیشگیرانه هستند. منطق آن ساده است. دولت‌ها ذاتاً نسبت به همدیگر تهاجمی فکر می‌کنند (تانگ، ۲۰۱۰ م). اگر چنین باشد، پس بهتر و لازم است که

ابتکارات تهاجمی داشته باشی تا اینکه تقدیرات را به دست دیگران بسپاری. در جهان رئالیسم تهاجمی، جنگ پیشگیرانه یک الزام و باید است نه یک انتخاب. باتوجه به مسائلی که در رابطه با رئالیسم تهاجمی مطرح شد، استفاده از این چهارچوب نظری برای تحقیق حاضر بدین صورت است که قدرت‌های بزرگ همیشه به دنبال حداکثر سازی قدرت خود به بهای کاهش سهم رقیب هستند. ایالات متحده قدرت یابی چین را در نظام بین‌الملل به معنای کاهش سهم خود در نظر می‌گیرد و در نتیجه برای افزایش حداکثری سهم خود از قدرت جهانی به دنبال مهار این کشور با راهبردهای مختلف برمی‌آید.

۳. نظم نوین جهانی آمریکامحور و هژمونی بدون چالش

پس از فرو ریختن دیوار برلین به عنوان نماد جنگ سرد در سال ۱۹۸۹ و بعد از سرنگونی اتحاد شوروی در سال ۱۹۹۰، جورج بوش پدر، رئیس‌جمهور وقت آمریکا در یک پیام رادیویی خطاب به جهانیان در تعطیلات آخر هفته ماه آوریل ۱۹۹۱ تئوری نظم نوین جهانی را به منزله راهبرد ملی آمریکا پس از جنگ سرد اعلام کرد و افزود جهان به این نتیجه رسیده است که نه نظام چندقطبی و نه نظام دوقطبی، بلکه تنها نظام تک‌قطبی است که می‌تواند صلح و امنیت جهانی را تضمین کند و اکنون ایالات متحده آمریکا به دلیل قدرت اقتصادی و نظامی بی‌رقیب بیش از هر کشور دیگری داعیه رهبری نظام تک‌قطبی را دارد (تافت و اندره، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

اقدامات ایالات متحده پس از جنگ سرد و حتی اواخر آن نشان‌دهنده میل وافر این کشور به تبدیل شدن به قدرت هژمون جهان پس از جنگ سرد است. این کشور می‌کوشد تا با تعیین راهبردهای متفاوت در مناطق مختلف جهان، قدرت خود را به سراسر جهان دیکته کند. بی‌توجهی ایالات متحده به خواست کشورهای قدرتمند نوظهور و قدرت‌های بزرگ جهانی مانند چین و اتحادیه اروپا حتی انتقادهایی را در داخل این کشور از جانب استراتژیست‌های آمریکایی برانگیخته است. آنان معتقدند هژمونی ایالات متحده در قرن ۲۱ فقط در صورت همکاری و مشارکت قدرت‌های نوظهور مانند اتحادیه اروپا و چین امکان‌پذیر خواهد بود. در حال حاضر ایالات متحده به عنوان تنها ابرقدرت باقی‌مانده از جنگ سرد سعی می‌کند قدرت هژمونیک خود را در سطح بین‌الملل تحمیل کند که البته با واکنش‌هایی نیز روبه‌رو است (حق‌پناه و رحیمی، ۱۳۹۰: ۲۴۸).

حوزه‌های ژئوپلیتیکی ایالات متحده براساس نظم نوین جهانی به چندین منطقه ژئوپلیتیکی تقسیم می‌شود. اساس این تقسیم‌بندی‌ها ویژگی‌های محیط جغرافیایی و



معیارهای فرهنگی و تمدنی است که برای تسهیل و مدیریت هژمونی نظم نوین شکل می‌گیرند. براساس این هشت منطقه ژئوپلیتیکی وجود دارد: منطقه ژئوپلیتیکی غرب مسیحی، منطقه ژئوپلیتیکی جهان اسلام (با محوریت غرب آسیا و خاورمیانه غربی)، منطقه ژئوپلیتیکی ژاپن، منطقه ژئوپلیتیکی چین (کنفوسیوسی)، منطقه ژئوپلیتیکی آمریکای لاتین، منطقه ژئوپلیتیکی هند و جنوب غرب آسیا، منطقه ژئوپلیتیکی ارتدوکسی با محوریت روسیه، و منطقه ژئوپلیتیکی افریقا (رحیمی و حق‌پناه، ۱۳۹: ۲۸۵).

براساس این تقسیم‌بندی چین از جمله کشورهایی است که ایالات متحده آن را به‌عنوان چالشگر مورد توجه قرار می‌دهد و طبیعی است که افزایش قدرت چین باعث نگرانی ایالات متحده و اتخاذ راهبردهای برای مهار و کنترل آن باشد تا بتواند به هژمونی خود در نظام بین‌الملل تداوم بخشد.

خیزش چین و مقابله با هژمونی آمریکا

کسینجر در کتاب دیپلماسی آمریکا در قرن ۲۱ پیدایش چین قدرتمند در قرن ۲۱ را با ظهور آلمان قدرتمند در قرن نوزدهم مقایسه می‌کند که پیامد آن به دو جنگ جهانی ختم شد (۱۳۸۲: ۲۱۶). چشم‌انداز جابه‌جایی قدرت‌ها تا سال ۲۰۲۵ به صورت زیر خواهد بود:

۱. سلسله‌مراتب قدرت و در رأس ماندن آمریکا به صورت قدرت درجه اول و عملکرد هژمون طلبانه؛
۲. افول آمریکا به قدرت درجه دو و صعود چین به قدرت درجه یک؛
۳. برابری قدرت آمریکا و چین و به وجود آمدن یک جهان دوقطبی با دو قطب کاملاً برابر؛
۴. به وجود آمدن جهان چندقطبی با قطب‌های برابر آمریکا، چین، روسیه، هند و...؛
۵. تقسیم قدرت در جهان به‌طور نسبی که با افول نسبی آمریکا و صعود چین، هند و... قدرت‌های نزدیک به یکدیگر به وجود می‌آیند و در رأس قدرت‌ها همچنان آمریکا خواهد بود؛ اما عملکرد هژمون طلبانه این کشور را قدرت‌های دیگر محدود می‌کنند. چین با قدرت اقتصادی و روسیه با قدرت نظامی خود، نوعی تقسیم قدرت به صورت منطقه‌ای را به وجود می‌آورند (امیدی و رشیدی، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

با وجود این، براساس چرخه هژمونیک باید گفت: راهبردهای بلندمدت چین، همراه با توسعه اقتصادی شتابان، نگرانی‌های ایالات متحده و همسایگان چین از قدرت‌یابی این کشور را در دهه‌های اخیر افزایش داده است. نخستین واکنش نسبت به صعود قدرت

اقتصادی-نظامی چین از سوی رئیس‌جمهور آمریکا در نوامبر سال ۱۹۹۶ ابراز شد. با انتخاب جورج دبلیو بوش به‌عنوان رئیس‌جمهور آمریکا در سال ۲۰۰۰، چین به‌عنوان یک تهدید خاموش و رقیب راهبردی برای آمریکا معرفی شد. ایالات متحده آمریکا از اواسط دوران ریاست‌جمهوری باراک اوباما، نگرش خود نسبت به چین را از یک شریک راهبردی به یک رقیب رهبردی تغییر داد. در دوره ترامپ و طبق دستورالعمل سیاست تجاری آمریکا در سال ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹، سیاست تجاری آمریکا باید هرچه بیشتر بر منافع ملی آمریکا متمرکز شود و برای همین امر هم باید با راهبرد امنیت ملی آمریکا هماهنگی داشته باشد (سلیمی و رضایی، ۱۴۰۰: ۹). براساس گزارش مؤسسه رند می‌توان ظرفیت‌های بالقوه چین برای تغییر نظام بین‌الملل را براساس جدول ۱ بیان کرد.

جدول ۱: ظرفیت بالقوه چین برای تغییر نظام بین‌الملل

محورها	نظم بین‌الملل کنونی	نظم مطلوب چین
نهادهای		
سیاسی: سازمان ملل، گروه ۲، اتحادیه اروپا، آسه آن	محوریت سازمان ملل با سازمان‌های منطقه‌ای دارای نفوذهای متفاوت و تحت سلطه ایالات متحده	شبیه نظم کنونی با سلطه کمتر ایالات متحده و نفوذ فزاینده چین بر نهادهای جهانی و هژمونی بر نهادهای منطقه‌ای
اقتصادی: سازمان تجارت جهانی، صندوق بین‌المللی پول، بانک تسویه حساب‌های بین‌المللی، بانک جهان، گروه ۸۱، بانک سرمایه‌گذاری زیربنایی آسیا، شرایط فرآینوسی	حول محور نهادهای تحت سلطه غرب که قواعد را تعیین می‌کنند؛ هماهنگی چندجانبه به‌ویژه در بحران‌ها	شبیه به نظم کنونی با نقش پررنگ‌تر نهادهای تحت رهبری چین، از بانک سرمایه‌گذاری زیربنایی آسیا گرفته تا شراکت اقتصادی جامع منطقه‌ای؛ میزان هژمونی منطقه‌ای تدریجی مطلوب در این نهادهای مشخص نبود و احتمالاً حل نشده می‌ماند.



<p>حضور بسیار کمتر ایالات متحده در آسیا و به‌ویژه در نزدیکی چین؛ معلوم نیست که آیا یکن خواهان توقف کامل تعهدات امنیتی ایالات متحده است یا نه؛ خواهان آزادی عمل بیشتر است، حتی اگر برخلاف قواعد باشد.</p>	<p>همه نهادها با بودجه غرب اداره شده و تحت سلطه آن هستند؛ ساختار اتحاد تحت رهبری ایالات متحده برای حفظ موازنه قدرت محلی</p>	<p>نظامی: ساختار اتحاد ایالات متحده، رژیم‌های جهانی کنترل سلاح. ان پی تی</p>
<p>مجموعه قواعد</p>		
<p>مجموعه قواعد کارآمد که به رویکرد مطلوب چین، یعنی حمایت دولتی از صنایع، موانع ضد تعرفه ای مجال دهند؛ میزان استقلال مطلوب هنوز مشخص نیست، باوجود استثناها از بسیاری از قواعد تبعیت کرده است.</p>	<p>مجموعه قواعد مبسوط در سازمان تجارت جهانی و توافقات منطقه‌ای؛ شدیداً صریح و فراگیر</p>	<p>تجارت</p>
<p>شبهه به نظم کنونی با استثناهای چشمگیر و فقدان اجرا که به چین امکان می‌دهد از اجرای قواعد طفره برود.</p>	<p>استانداردها و قواعد حاکم بر سیاست‌ها و رفتار شرکتی؛ چندجانبه اما عموماً مطابق استانداردهای غربی رفتار شرکتی</p>	<p>کسب و کار / اقتصاد بین‌المللی</p>
<p>شبهه به نظم کنونی با اجرای محدود قواعد، وقتی در قوانین داخلی گنجانده می‌شوند.</p>	<p>قواعد چندجانبه تحت نظر سازمان بین‌المللی کار و دیگران</p>	<p>نیروی کار</p>
<p>شبهه به نظم کنونی با قابلیت نادیده‌گیری احکام به میل شخصی (بسیار شبیه به ایالات متحده)</p>	<p>دادگاه‌های چندجانبه احکام درباره موازین حقوقی را لحاظ و صادر می‌کنند؛ اما اجرای بسیار محدود.</p>	<p>استانداردهای حقوقی بین‌المللی</p>





تأکید کمتر بر مشروط بودن اما عدم گسست بنیادین از ماهیت رژیم جهانی توسعه؛ تهدید جدی برای نظم محسوب نمی‌شود.	متکی بر وام‌های صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و دیگران، مشروط بودن کمک برای افزایش حکمرانی مطلوب در کشورهای پذیرنده	شرایط توسعه
هنجارها		
شبیه به نظم کنونی با محدودیت بیشتر بر قابلیت ایالات متحده در نادیده‌گیری قواعد، فضا برای نمایش قدرت چین در منطقه در صورت لزوم و در عین حال پایین‌تر از استان تهاجم جدی در صورت امکان	هنجار تمامیت ارضی یادشده در منشور سازمان ملل و منشورهای منطقه‌ای؛ تمرکز بر حاکمیت مستقل، قدرت اجرایی سازمان ملل	عدم تهاجم
فشار بین‌المللی بسیار کمتر و اجرای ضعیف‌تر هنجارهایی که تهدید برای کنترل حزب محسوب می‌شود؛ توافق با ایالات متحده بر سر محدودیت ساختن دیوان بین‌المللی کیفری	رویه پیچیده، میزانی از فشار تحت رهبری ایالات متحده / غرب؛ قدرت‌های بزرگ نقش نهادهای پیشگام را نادیده می‌گیرند، لایحه رم، دیوان بین‌المللی کیفری	حقوق بشر
نظم کنونی با نظارت جدی‌تر چین در خصوص ابزار و سویه‌های اجرا	رژیم بین‌المللی مبتنی بر معاهده منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای با اجرای چندجانبه	عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای

منبع: مازار (۱۳۹۸)

براساس این، می‌توان گفت: چین به دنبال تغییر بسیاری از قواعد نظام بین‌الملل کنونی و هژمونی آمریکا است و در این راستا می‌کوشد با استفاده از قدرت نرم جلو بقای هژمونی آمریکا را بگیرد و دیگر نظم جهانی آمریکامحور را قبول نداشته باشد. بدیهی است



ایالات متحده در این راستا راهبردهایی را برای مهار این چالشگر نوظهور در پیش خواهد گرفت که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۴. راهبردهای آمریکا برای مهار چین

ایالات متحده به دلیل اینکه چین را به‌عنوان مهم‌ترین چالشگر برای هژمونی خود در قرن ۲۱ می‌داند، راهبردهای مختلف را برای مهار و کنترل این کشور در پیش گرفته که هر کدام از یک بُعد و جنبه می‌تواند چین را مهار و کنترل کند.

۴-۱. استفاده آمریکا از هند در برابر چین

چین بزرگ‌ترین تهدید و رقیب هند در آسیاست. به علاوه سابقه اختلافات دو کشور بر سر اراضی وجود دارد و چند بار از جمله در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۲ بر سر این مسئله درگیر شده‌اند که در هر دو جنگ، هند شکست خورده است. اختلافات مرزی حل نشده با چین و تفاهم راهبردی پکن-اسلام‌آباد روشن می‌کند که هند ناگزیر است کوشش‌های خود را جهت ایجاد موازنه بیرونی با پیوستن به ایالات متحده تکمیل کند. با این توافقنامه هند به یک سهامدار مسئول جهت حفظ صلح و ثبات در سیستم بین‌الملل تبدیل می‌شود (شفیعی و نصیری، ۱۳۹۳: ۹).

برای تضمین بیشتر قدرت و امنیت تلاش هند برای دستیابی به توان هسته‌ای در مقابل چین بوده است. در ادامه این رقابت‌ها خاک دو کشور به پایگاهی برای مخالفان یکدیگر تبدیل شده است و در سطح منطقه علیه همدیگر بلوک‌بندی‌هایی را تشکیل داده‌اند. پاکستان که بعد از چین مهم‌ترین تهدید علیه هند است با چین رابطه راهبردی دارد. در آسیای مرکزی چین به دلیل داشتن مرز مشترک طولانی و به تبع آن همکاری اقتصادی جای پای محکمی دارد. چین مهم‌ترین بازیگر اقتصادی و مهم‌ترین سرمایه‌گذار خارجی در آسیای مرکزی است. حجم روابط چین با آسیای مرکزی یک صد برابر هند با این منطقه است. در حوزه انرژی نیز چین با فعال کردن جاده ابریشم هیچ فرصتی را برای منابع اضافی انرژی در آسیای مرکزی باقی نگذاشته است. به همین دلیل خط لوله تاپی نیز که هندوستان به آن امید دارد، ممکن است قابل بهره‌برداری نباشد (شفیعی، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

درواقع، یکی از دلایل توجه آ.سه. آن به هندوستان، رشد قدرت چین و به‌ویژه حضور ناوگان دریایی این کشور در این منطقه است. بنابراین، کشورهای آ.سه. آن هندوستان را به‌عنوان یک نیروی دریایی بزرگ در اقیانوس هند، یک کشور با قابلیت‌های هسته‌ای و

یک شریک راهبردی برای رویارویی با رشد منطقه‌ای چین می‌شناسند. راهبرد رشته مرورایدها یک راهبرد ژئوپلیتیکی در مورد اهداف احتمالی چینی‌ها در منطقه اقیانوس هند است. این راهبرد شبکه‌ای از امکانات تجاری و نظامی چین در امتداد خطوط دریایی این کشور تا بندر سودان در شاخ افریقا اشاره دارد. این خطوط دریایی چند نقطه اصلی دریایی مهم مانند تنگه باب‌المنذب، تنگه هرمز، تنگه مالاکا، تنگه لومبوک و دیگر مراکز مهم دریایی در سریلانکا، بنگلادش، مالدیو، پاکستان و سومالی را به هم متصل می‌کند. بسیاری از مفسران در هند معتقدند که این طرح به همراه کریدور اقتصادی چین-پاکستان و ابتکار یک کمربند یک جاده یک تهدید برای امنیت ملی هند است. این طرح‌ها هند را محاصره کرده و تهدیدی برای قدرت، تجارت و تمامیت ارضی هند به شمار می‌رود (هادیان و بازوند، ۱۴۰۰: ۱۴۹).

براساس سند امنیت ملی آمریکا در سال ۲۰۱۲، سیاست این کشور در منطقه ایندو پاسیفیک به این شرح است: «ما حضور نظامی رو به جلو را که قادر به بازداشتن و در صورت لزوم، شکست هر دشمنی باشد، حفظ خواهیم کرد. ما روابط نظامی بلندمدت‌مان را تقویت خواهیم کرد و توسعه یک شبکه دفاعی قوی متشکل از متحدان و شرکایمان را ترغیب می‌کنیم. به‌عنوان مثال، ما درخصوص دفاع موشکی با ژاپن و کره جنوبی همکاری خواهیم کرد تا به سمت یک قابلیت دفاع ناحیه‌ای حرکت کنیم. ما همچنان آماده خواهیم بود تا به تهاجم کره شمالی با نیروی منکوب‌کننده پاسخ دهیم و گزینه‌ها را بهبود خواهیم بخشید تا برای عاری‌سازی این شبه‌جزیره از سلاح هسته‌ای اعمال فشار کنیم. ما همکاری در زمینه اجرای قوانین دفاعی و اطلاعاتی با شرکای خود در آسیای جنوب شرق را بهبود خواهیم بخشید تا به این تهدید تروریستی رو به رشد پاسخ دهیم. ما ارتباطات قوی با تایوان را مطابق با سیاست چین واحد، از جمله تعهداتمان تحت قانون روابط تایوان برای تأمین نیازهای دفاعی مشروع تایوان و جلوگیری از اعمال زور، حفظ خواهیم کرد. ما همکاری دفاعی و امنیتی با هند، شریک دفاعی مهم آمریکا را گسترش خواهیم داد و از روابط رو به رشد هند در سراسر این منطقه حمایت خواهیم کرد. ما به اتحادیه‌ایمان با فیلیپین و تایلند جان دوباره می‌بخشیم و روابطمان با سنگاپور، ویتنام، اندونزی، مالزی و دیگران را برای کمک به آنها به‌منظور تبدیل شدن به شرکای دریایی فعال تقویت خواهیم کرد (جمشیدی، ۱۳۹۸: ۵۵).

جایگاه هند در سیاست خارجی آمریکا به سبب وجود ظرفیت‌های این کشور در نظام بین‌الملل و به‌ویژه استفاده از آن در مقابله با چین به‌عنوان رقیب قدرتمند آمریکاست.



به‌دیگرسخن، گسترش روابط دو جانبه و شکل‌گیری روابط راهبردی ایالات متحده آمریکا و هند در مقابله با چین به سبب جمعیت هند، وجود بسترهای همکاری نظامی و امنیتی، توان هسته‌ای هند، همکاری‌های اطلاعاتی، ارزش‌های همسو با آمریکا و توان اقتصادی هند است. چینی‌ها بر این باورند که هند امروزه در کانون توجه مقامات آمریکایی قرار گرفته و از آن به‌عنوان شریک راهبردی آمریکا در منطقه و عامل مهار چین یاد می‌شود که در بعد دفاعی در حال تقویت توان خود است. در این راستا افزون بر همکاری‌های گسترده هسته‌ای دو کشور، در ژوئن ۲۰۱۰، قراردادی به ارزش ۳/۳ میلیارد دلار منعقد کردند که براساس آن هند ۴۲ جنگ‌جنگنده اس.یو.۳۰۰ هوا به هوا و هوا به زمین را خریداری کرد و توافق شد که شمار جنگ‌افزارهای این طرح تا سال ۲۰۱۸ به ۲۷۲ فروند برسد. ویژگی بارز این جت‌ها این است که می‌توانند بدون توقف در فرودگاه جهت سوخت‌گیری تا اعماق کشور چین پرواز کنند. ایالات متحده در تلاش است با توسعه توان نظامی هند و افزایش نقش آن در مناسبات منطقه و همچنین درگیر کردن آن در برقراری نظم منطقه‌ای آسیا-پاسیفیک از نقش و تأثیر چین در این منطقه بکاهد. بنابراین، هند به مناسبات در حال رشد خود با آمریکا به‌عنوان دروازه‌ای مهم برای تبدیل شدن به قدرتی بزرگ نگاه می‌کند. اکنون هند هدف بلندمدت خود را تبدیل شدن به چهارمین یا پنجمین قدرت برتر اقتصادی دنیا تا سال ۲۰۲۰ تعیین کرده است که این خود می‌تواند نظم و ساختار منطقه‌ای را به ضرر پکن و متحدان آن در سطح منطقه شکل بخشد و به توسعه هرچه بیشتر مناسبات و همکاری‌ها میان دهلی و واشنگتن منجر شود (درج و بصیری، ۱۳۹۸: ۶۶).

بنابراین، ایالات متحده برای اینکه چین را بتواند مهار کند و جلو رشد این کشور را بگیرد تا چالشی برای هژمونی آمریکا ایجاد نکند، پیمان راهبردی با هند بسته و هند را به‌عنوان رقیب چین مطرح نموده و از هند حمایت می‌کند تا این دو کشور همدیگر را مهار نموده و در این راستا آمریکا با خیال راحت به هژمونی خود ادامه دهد و از استراتژی طعمه‌گذاری و تحریک برای فرسایش استفاده کند (میرشایمر، ۱۳۹۲: ۳۴۴).

۴-۲. آمریکا و ترمیم الگوی بازدارندگی بومی

راهبرد دیگر ایالات متحده برای مهار چین، ترمیم الگوی بازدارندگی بومی است. افزایش توانمندی‌های اقتصادی و نظامی چین به‌ویژه در یک دهه اخیر افزون‌براینکه میزان نیازمندی‌های راهبردی بازیگران منطقه‌ای به چین را افزایش داده است که گاه با تغییر



جهت‌گیری‌های متحدین آمریکا به سمت چین نیز همراه بوده است، همچنین، باعث شده است تا لنگرگاه‌های سنتی آمریکا برای مهار چین در منطقه یعنی ژاپن و کره جنوبی توان لازم برای مهار این کشور را نداشته باشند. تا جایی که به جرأت می‌توان گفت که جهت سیستم «توازن قدرت» منطقه‌ای به نفع چین در حال چرخش است. هرچند راهبرد «چرخش به سمت آسیا» که در دوران باراک اوباما ساخته و پرداخته شده بود که برای جلوگیری از چین مسئله‌ای و رسیدن چین به بلوغ ژئوپلیتیک بود، ولی به نظر می‌رسد که این راهبرد نتوانسته است تاکنون ظرفیت راهبردی خاصی را در اختیار آمریکا به‌ویژه به‌لحاظ مهار چین قرار دهد.

از این رو، دونالد ترامپ تلاش داشته است تا این راهبرد را با قاطعیت و جدیت بیشتری دنبال نماید. منطقه شرق آسیا، تنها منطقه در سیاست بین‌الملل است که استعداد ظهور قدرت هم‌مردم را در حال حاضر در خود دارد و طبیعی است که آمریکا می‌کوشد تا با کمک گرفتن از متحدین منطقه‌ای خود به‌ویژه ژاپن و کره جنوبی و افزایش توان این بازیگران، به‌صورت ترکیبی این استعداد را کاهش دهد. تقریباً در چهار ماه از سال ۲۰۱۷، منطقه شرق آسیا بیشترین انرژی را از سیاست خارجی و امنیتی آمریکا گرفته است و این کشور بخش زیادی از تمرکز راهبردی خود را بر این منطقه و به‌ویژه دو کشور کره جنوبی و ژاپن قرار داده است. این کشور تاکنون دو بار از واژه حمایت صد درصدی استفاده کرده است و آن دو بار هم نسبت به حفظ تعهدات خود نسبت به دو کشور ژاپن و کره جنوبی در برابر کره شمالی بوده است. این مسئله نشان می‌دهد که احیاء و بازیابی الگوی بازدارندگی «سه‌جانبه منطقه‌ای» یکی از رئوس اساسی سیاست‌های آمریکا در منطقه شرق آسیاست. آمریکایی‌ها می‌کوشند تا در کنار سه ضلعی ساخته شده در منطقه شرق آسیا برای مهار چین همچنین به آرامی هند را نیز به این حلقه وارد نمایند و ظرفیت‌های مهار و مدیریت رفتارهای احتمالی گریز از مرکز چین را افزایش دهند (ژائو هانگ، ۲۰۱۹ م: ۱-۲۱).

۴-۳. استفاده از مناطق چالش‌زا به‌عنوان ابزاری برای فشار بر چین

آمریکا همواره از مناطق چالش‌زا و تنش‌زا به‌عنوان دستاویزی برای حضور در آن منطقه و فرصتی برای ترسیم منافع ملی خود و نیز اجرای سیاست‌هایش استفاده کرده است. آمریکا در سال‌های اخیر و از زمانی که راهبردشناسان این کشور، خیزش اقتصادی، نظامی و سیاسی چین را مهم تلقی و چین را خطری بالقوه در برابر آمریکا قلمداد کردند، درصدد بوده است که از مناطق چالش‌زا و مورد اختلاف در جنوب و جنوب شرق آسیا



برای کنترل چین و تحت فشار قرار دادن این کشور استفاده کند. تایوان و دریای جنوبی چین از جمله مناطقی است که در سال‌های اخیر توجه آمریکا را بسیار به خود جلب کرده و این کشور تلاش کرده است از طریق دخالت در این مناطق و نیز حمایت از کشورهای که سیاست‌ها و منافع آنها در این منطقه در تقابل با سیاست‌ها و منافع چین است، این کشور را تحت فشار قرار دهد.

۴-۴. بازتعریف روابط با بازیگران منطقه‌ای

سند سیاست‌های امنیتی چین در شرق آسیا ژانویه سال ۲۰۱۷ منتشر شد و این کشور تلاش نمود تا در آن سند خطوط قرمز خود و همچنین نوع نگاه به منطقه را مشخص نماید. چین اگرچه تلاش دارد تا به حفظ و تداوم الگوهای مثبت ارتباطی با قدرت‌های بزرگ منطقه تداوم دهد، ولی به کشورهای کوچک منطقه‌ای هشدار می‌دهد که باید در جهت‌گیری‌ها و انتخاب‌های منطقه‌ای خود دقت بیشتری نمایند. به‌دیگرسخن، می‌توان گفت: چنین لحن هشدارگونه‌ای از طرف چین می‌تواند از این مسئله حکایت داشته باشد که این کشور خود را واجد ظرفیت اثرگذاری بیشتری بر جهت‌گیری بازیگران کوچک منطقه احساس نموده و از این رو، می‌کوشد تا در نوع و ماهیت روابط این بازیگران به‌ویژه در جهت‌گیری‌ها و تمایل آنان به گسترش روابط با آمریکا دستکاری نماید. به نظر می‌رسد که چین تقریباً در یک دهه اخیر و به‌ویژه با بروز بحران مالی و اقتصادی در آمریکا و غرب و در نتیجه کاهش تمرکز آمریکا بر منطقه و حمایت نزدیک از متحدین منطقه‌ای خود، توانسته است تا حدودی در نگرش این کشورها به تداوم اتحاد با آمریکا خلل ایجاد نماید. نگرانی از قدرت‌یابی چین و برخی تغییر جهت بازیگران کوچک منطقه شرق و جنوب شرق آسیا، آمریکا و دولت ترامپ را بر آن داشت تا مجدداً به احیای روابط خود با این بازیگران و تلاش برای تقویت ائتلاف سنتی خود در منطقه بپردازند. باید تأکید کرد که نگرانی از قدرت‌یابی چین صرفاً به آمریکایی‌ها مربوط نمی‌شود؛ بلکه این نگرانی در بازیگران کوچک منطقه‌ای هم به نوعی قابل مشاهده است. کشورهای کوچک منطقه جنوب شرق آسیا تمایل دارند تا از استقلال راهبردی خود در برابر قدرت‌یابی چین دفاع کنند؛ اما این کشورها فاقد توانمندی‌های دفاعی و نظامی لازم برای تحقق این مهم هستند. از این رو، طبیعی است که تمایل این کشورها به سمت آمریکا و استفاده از ظرفیت این کشور برای مدیریت فرایند قدرت‌یابی چین افزایش یابد. البته این نکته را هم باید بیان نمود که امروزه این کشورها با نوعی عدم قطعیت در نگاه و حرکت به سمت آمریکا و میزان پشتیبانی این کشور از خود

نیز مواجه هستند؛ امری که باعث شده تا کشورهای کوچک منطقه به سمت خرید تسلیحات بیشتر برای حفظ اقتدار و استقلال خود حرکت نمایند. رشد ۲۰۲ درصدی واردات تسلیحات ویتنام و تغییر رتبه این کشور از رتبه ۲۹ به رتبه ۱۰ در واردات تسلیحات و همچنین رشد ۴۲۶ درصدی واردات تسلیحات فیلیپین را شاید بتوان در نتیجه همین ادراک تهدید در نتیجه قدرت‌یابی چین و همچنین، برجسته‌سازی تهدید این کشور توسط آمریکا در منطقه دانست (شواری راهبردی روابط خارجی).

۴-۵. بهره‌گیری از سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی و منطقه‌ای برای افزایش هزینه‌های سیاسی و اقتصادی چین

در دهه‌های اخیر آمریکا تلاش کرده است با استفاده از سازمان‌های بین‌المللی و منطقه‌ای و با بهره‌گیری از نفوذی که در برخی از این سازمان‌ها دارد، از نقش‌آفرینی چین بکاهد. افزایش قدرت چانه‌زنی چین در سال‌های اخیر در معادلات بین‌المللی در اثر افزایش قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی آن باعث شده است که این کشور نه تنها در آسیا بلکه در مناطق دیگر جهان برای خود منافع تعریف کند. همچنین، این افزایش قدرت باعث شده است که این کشور بیشتر اوقات موضعی متضاد در برابر مواضع آمریکا اتخاذ نماید که این مسئله ناخشنودی آمریکا را در پی داشته است. از این رو، آمریکا در تمام مناطق جهان و به‌ویژه در سازمان‌های بین‌المللی نفوذ وافر دارد و با اعمال سیاست‌های خود بر این سازمان‌ها می‌کوشد این قدرت در حال ظهور را تحت کنترل خود درآورد. شورای امنیت سازمان ملل، سازمان تجارت جهانی، سازمان همکاری شانگهای و آسه‌آن از جمله این سازمان‌ها هستند که آمریکا از طریق آنها به دنبال فشار بر چین است (حاجی‌پور، ۱۳۹۰: ۴۸).

۴-۶. رقابت با چین در مناطق مختلف جهان برای کاهش نفوذ این کشور

شرایط کنونی دولت چین به همراه جمعیتی حدود یک و نیم میلیارد نفری این کشور اقتضا می‌کند که این دولت برای تأمین مواد اولیه و معدنی و نیز تأمین امنیت انرژی مورد نیاز خود در حال و آینده تدابیری بیندیشد؛ زیرا نیازهای چین به مواد اولیه و انرژی با اقتصاد و جمعیت رو به رشد این کشور روزبه‌روز در حال افزایش است. این درحالی است که ذخایر منابع و انرژی در جهان در حال کاهش است. بنابراین، چین در سال‌های اخیر با برقراری روابط اقتصادی و سیاسی با مناطق مختلف جهان در تلاش است



چالش‌هایی را که ممکن است در آینده در بخش تأمین انرژی و دیگر حوزه‌ها برای این کشور ایجاد شود، با ایجاد اعتماد در کشورهای مختلف مدیریت کند.

همچنین، چین در سال‌های اخیر تلاش کرده است تا روابط اقتصادی، سیاسی، و نظامی خود را فراتر از آسیا برقرار کند تا از این طریق بتواند بازارهای مصرف جدیدی را به دست آورد و همکاری‌های سیاسی و نظامی خود را افزایش دهد. سیاست‌های چین در این زمینه سبب شده است آمریکا که خود را قدرت برتر در نظام بین‌الملل می‌داند و در سراسر جهان برای خود منافع تعریف کرده و با بیشتر کشورهای جهان به لحاظ سیاسی، اقتصادی و نظامی روابط گسترده دارد، از ورود چین به فضای امنیتی خود احساس نگرانی کند. مناطقی مثل خاورمیانه، قاره آفریقا و آمریکای لاتین مناطقی هستند که آمریکا حضوری پررنگ دارد و به دنبال جلوگیری از نفوذ چین در این مناطق است (ترابی، ۱۳۹۰: ۳۴).

۵. آینده پژوهی روابط آمریکا و چین در منطقه شرق آسیا

برای آینده روابط آمریکا و چین در منطقه می‌توان حالت‌های زیر را مدنظر قرار داد:

۱. سناریوی حفظ وضع موجود: تعدادی از نظریه‌پردازان از سناریوی حفظ وضع موجود صحبت می‌کنند. این سناریو بر فرضیه تداوم وضع موجود استوار است و طیف گسترده‌ای از احتمالات را شامل می‌شود و درجه بالایی از عدم اطمینان را در برمی‌گیرد. یک درگیری جدی بین ایالات متحده و چین می‌تواند به آسانی و به سرعت شکل بگیرد؛ اما ائتلافی جدید بین این دو، به همان اندازه قابل تصور است.

۲. سناریوی تقابل سیاسی: این سناریو بر این فرض استوار است که ایالات متحده و چین در یک درگیری سیاسی همه‌جانبه شرکت دارند. حوزه‌های مختلفی از حساسیت سیاسی میان دو کشور وجود دارد که موضوعات سرزمینی مانند تایوان، مسئله کره شمالی و اتحاد نظامی ایالات متحده با کره جنوبی و ژاپن و حمایت از مخالفان چینی از جمله این موارد هستند. تقابل سیاسی در این محیط دیپلماتیک بسیار جدی و قابل انتظار است؛ زیرا مناقشات سیاسی بسیار گسترده است و به آسانی می‌تواند به دیگر زمینه‌ها از جمله اقتصادی و حتی نظامی تسری یابد.

۳. سناریوی تنش نظامی: این سناریو بیان می‌کند که هر دو کشور به طور گسترده‌ای در بخش نظامی سرمایه‌گذاری کرده‌اند که بخش عمده‌ای از آن بر قابلیت‌های سایبری





متکی است. این افزایش به تحریک دو کشور به دشمنی گسترده و آشکار نسبت به یکدیگر منجر می‌شود. اگرچه ممکن است که درگیری نظامی به‌طور موقت افکار عمومی را از توجه به مشکلات داخلی در دو کشور منحرف کند، اما هر دو طرف از پیامدهای مخرب یک درگیری نظامی گسترده آگاه هستند. در نتیجه دو قدرت نظامی تمایلی به درگیری نظامی محدود به منظور نمایش قدرت هستند.

۴. سناریوی مناقشه اقتصادی: این سناریو بیان می‌کند که ایالات متحده و چین در درگیری‌های اقتصادی گسترده‌ای وارد می‌شوند. یک جنگ تجاری تمام عیار با اعمال تعرفه‌ها، تحریم‌ها، موانع تجاری و حتی ممکن است اختلافات در تعیین نرخ ارز، به کاهش شدید روابط تجاری بین دو کشور منجر شود. به‌کارگیری محدودیت‌های سرمایه‌گذاری دو جانبه می‌تواند دو طرف را به سوی یافتن شرکای جایگزین برای سرمایه‌گذاری و همکاری سوق دهد. دکترین نخست، ایالات متحده می‌تواند به تمرکز آمریکا بر بازارهای داخلی منجر شود؛ درحالی‌که چین ممکن است به شدت به دنبال سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی باشد و سرمایه‌گذاری و کمک‌های توسعه‌ای خود را به کشورهای در حال توسعه افزایش دهد (دهشیری و همکاران، ۲۰۱۸ م: ۲۶۳).

به نظر می‌رسد سناریوی تنش نظامی به‌عنوان محتمل‌ترین سناریو در آینده روابط چین و آمریکا باشد. این امر به این دلیل است که قدرت چین در حال رشد شتابان است و طبیعی است که چین حوزه نفوذ خود را دریای چین جنوبی و تایوان می‌خواهد تثبیت کند و این مسئله برای آمریکا خوشایند نخواهد بود. به همین دلیل رویارویی نظامی این دو قدرت بزرگ در آینده می‌تواند به‌عنوان یک احتمال مطرح باشد.

نتیجه‌گیری

امروزه رفتار، اقدامات، سیاست‌گذاری و نیز تصمیم‌گیری بیشتر دولت‌ها در حوزه سیاست خارجی و اعمال آن در نظام بین‌الملل با دیدی عمل‌گرایانه صورت می‌پذیرد و کشورها در هر سطح که باشند، ظهور قدرت رقیب را بر نمی‌تابند؛ زیرا از منظر نواقح‌گرایی و آن هم رئالیسم تهاجمی افزایش قدرت یک یا چند کشور یا وارد شدن قدرتی در حال ظهور در جمع بازیگران سلطه‌جوی نظام بین‌الملل، به کاهش قدرت و امنیت دیگر بازیگران نظام جهانی منجر می‌شود و هر کشوری چنین امری را تهدیدکننده منافع حیاتی و ملی خود قلمداد می‌کند. آمریکا نیز با سابقه بیش از چند دهه ابرقدرتی و رهبری نظام بین‌الملل از قاعده یادشده مستثنا نیست. این کشور از سال ۱۹۹۱ تاکنون با هر کشوری که در

عرصه منطقه‌ای و جهانی منافعش را به خطر انداخته و قدرت را به چالش کشیده از طرق مختلف مقابله کرده است. واکنش این کشور در سال‌های اخیر در قبال افزایش قدرت چین در نظام بین‌الملل گویای همین امر است.

هرچند ایالات متحده همواره تلاش کرده است امنیت نظام سرمایه‌داری و شرایط تأمین کالا و امکانات عمومی یک نظام تجارت آزاد را مهیا کند، اما باتوجه به وقوع بحران‌های پیاپی در اقتصاد جهانی و باتوجه به قدرت‌یابی چین در نظام بین‌الملل، هژمونی ایالات متحده در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی در حال به چالش کشیده شدن از جانب چین است. به همین دلیل ایالات متحده می‌کوشد تا راهبردهایی را برای مهار چین در عرصه جهانی در پیش گیرد و اجازه ندهد که هژمونی آمریکا توسط چین به چالش کشیده شود. آمریکا با راهبردهای مختلف از قبیل ایجاد مانع بر سر راه چین، ایجاد پایگاه و افزایش حضور نظامی خود در شرق آسیا، ناامن‌سازی غرب چین از طریق تشدید تمایلات جدایی‌طلبانه، ایجاد ائتلاف با کشورهای پیرامونی چین و همراه کردن سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی با خود در مقابل چین استفاده خواهد کرد تا چین را مهار کند و هژمونی خود را بر جهان تداوم بخشد.



۱. امیدی، علی و معصومه رشیدی. «جایجایی قدرت‌های بزرگ تا سال ۲۰۲۵ و پیامدهای سیاسی-امنیتی آن برای ایران». فصلنامه مطالعات راهبردی جهانی شدن. شماره ۶ (۱۵) زان، بری. (۱۳۸۹).
۲. عبدالمجید حیدری. ایران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. بهبودی نژاد، قدرت‌الله (۱۴۰۰). «منطقه‌گرایی و همکاری منطقه‌ای در آسیای مرکزی». فصلنامه روابط خارجی، شماره ۱۳.
۴. پل سالم در شان کلارک و سابرینا هوک. (۱۳۹۳). آمریکا و قدرت‌های بالنده در خاورمیانه. ایران: نشر نی.
۵. تقی‌زاده، محمد. (۱۴۰۰). «چین در افغانستان چه می‌کند؟» خبرگزاری صدا و سیما.
۶. جعفری، مهدی؛ بنایی، روح‌الله و سعید نظری سبزواری. «پیامدهای خروج آمریکا از افغانستان برای چین و هند». مدیریت راهبردی و آینده‌پژوهی، شماره ۵.
۷. جمشید، سعید و دیگران. «سیاست خارجی و امنیتی دونالد ترامپ در منطقه‌ای هندو پاسیفیک و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلام ایران». نشریه افاق، شماره ۱۳.
۸. چکینی‌زاده، غلام‌علی. (۱۳۸۶). «قدرت‌یابی چین، رویکرد نظری به تغییر در سیاست بین‌الملل». فصلنامه پژوهشی حقوق و سیاست، شماره ۹.
۹. حق‌پناه، جعفر و محمد رحیمی. (۱۳۹۰). ژئوپلیتیک افغانستان و تحولات منطقه‌ای غرب آسیا. ایران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. حیدری، جهان. (۱۳۸۹). «مسئله تایوان: عرصه‌های مورد منازعه چین و آمریکا و اهرم‌های نظامی و امنیتی چین در راستای الحاق». فصلنامه سیاست خارجی، شماره ۹۵.
۱۱. خضری، رویا. (۱۳۹۰). «استراتژی آمریکا و چین در منطقه آسیا پاسیفیک: همکاری و تعارض». فصلنامه سیاست خارجی، شماره ۲۵.
۱۲. درج، حمید و محمدعلی بصیری. (۱۴۰۰). «تأثیر رقابت منطقه‌ای آمریکا و چین بر معادلات و نظم منطقه‌ای در شرق آسیا». پژوهش‌های جغرافیای انسانی، شماره ۵۳.
۱۳. دهشیار، حسین (۱۳۸۵). «آمریکا و دگرگونی در استراتژی کلان». پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۸.
۱۴. دهشیری، محمدرضا؛ جوزانی کهن، شاپان و شاهین جوزانی کهن. (۱۳۹۷). «اختلافات میان چین و ایالات متحده در منطقه آسیای شرقی ۲۰۰۹-۲۰۱۷». فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۷ (۲۶).
۱۵. رهنورد، محمد یوسف (۲۰۱۸). نقش افغانستان در مسیر پروژه یک کمربند و یک جاده، بی تا، بی جا.
۱۶. سلیمانی پورلک، فاطمه. (۱۴۰۰). «خروج آمریکا از افغانستان؛ بازتاب استراتژی باز موازنه». رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی. ۱۳.
۱۷. مازار، مایکل؛ تیموتی، هیث و استرید استوکوالس. «چین و نظم بین‌المللی». ترجمه محسن محمودی و جواد عرب یارمحمدی. مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری ایران. ۱۹ حمل ۱۳۹۸.



۱۸. میرشایمر، جان. (۱۳۸۸). تراژدی سیاست قدرت‌های بزرگ. ترجمه غلام‌علی چکینی‌زاده. ایران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی

19. Zhao Huacheng (2021), china and Afghanistan: china,s interests, stances, and perspectives, center for strategic and international studies, march 2021. At: <https://csis-prod.s3.amazonaws.com>.
20. Sehoen Douglas E, Kaylan, Melik(2015), return of winter: Russia, china and the new cold war against America, Encounter book.
21. Stephan, Thomas(2014) china- Russia relations in central Asia: energy policy, Beijing's new assertive and 21st century geopolitics, VS Verlag fur
22. Zhao Huasheng (2012), China and Afghanistan: China's Interests, Stances, and
23. Perspectives, Center for Strategic and International Studies, March 2012.





سال اول، شماره سوم، خزان ۱۴۰۳



بایسته‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در اندیشه سیاسی اسلام

سید عبدالقیوم سجادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳-۷-۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳-۹-۵

چکیده

انسان، براساس فطرت یا نیاز خود، محتاج زندگی جمعی است. زندگی اجتماعی انسان، از آغاز تا کنون، شاهد منازعات دوام‌داری برای قدرت، ثروت و شهرت بوده است. تأمین اهداف اساسی زندگی، تضمین حقوق انسانی و تعقیب جامعه مطلوب و عادلانه از مسائل مهم زندگی اجتماعی هستند. دستیابی به اهداف مذکور، تنها در پرتوی نظم و امنیت اجتماعی میسر می‌شود؛ از این رو، تأسیس زندگی مسالمت‌آمیز و به دور از منازعه و کشمکش، مسئله اصلی و مهمی در سیاست و حکومت است. الگوی زندگی مسالمت‌آمیز در اندیشه سیاسی اسلام برای پاسخ به همین مسئله اساسی و ضروری مطرح شده است. پرسش از بایسته‌های زندگی مسالمت‌آمیز در جوامعی که تنوع قومی، زبانی و مذهبی دارند، از مسائل مهم و اساسی است. با توجه به تنوع قومی، مذهبی و زبانی جامعه افغانستان و باور جمعی مردم این کشور نسبت به تعالیم و آموزه‌های اسلامی، تبیین بایسته‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از مسائل مهم کشور ما است (مسئله تحقیق). با استناد به منابع اسلامی و استخراج دیدگاه فقها و مفسران مسلمان (روش استنباطی) می‌توان این پرسش اساسی و مهم را توصیف و تبیین کرد. تأمین عدالت اجتماعی، حاکمیت قانون، آزادی‌های قانونی و مشارکت عمومی از مهم‌ترین بایسته‌های زندگی مسالمت‌آمیز و هم‌زیستی اجتماعی هستند (یافته‌های تحقیق).

واژگان کلیدی: زندگی مسالمت‌آمیز، اصول مشترک، عدالت، آزادی، حاکمیت قانون، مشارکت سیاسی.

۱. دکترای روابط بین‌الملل و عضو کدر علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص)

۱. طرح بحث

دیدگاه‌های مختلفی درباره تبیین ماهیت زندگی اجتماعی انسان مطرح هستند؛ مدنی‌الطبع بودن، تأمین نیازها و غریزه سلطه‌جویی انسان سه دیدگاه نسبتاً رایج هستند. با قطع نظر از عوامل زیست اجتماعی، در ضرورت زندگی جمعی - چه به‌عنوان خواست فطری، غریزی یا احساس نیاز - اتفاق نظر وجود دارد. تعارض و منازعه‌آمیز بودن زندگی اجتماعی انسان نیز واقعیتی انکارناپذیر است که برخی آن را ناشی از ذات انسان و عده‌ای دیگر معلول غریزه قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی می‌دانند. تعارض و کشمکش از لوازم و ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی است؛ به‌گونه‌ای که برخی نظریه‌ها، مانند داروین‌سبب اجتماعی، منازعه اجتماعی را از خصلت‌های ذاتی و اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی می‌دانند و آن را دائمی، اجتناب‌ناپذیر و انکارناپذیر می‌دانند. برخی دیدگاه‌ها منازعه اجتماعی را معلول خصلت شرور و سرشت غیراخلاقی او می‌دانند؛ درحالی‌که دیدگاه دیگر، منازعه را امر ثانوی و ناشی از علل و عوامل اجتماعی می‌دانند.

همکاری و منازعه در اندیشه اسلامی به‌گونه‌ای هم‌زمان به زندگی اجتماعی انسان معنی می‌بخشند. در این تلقی، فطرت و ذات انسان، به‌عنوان موجودی کریم و خلیفه خداوند، تمایل به خوبی‌ها و ارزش‌های انسانی - از جمله هم‌زیستی، صلح و همکاری - دارد؛ اما در کنار خواست‌های فطری، خواهش‌های غریزی انسان - مانند غریزه قدرت‌طلبی، برتری و سلطه‌جویی - وی را به‌سوی کشمکش، منازعه و تعارض سوق می‌دهد. با توجه به اجتناب‌ناپذیر بودن منازعه اجتماعی - چه به‌عنوان امری ذاتی یا عرضی - مدیریت تعارضات، کشمکش و تضمین زندگی مسالمت‌آمیز مبتنی بر امنیت، صلح و همکاری از مسائل مهم علوم سیاسی و مدیریت جامعه انسانی است. این مسئله از چنان اهمیتی در مباحث علوم سیاسی برخوردار است که برخی از اندیشمندان علم سیاست را به علم مدیریت منازعات اجتماعی تعریف کرده‌اند (دوورژه، ۱۳۸۶). اگرچه همه مباحث و مسائل علم سیاست را مدیریت منازعات اجتماعی تشکیل نمی‌دهد؛ اما یکی از مهم‌ترین مسائل این دانش محسوب می‌شود.

در اندیشه اسلامی نیز مدیریت منازعات اجتماعی و تأسیس جامعه مطلوب، همراه با زندگی پاکیزه (حیات طیبه) یا حیات معقول، از مسائل مهم و اساسی محسوب می‌شود. بدون تردید، حیات طیبه قرآنی - یا آنچه برخی اندیشمندان از آن تحت‌عنوان حیات معقول یاد کرده‌اند - حیات برخوردار از صلح، امنیت، هم‌زیستی و برادری است؛ بنابراین،



مسئله اساسی این است که با توجه به هم‌زاد بودن منازعه و تعارض با زندگی اجتماعی، چگونه می‌توان منازعات را مدیریت کرد و به زندگی مسالمت‌آمیز دست یافت. در این نوشتار تلاش می‌شود با استفاده از روش استنتاجی و استناد به منابع اسلامی و دیدگاه اندیشمندان مسلمان، پاسخی درخور و مناسب برای پرسش فوق ارائه شود.

۲. مفهوم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

این مفهوم قرابتی جدی با مفاهیمی مانند صلح پایدار و امنیت اجتماعی دارد و گاهی مترادف با این مفاهیم به کار می‌رود. نبود منازعه و کشمکش اجتماعی در بُعد سلبی، رویه دیگر این مفهوم را شکل می‌دهد. در واقع، صلح، امنیت و نبود منازعه اجتماعی از نتایج و لوازم تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هستند. نبود جنگ و منازعه آشکار در جامعه هیچ‌گاه به معنای صلح پایدار و زندگی مسالمت‌آمیز نیستند؛ همان‌طور که نبود جنگ نیز به معنای صلح نیست. صلح مثبت و پایدار ناظر به شرایط مناسب و مساعد برای زندگی اجتماعی‌ای است که افراد جامعه در کنار یکدیگر احساس آرامش، مصونیت و برخورداری از عدالت و حقوق اجتماعی برابر در چهارچوب قانون داشته باشند. با وجود تبعیض، ظلم و فقدان عدالت اجتماعی و برابری حقوقی - حتی در حالت نبود جنگ و منازعه - نمی‌توان از صلح پایدار و مثبت سخن گفت؛ همان‌طور که نمی‌توان از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نیز صحبت کرد. وجود تبعیض و بی‌عدالتی، عدم مصونیت قانونی و نابرابری حقوقی از زمینه‌های منازعه و کشمکش اجتماعی هستند؛ حتی اگر این منازعه در عمل ظهور و بروز عینی نداشته باشد.

مفهوم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در مقایسه با متضاد آن (زیست غیرمسالمت‌آمیز یا منازعه اجتماعی) قابل توصیف و تعریف است. اگرچه این مفهوم بیشتر از مباحث روابط بین‌الملل در دوره نظام دوقطبی و جنگ سرد وارد ادبیات سیاسی شد، اما این بحث در ادبیات علوم سیاسی بیشتر تحت‌عنوان نظم اجتماعی، جامعه‌پذیری سیاسی، مشروعیت سیاسی و مقبولیت مردمی بررسی شده است. مفهوم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در مناسبات بین‌المللی به «نحوه مناسبات بین ممالکی که دولت‌هایی با نظام اجتماعی و سیاسی مختلف دارند»، اطلاق می‌شود. رعایت اصول و قواعد پذیرفته‌شده بین‌المللی - مانند حق حاکمیت، برابری حقوقی، مصونیت سیاسی، احترام به تمامیت ارضی کشورها، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها، احترام به حق کلیه ملت‌ها در انتخاب آزاد نظام اجتماعی خویش و فیصله مسائل بین‌المللی از طریق مذاکره - از ویژگی‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز عنوان شده است (بخشی، ۱۳۷۴: ۲۴۶). در مباحث سیاست داخلی،





هم‌زیستی مسالمت‌آمیز عبارت است از به رسمیت شناختن اقلیت‌های دینی و قومی سرزمین، احترام به حقوق آن‌ها و آزادی انجام فعالیت‌های دینی و مذهبی؛ بنابراین، پذیرش اصل تنوع و احترام به باورهای سیاسی و عقاید مذهبی متفاوت، عدالت، آزادی، حاکمیت قانون و مشارکت عمومی از نشانه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هستند و تأمین آن از عوامل تضمین‌کننده هم‌زیستی مسالمت‌آمیز محسوب می‌شود.

طبق آنچه بیان شد، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ناظر به زندگی جمعی بدون منازعه و کشمکش است. این مفهوم، مبتنی بر این مفروض اساسی است که انسان‌ها با علایق، سلیق، دیدگاه‌ها، عقاید و مذاهب مختلفی در اجتماع زندگی می‌کنند؛ بنابراین، تنوع، تفاوت و اختلاف‌نظر وجود دارد. تلقی و برداشت افراد از تنوعات اجتماعی، تفاوت‌های قومی و مذهبی و نحوه برخورد با آن ارتباطی عمیق با شیوه زندگی اجتماعی آنان دارد. پذیرش تنوع، احترام به آن و برخورد برابر و عادلانه با تفاوت‌ها و کتله‌های مختلف قومی و مذهبی از پیش‌شرط‌های مهم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و صلح پایدار هستند؛ از سوی دیگر، سیاست یکسان‌سازی قومی و مذهبی و تحمیل هنجارهای فرهنگی خاص بر عموم جامعه زمینه‌های همگرایی را نابود و بستر جنگ و منازعه اجتماعی را ایجاد می‌کند؛ زیرا «تلاش برای ایجاد جماعت همگن، که بخواهند با کنترل‌های شدید سیاسی و حذف اقلیت‌هایی که منحرف نامیده می‌شوند از یکپارچگی خود حراست کنند، همواره به جنگ‌های خونین انجامیده است» (تورن، ۱۳۹۸: ۲۵۰). بحث هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به روش‌ها و اشکال مدیریت این تنوع فکری، مذهبی و اعتقادی اشاره دارد. چگونه می‌توان، علی‌رغم تنوع و تفاوت، بدون منازعه و درگیری در کنار هم زندگی کرد؟ مدیریت تفاوت‌ها تنها زمانی ممکن و مقدر است که اولاً اصول عام مشترک، به‌عنوان حلقه وصل این تنوع‌ها، در زندگی اجتماعی وجود داشته باشد؛ در قدم بعدی، باور و اراده لازم برای تأمین و تأسیس زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز وجود داشته باشد. در نتیجه، مشترکات - به‌عنوان مبانی و باورها - راهکار عملی این مسئله هستند.

۳. مبانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

منظور از مبانی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، مجموعه‌ای از گزاره‌ها، باورها و اموری است که وجه مشترک تنوعات اجتماعی هستند. اصول اعتقادی مشترک، احترام به دیدگاه‌های مختلف در فروع فقهی و الگوی زندگی اجتماعی معقول و مطلوب با عنایت به آیات قرآنی از مهم‌ترین مبانی الگوی زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی است که در ادامه به بحث گذاشته می‌شوند.

۳-۱. اشتراک در اصول

وجود اصولی عام و مشترک میان انسان‌ها و جوامع از پایه‌های اساسی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز محسوب می‌شود. اصول مشترک و عام، محور اتصال قومیت‌ها، افکار و دیدگاه‌های مختلف مذهبی است. «بدون پذیرش اصل عام‌گرا، که براساس آن افراد و گروه‌های متفاوت اجتماعی و فرهنگی بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند، تشکیل جامعه چندفرهنگی متفی خواهد بود» (تورن، ۱۳۹۸: ۲۵۵). این اصل عام در اندیشه اسلامی، اندیشه توحیدی است که میان همه انسان‌ها و پیروان همه ادیان آسمانی مشترک است. قرآن کریم، همه انسان‌ها را - فارغ از دین، مذهب، قومیت و نژاد- به این اصل عام فرا می‌خواند؛ «بگوای پیامبر، بیایید به سوی سخن واحد و مشترک که ما را فقط به بندگی خداوند یکتا فرا می‌خواند و از بندگی غیر خدا باز می‌دارد» (آل عمران/۶۴). اصل درون‌دینی عامی، که محور مشترک همه مذاهب اسلامی است، در کنار این اصل عمومی و فرادینی تحت‌عنوان مفهوم «امت» بیان شده است. مفهوم امت، همه مسلمانان را فارغ از تفاوت‌های مذهبی و قومی، به‌عنوان اعضای پیکره واحد امت اسلامی معرفی می‌کند (انبیاء/۱۱۲). مفهوم امت نیز براساس اعتقاد و باور دینی مشترک، هویت می‌یابد. سه رکن اساسی امت واحده اسلامی را اعتقاد توحیدی، ایمان به رسالت نبی خاتم و روز واپسین تشکیل می‌دهند. چگونه می‌توان پذیرفت که فرق و مذاهب این دین آسمانی - که در همه اصول اعتقادی، اشتراک دارند و انسان‌های دیگر و حتی پیروان ادیان دیگر را بر محور تفکر و اندیشه توحیدی به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فرا می‌خوانند- از هم‌زیستی و زندگی جمعی و برادری که دستور الهی است، محروم باشند؟ بازگشت به اصول اعتقادی اسلام و التزام به دستورات خداوند نشان می‌دهد هم‌زیستی اجتماعی در جامعه اسلامی و تعامل مثبت و مبتنی بر تعاون و همکاری میان امت اسلامی است و صرفاً ضرورتی مهم برای تأسیس زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز نیست؛ بلکه مسئولیت و تکلیفی شرعی است که همه امت اسلامی باید بدان متعهد و ملتزم باشند.

عقاید اسلامی از اصول مشترک اکثریت قریب به اتفاق ملت مسلمان افغانستان هستند. براساس عقاید اسلامی - همچنان که به تنوعات مذهبی به‌عنوان اختلافات فقهی و نظری در عرصه استنباط و فهم فروع اسلامی احترام گذاشته می‌شود- حقوق اقلیت‌های دینی و شهروندان غیرمسلمان نیز از حرمت و احترام برخوردار هستند. التزام همه امت اسلامی به تعالیم و حیانی اسلام و معتقدات دینی از اصول مشترک و خدشه‌ناپذیر امت اسلامی

است. ایمان به خدا، رسول و روز رستاخیز به باور بیشتر فقهای اسلامی از اصول اعتقادی اسلام هستند. در حدیثی از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمود: «اسلام بر پنج اصل اساسی استوار است؛ شهادت به توحید و یگانگی خداوند و نبوت پیامبر، گزاردن نماز، پرداخت زکات، گزاردن حج و انجام روزه ماه رمضان» (بخاری، ۱/۱۹۸۱: ۸). شبیه این مضمون درباره بنای اسلام از امام صادق (ع) نیز نقل شده است (کلینی، کتاب الایمان؛ صحیح بخاری و صحیح مسلم). امام ابوحنیفه نیز اسلام را به ایمان به خدا و روز جزا، رسالت نبی خاتم، اقامه نماز، ادای زکات و حج خانه خدا تعریف می‌کند (نعمان بن ثابت، بی تا: ۱۴). در مجموع، با قطع نظر از تفسیرهای متفاوت درباره عقاید اسلامی، اصول اعتقادی از مشترکات خدشه‌ناپذیر تمامی فرق اسلامی هستند. اعتقاد و شهادت به وحدانیت خداوند، ایمان به روز واپسین (معاد) و اعتقاد به رسالت حضرت محمد (ص) از اصول مشترک اعتقادی امت اسلامی هستند. به باور بیشتر فقهای اسلامی افرادی که کلمه شهادتین را می‌خوانند و به توحید، نبوت و معاد ایمان و اعتقاد دارند، در زمره مسلمانان قرار می‌گیرند. اعتقاد به اصول اساسی اسلام آثار و پیامدهای اجتماعی مهمی دارد؛ از جمله حرمت داشتن مال، جان، عرض و آبروی مسلمان که هیچ‌کس حق تعرض به آنان ندارد. التزام به اصل حاکمیت الهی و رسالت نبوی بدین معنی است که مناسبات اجتماعی افراد در جامعه اسلامی براساس قوانین اسلامی تنظیم می‌شوند. در امور عرفی و جدید، مسلمانان می‌توانند با استفاده از کارشناسان خبره و عالمان دینی با رعایت اصول و معتقدات اسلامی به وضع قانون بپردازند. همان‌طور که قانون الهی عادلانه و تضمین‌کننده عدالت اجتماعی است، قانون موضوعه نیز باید مطابق عدالت باشد و منجر به تطبیق آن شود. تبیین اصول اعتقادی مشترک میان مذاهب اسلامی با استناد به دو میراث عظیم پیامبر رحمت (ص) گامی مهم در راستای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جامعه اسلامی است.

براساس اتفاق علمای دینی، کلیه افرادی که اعتقاد به اصول اسلامی داشته باشد، مسلمان هستند و جان، مال و عرض آنان از حرمت و احترام برخوردار خواهند بود؛ بر همین مبنا مهم‌ترین مسئولیت دولت و امت در اندیشه اسلامی، تأمین مصالح پنج‌گانه است. دولت اسلامی برای حفظ جان، مال، عقل، نسل و آبروی مسلمانان مکلفیت دارد. تأمین این مصالح، که مهم‌ترین وظیفه و مسئولیت دولت اسلامی است، به ایجاد جامعه‌ای دور از منازعه و تضمین زندگی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز می‌انجامد. امام محمد غزالی تأمین مصالح پنج‌گانه را از مقاصد اصلی شریعت اسلامی عنوان کرد (امام محمد غزالی،



۱۳۹۰/۱: ۱۴۰؛ به گفته وی احکام و گزاره‌های شریعت اسلامی به منظور تأمین مصلحت حفظ جان، دین، عقل، مال و نسل وضع شده است. از فقهای شیعه نیز شمس‌الدین محمد ابن جمال‌الدین مکی عاملی - معروف به شهید اول - در کتاب القواعد و الفوائد - به تأسی از امام غزالی - مصالح خمس را از مهم‌ترین اهداف فقه اسلامی عنوان می‌کند (عاملی، ۱۴۰۰). در نتیجه، درباره اهداف و مقاصد شریعت و فقه اسلامی هیچ‌گونه تفاوت نظری میان علمای اسلام و فقهای مسلمان وجود ندارد. فقهای جعفری و حنفی، هر دو با استناد به فلسفه رسالت نبی گرامی اسلام (ص)، مقاصد و اهداف شریعت و فقه اسلامی را تأمین مصالح پنج‌گانه مذکور و در راستای تأمین سعادت اخروی و عزت دنیوی انسان تفسیر می‌کنند.

۲-۳. اجتهاد در فروع

اجتهاد در فروع از دیگر مشترکات امت اسلامی است. اجتهاد، روش فهم و استنباط مسائل فرعی با استناد به اصول و قواعد اسلامی است. دیدگاه‌های فقهی فقهای مسلمان، بر اساس اصل اجتهاد، امر قطعی نیستند؛ بلکه همواره با احتمال خطا و صواب همراه هستند. حدیث معروفی میان همه مذاهب اسلامی وجود دارد که چنین است: «اجتهاد در استنباط احکام الهی اگر به صواب فتوا داد، دو اجر دارد و در صورتی که خطا کند نیز یک اجر را خواهد برد» (بخاری، ج ۸: ۱۵۷؛ حسن ابن زین‌الدین، ۱۳۷۶: ۲۳۶). طبق این حدیث، اصل خطاپذیری در اجتهاد - مانند اصل اجتهاد - از مفروضات مسلم و تردیدناپذیر در اندیشه اسلامی است. بر اساس اصل خطاپذیری در اجتهاد، فقیه و عالم دینی حق دارد برای اثبات ادعای خود استدلال کند و طبعاً دیدگاه فقهی وی برای پیروانش منجر تکلیف الهی و برای اعمال و رفتار مسلمان، معذر و حجت شرعی خواهد بود. تعهد و پایبندی به تعالیم و آموزه‌های دینی، التزام به نظریات رهبران مذاهب اسلامی و احترام به دیدگاه‌های متفاوت فقهای مسلمان از وجایب و مکلفیت‌های انسان مسلمان در جامعه اسلامی است. بر اساس تعالیم دینی و عنایت به نظریات رهبران مذاهب اسلامی و الگوی تعامل عملی امام جعفر صادق (ع) و امام ابوحنیفه، این نکته به وضوح آشکار می‌شود که هیچ‌گاه اختلاف نظر فقهی در فروع - با وجود اشتراک در اصول - نمی‌تواند مجوز نفی و طرد پیروان مذاهب دیگر یا تفسیق و تکفیر ایشان شود. امام ابوحنیفه معتقد است که اجتهاد، تلاش فقیه برای کشف احکام شرعی و دستورات الهی است و هیچ فتوای مذهبی، نهایی و قطعی نیست. امام ابوحنیفه می‌فرماید: «این سخن ما رأی است و بهترین سخنی است که بر آن دست یافته‌ایم؛





پس هر که بهتر از سخن ما آورد، او از ما به صواب نزدیک تر است» (بغدادی، ۱۳۴۹: ۳۵۲). آنچه من گفتم نظر فقهی من است و دیگران می توانند اجتهاد کنند و نظر بهتری را کشف و ارائه کنند؛ این بیان به خوبی نشان می دهد که براساس اندیشه اسلامی و به باور امام اعظم، اختلاف در استنباط فروع شرعی، امری مفروض و خدشه ناپذیر است و احترام گذاشتن به نظریات فقهی دیدگاه های مخالف از دستورات اسلامی است. این سخن در آیات قرآنی ریشه دارد؛ جایی که می فرماید: «بشارت برای کسانی است که دیدگاه های مختلف را می شنوند و بهترین دیدگاه را انتخاب می کنند» (زمر/۱۸). طبق دستور قرآن، هیچ فقهی برای باطل خواندن نظریات فقهی مذاهب دیگر و سایر فقهای اسلامی فتوا نداده؛ بلکه بر حرمت آن فتوا داده اند. به باور امام ابوحنیفه، اختلاف نظر در فهم مسائل دینی - به خصوص تفاوت های مذهبی - به هیچ وجه نمی تواند مجوزی برای حکم به کفر کردن دیگران باشد. وی به صراحت اعلام کرد که تکفیر اهل قبله جایز نیست؛ «لا نکفر أحدا من أهل القبلة» (ابی حنیفه، ۱۴۱۹ ه. ق: ۴۷؛ الخميس، بی تا: ۱۷۰)؛ با شهادتین، فرد را مسلمان محسوب می کرد و به راحتی کسی را از دایره دین بیرون نمی دانست. وی، برخلاف دیدگاه خوارج، تعریفی از ایمان ارائه می دهد که در نقطه مقابل دیدگاه آنان است. او تنها اقرار زبانی و تصدیق قلبی را مصداق ایمان می داند و عمل ظاهری را در حقیقت ایمان داخل نمی داند (بغدادی التمیمی، ۱۹۷۷ م: ۱۹۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ه. ق: ۲۷۱). او معتقد است رابطه ای ذاتی بین عمل و ایمان وجود ندارد؛ از این روی، افراد گناهکار و مرتکب گناه کبیره را خارج از دایره اسلام نمی داند و می گوید: «ما مسلمانی را به دلیل گناه - ولو کبیره باشد - تا زمانی که آن را حلال نداند و اسم ایمان را از او زائل نکند، تکفیر نمی کنیم» (الخمیس، ۱۹۹۹ م: ۴۳).^۱ از عملکرد امام ابوحنیفه در برابر تکفیرهای آن زمان (خوارج) و دیدگاه وی درباره ایمان به خوبی، نتیجه می شود که او تکفیر مسلمان را جایز نمی دانست و این عمل در نگاه وی بسیار خطرناک است، به گونه ای که دین و دنیای کسی که چنین رویکردی نسبت به فرقه های دیگر اسلامی داشته باشد، تباه خواهد شد (الأذرعی الصالحی، ۱۴۱۷ ق: ۴۳۲).

۱. و لا نکفر مسلما بذنب من الذنوب وإن کانت کبیره إذا لم يستحلها ولا نزیل عنه اسم الإیمان ونسمیه مؤمنا حقیقه ویجوز ان یکون مؤمنا فاسقا غیر کافر (أبو حنیفه، النعمان بن ثابت، الشرح المیسر علی الفقہین الأبیسط والاکبر المنسوبین لأبی حنیفه، مکتبه الفرقان - عجمان، تحقیق: د. محمد ابن عبدالرحمن الخمیس، الطبعة الأولى، ۱۹۹۹ م، ص: ۴۳).

۳-۳. الگوی رفتاری در قرآن

قرآن کریم، پیامبر گرامی اسلام (ص) را الگویی زیبا و اسوه‌ای حسنه و ماندگار معرفی می‌کند. الگوی عملی پیامبر (ص)، که در واقع ترجمه بایدهای رفتاری قرآن و وحی الهی است، در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی برای زندگی عزتمندانه دنیوی و سعادت اخروی انسان مؤثر و راهگشا است. سیره سیاسی و اجتماعی ایشان برای تأسیس جامعه مطلوب و عادلانه و زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی در جامعه اسلامی از اهمیتی جدی برخوردار است. وی نه تنها با مؤمنان و مسلمانان، مهربان بود بلکه با اقلیت‌های دینی غیرمسلمان نیز مناسبات نیکو داشت و از طریق تعامل مثبت و سازنده زمینه زندگی مسالمت‌آمیز را برای امت اسلامی فراهم ساخت. التزام به آموزه‌ها و تعالیم قرآنی، مهم‌ترین روش هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است. قرآن کریم، مسلمانان و مؤمنان را، فارغ از تفاوت‌های مذهبی و قومی، برادران دینی می‌خواند و می‌فرماید: «همانا مؤمنان، برادران یکدیگر هستند»^۱ (حجرات/۱۰). یکی از مهم‌ترین عوامل منازعه اجتماعی، که همانا برتری خونی و نژادی است، در اندیشه اسلامی، ملغی و غیردینی خوانده می‌شود و تنها معیار برتری انسان‌ها تقوا، پاکی، انسانیت و خداگرایی است.^۲ قرآن کریم در رفتار اجتماعی و سیاسی نیز اعضای امت اسلامی را به روابطی همراه با رحمت و رأفت اسلامی (رحماء بینهم)^۳ سفارش کرده و رابطه اجتماعی میان مسلمانان را بر مبنای اصل تعاون و همکاری (و تعاونوا علی البر و التقوی)^۴ تعریف می‌کند. آموزه مهم امر به معروف و نهی از منکر اشاره صریح به مسئولیت‌پذیری امت اسلامی در قبال یکدیگر دارد و آنان را مکلف می‌سازد- ضمن سفارش و توصیه یکدیگر به کارهای نیک و منع از کارهای ناشایست-^۵ برای ترویج امور نیک و پسندیده- مانند تعامل، تسالم، ثبات، امنیت، زندگی جمعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز- در پرتوی گسترش ارزش‌های اسلامی در جامعه تلاش کنند و با امور ناپسند و منکر- مانند تبعیض، ستم، ناروایی، برتری‌جویی، قوم‌گرایی و باورها و رفتارهای مغایر با ارزش‌های اسلامی- مبارزه کنند.

۱. انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم (زمر/۱۰).

۲. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خبیر (حجرات/۱۳).

۳. محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار و رحماء بینهم ... (فتح/۲۹).

۴. و تعاونوا علی البر و التقوی و لاتعاونوا علی الاثم و العداون (مائده/۲).

۵. کتتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر ... (آل عمران/۱۱۰).



آنچه زمینه‌ها و ریشه‌های منازعه اجتماعی را رقم می‌زند و باعث از بین بردن شرایط اجتماعی زندگی مسالمت‌آمیز در امت اسلامی می‌شود، بدون تردید از مصادیق آشکار مفهوم منکر در اندیشه دینی و از مظاهر ناپسند و نامیمون امور غیرارزشی است. تعصب قومی و مذهبی، تبعیض و بی‌عدالتی، ظلم و ستم و قانون‌شکنی از عوامل منازعه اجتماعی هستند که زندگی مسالمت‌آمیز جامعه اسلامی را تهدید می‌کنند و از بین می‌برند. همه امور مذکور از مصادیق روشن و آشکار منکر و مناقض با ارزش‌های دینی و الگوی قرآنی هستند. اگر مهم‌ترین مسئولیت حکومت اسلامی را برقراری عدالت اجتماعی و برابری بدانیم، وجود تبعیض و بی‌عدالتی - از مصادیق ظلم - اموری ناپسند و منکر هستند که همه امت اسلامی - به‌ویژه متولیان امور سیاسی جامعه - وظیفه دارند برای از بین بردن آن تلاش کنند.

برخی اندیشمندان مسلمان دو اصل عدالت و امانت را با استناد به آیات قرآن از اصول اساسی نظام سیاسی مطرح می‌کنند؛ استناد آنان به آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نساء است که تأکید بر رعایت عدالت و امانت دارند.^۱ به گفته ایشان، این دو آیه درباره حکومت نازل شده‌اند و دو اصل اساسی سیاست عادلانه را مطرح می‌کنند؛ یعنی حکم به عدل و وجوب ادای امانت به اهلش (ابن تیمیه، بی تا: ۶). به باور ابن تیمیه، منظور از ادای امانت دو چیز است؛ یکی ولایت که باید به اهلش سپرده شود^۲ و دیگری عدالت که باید حاکم از میان افراد عادل انتخاب شود و خود نیز به عدل رفتار کند. به گفته وی اگر از احق اعدل - به دلیل قربت، هم‌وطنی، هم‌مذهبی، هم‌جنس بودن، عرب یا عجم بودن، ترک یا رومی بودن، رشوه مالی، منفعت یا عداوت شخصی - به غیرش عدول شود، در واقع به خدا و رسول (ص) خیانت شده و داخل در آیه شریفه‌ای است که می‌فرماید: «ای اهل ایمان، به خاطر خیانت در امانت به خدا و رسولش خیانت نکنید» (ابن تیمیه، همان: ۱۰-۱۱). در نتیجه، با استناد به منابع دینی قرآن و سنت در اندیشه اسلامی، باورها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی‌ای که موجب ایجاد منازعه اجتماعی می‌شوند و زمینه زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه اسلامی را

۱. ان الله يامرکم ان تواد الامانات الی اهلها و اذا حکتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعمًا يعظکم به ان الله کان سمیعًا بصیرًا (نساء / ۵۸)؛

همچنین آیه ۵۹ سوره نساء: یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاویلا.

۲. وی در این باره احادیث متعددی نقل می‌کند که سپردن امور - به دلیل مناسبات شخصی، خانوادگی و قبیله‌ای - حرام و خیانت به خدا و رسول است (المستدرک، ج ۴: ۹۲-۹۳).



تهدید می‌کنند، از مصادیق آشکار منکر و امور غیرارزشی و غیردینی هستند. نگاه قومی به سیاست و حکومت، تبعیض، بی‌عدالتی و تحمیل فرهنگی و مذهبی از مهم‌ترین عوامل منازعه هستند که زندگی مسالمت‌آمیز جامعه اسلامی را تهدید می‌کنند. باور متعصبانه و اقدام تبعیض‌آمیز اموری غیرارزشی و مناقض با معتقدات اسلامی هستند. در واقع، اصول و مبانی فوق‌زمینه‌های فکری و عملی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی را ایجاد می‌کنند؛ اما تحقق عینی این مهم نیازمند اهتمام به آموزه‌های مهمی است که در اندیشه اسلامی دربارهٔ مناسبات اجتماعی مطرح شده‌اند که این آموزه‌ها در این نوشتار تحت‌عنوان بایسته‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بررسی می‌شوند.

۴. بایسته‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

زندگی اجتماعی هم‌زمان با وحدت و تنوع همراه است؛ وحدت در اصول عام و تنوع در باورها، فرهنگ‌ها، هنجارها و عقاید سیاسی و مذهبی. حفظ و احترام تفاوت‌ها گام مهمی برای رسیدن به درک مشترک از اصول عام و مورد قبول همگان است. با هم‌زیستی کردن در جامعه می‌تواند از طریق یکسان‌سازی فرهنگی و مذهبی تحقق یابد؛ اما سیاست یکسان‌سازی، به دلیل ماهیت اجباری و تحمیلی آن، ناپایدار و ناماندگار است؛ بنابراین، سیاست حفظ و احترام تنوع‌های اجتماعی و مدیریت آن‌ها برای تأسیس زندگی مسالمت‌آمیز و ثبات سیاسی و اجتماعی پایدار اهمیت جدی دارد. به گفتهٔ الن تورن، برخی در زندگی اجتماعی «با هم زندگی کردن» و برخی دیگر «حفظ تفاوت‌ها» را بر می‌گزینند (تورن، ۱۳۹۸: ۹۶). بدون تردید میان اقوام و مذاهب مختلف در یک کشور، از جمله افغانستان، تفاوت‌ها و مشترکاتی وجود دارد. آنان که باور و آرزوی‌شان با هم زندگی کردن است به کاستن تفاوت‌ها و افزودن شباهت‌ها می‌پردازند. تفاوت‌ها را باید به رسمیت شناخت و احترام گذاشت؛ اما مشترکات را باید تقویت کرد تا به درک مشترک از زندگی و زمانه دست یافت. همین که بتوانیم در طرح مشکلات خود به اشتراک برسیم، راه زیادی را پیموده‌ایم (تورن، ۱۳۹۸: ۹۷). برای رسیدن به درک مشترک از مشکلات و عوامل خشونت و بی‌ثباتی در جامعه اسلامی، نبود عدالت، قانون‌گرایی، آزادی افکار و عقاید و بی‌توجهی به نقش مردم اهمیت جدی دارد. مهم‌ترین گام برای ایجاد و تحکیم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جامعه اسلامی تبیین عقلانی و منطقی اندیشه اسلامی است.

ما در افغانستان بیش از هر کشور اسلامی دیگری تجربهٔ موفق همبستگی اسلامی و اخوت دینی را تجربه کرده‌ایم؛ همچنین، نتایج و پیامدهای تلخ و ویرانگر سیاست حذف



مذهبی، هویت‌زدایی قومی و انحصار سیاسی را نیز به‌خوبی چشیده‌ایم. تاریخ گذشته جامعه و مردم ما و تجربیات ارزشمند دیگر به‌خوبی و وضاحت نشان می‌دهند که تأمین زندگی مسالمت‌آمیز و جامعه برخوردار از صلح پایدار و عاری از جنگ و خشونت، با سیاست سرکوب و انکار، حذف و کتمان ممکن و مقدور نیست. در جامعه‌ای که زمینه‌ها و ریشه‌های نفرت، تعصب و تبعیض وجود داشته باشند، تأسیس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با امتناع روبرو خواهد شد. ثبات و صلح پایدار، ایجاد جامعه امن و عاری از جنگ و منازعه، قبل از هر امری نیازمند از بین بردن زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی جنگ و منازعه است. سال‌ها جنگ و منازعه در کشور ما، مردم را با فقر، آوارگی، پسمانی و وابستگی همراه ساخته است. بیش از یک‌سوم جمعیت کشور ما آواره کشورهای خارجی هستند. افغانستان هنوز هم از نظر اقتصادی جزء فقیرترین کشورهای جهان محسوب می‌شود؛ درحالی‌که ظرفیت اقتصادی و فرهنگی این کشور به‌مراتب غنی‌تر از بیشتر کشورهای جهان است. چرا ما همچنان گرفتار عقب‌ماندگی، فقر و وابستگی هستیم؟ پاسخ دقیق این پرسش مهم نیازمند مطالعه دقیق است؛ اما پاسخ اجمالی آن این است که مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی اقتصادی، فقر اجتماعی و وابستگی‌های سیاسی کشور ما جنگ و منازعه دوام‌دار، نبود روحیه و فرهنگ هم‌پذیری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در این کشور هستند. در نتیجه، باید برای از بین بردن نشانه‌های مهم عقب‌ماندگی کشور (فقر، بی‌سوادی و وابستگی) با استناد به آموزه‌های اسلامی و مراجعه به تجربیات جوامع بشری در پی راهکارهای عملی باشیم. توجه به بایستگی‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گام مهمی در راستای جامعه امن و همراه با تسالم و امنیت محسوب می‌شود؛ در این راستا تبیین و ترویج آموزه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام - مانند عدالت و قانون‌گرایی، برابری، آزادی افکار و عقاید مذهبی و مشارکت عمومی مردم - از اهمیت جدی برخوردار هستند.

۴-۱. عدالت

اهمیت جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی اسلام به‌گونه‌ای است که برخی نویسندگان، اسلام را مساوی و مترادف با عدالت معرفی کرده و می‌گویند: «عدل از مهم‌ترین اصول نظام سیاسی اسلام است؛ به‌گونه‌ای که به تعبیر برخی از نویسندگان، اسلام با عدل مترادف است. اگر شدت از ممیزات یهودیت و محبت از ممیزات مسیحیت است، عدل از ممیزات اسلام است و با توجه به اینکه اسلام دین خاتم و جامع همه فضائل است، عدل و عدالت در اسلام، مبنای همه این فضائل است» (انصاری اسماعیل، ۱۴۰۵ ه.ق: ۳۹). عرصه و

قلمروی عدالت در نظام سیاسی اسلام فراتر از دین و مذهب مطرح شده و همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد. اندیشه اسلامی، مسئله دین را همان مسئله عدالت می‌داند؛ زیرا دین بدون عدالت در مسائل و جهان‌بینی انسان‌ها معنایی ندارد. عدالت در دایره انسان مسلمان محصور نیست و مسلمان و کافر را هم‌زمان در بر می‌گیرد؛ زیرا روا نیست که مسلمان نسبت به کافر (با هر درجه‌ای از کفر) ستم کند. حاکم مسلمان نیز وظیفه دارد از کافر در برابر ستم مسلمان حمایت کند (فضل‌الله، ۱۳۹۲: ۲۰). تأمین عدالت و تضمین برابری حقوق انسان‌ها همواره زمینه تعاملات اجتماعی و سیاسی را در درون جامعه و در میان نهادهای اجتماعی مورد توجه و اهتمام قرار داده است. وجود تبعیض و نبود عدالت از زمینه‌های منازعه اجتماعی هستند و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جامعه را با تهدید روبرو می‌سازند. اعطای حق به صاحب حق، توسعه و انکشاف متوازن، توزیع عادلانه فرصت‌ها و امکانات ملی و برابری در برابر قانون از جلوه‌های مهم عدالت اجتماعی هستند.

۴-۲. حاکمیت قانون

قانون عبارت است از مجموعه مقررات الزام‌آور که توسط نهاد دارای صلاحیت، به‌منظور مدیریت زندگی انسان، وضع و تدوین شده است. این تعریف برای قانون از مفاهیم مدرنی است که در قرون اخیر وارد جهان اسلام شده است. حاکمیت قانون به‌جای حاکمیت اراده شاهانه از پیش شرط‌های مهم تأمین عدالت، آزادی و مردم‌سالاری است و همین امر ضرورت وجود قانون را تبیین می‌کند. در واقع، نیاز انسان به زندگی اجتماعی و قوام و دوام زندگی اجتماعی به وجود قانون جهت ایجاد شرایط مناسب زندگی، حل منازعات اجتماعی، جلوگیری از استبداد و خودکامگی و تأمین عدالت اجتماعی از مهم‌ترین دلایل اهمیت و ضرورت قانون در زندگی انسان است. در اندیشه اسلامی فقط خداوند، به‌عنوان عالم و دانای همه امور، نسبت به مصالح و مفاسد همه انسان‌ها و در همه شرایط آگاه است و راه‌های مؤثر رسیدن به سعادت اخروی و عزت دنیوی انسان را به‌خوبی تشخیص می‌دهد؛ بنابراین اگر قانون عادلانه، نیازمند قانون‌گذاری بی‌طرفانه است، هیچ قانون‌گذار بشری‌ای نمی‌تواند از بی‌طرفی کامل برخوردار باشد و جهت‌گیری و منافع خاص انسان قانون‌گذار، قانون بی‌طرفانه را از بی‌طرفی دور می‌کند و در راستای منافع افراد یا طبقه‌ای خاص قرار می‌دهد. خداوند سبحان که خالق و آفریننده انسان و هستی است، هیچ‌گونه منفعی در وضع قانون ندارد و با در نظر داشت مصالح جامعه انسانی و عدالت اجتماعی، قوانین مناسب و مورد نیاز جامعه را وضع کرده است و در مواردی که قانون خاصی وجود ندارد، برای عالمان دینی وظیفه داده است تا به این مهم رسیدگی کنند. این وظیفه





مهم را برخی از مفسران تحت عنوان مفهوم «اشتراک» بیان کرده‌اند. به باور محمد رشید رضا منظور از اشتراک، استنباط و اجتهاد یا در عرف زمانه همان تشریح و قانون‌گذاری است که منظور، وضع احکام و قوانینی است که برای اقامه عدل، حفظ نظام و تأمین امنیت، صیانت و پاسداری از بلاد اسلامی در برابر تهدیدات دشمن، تأمین مصالح و دفع مفسدات توسط حکومت صورت می‌گیرد. این قوانین و احکام با اختلاف زمان، مکان و تحول وضعیت مدنی و دنیوی امت دچار دگرگونی می‌شوند (رشید رضا، بی تا: ۳۶). در بیان اندیشمند دیگری، عرصه قانون‌گذاری در اسلام در حوزه فراغ قانونی انجام می‌گیرد. منظور از فراغ قانونی، حوزه‌ای است که فراغ از احکام، الزامی است. در این حوزه، حاکم اسلامی می‌تواند با توجه به اصول و مقاصد شریعت و با رعایت احکام و ارزش‌های ثابت اسلامی مطابق مصالح امت به وضع قوانین مناسب و مورد نیاز بپردازد. امت اسلامی نیز در این عرصه برای وضع قوانین مورد نیاز، آزادی عمل دارند (صدر، ۱۳۷۹: ۱۹). مفهوم کلیدی منطقه‌الفراغ مجال وسیعی را برای وضع قوانین مناسب و مورد نیاز حکومت اسلامی ایجاد می‌کند؛ از همین روی مورد تأکید برخی فقهای شیعه و سنی قرار گرفته است (شاطبی، ۱۴۳۱ ه. ق: ۱۱۲). به گفته قرضاوی «رای امام در سه مورد دارای اعتبار و نفوذ شرعی است؛ حوزه ما لا نص فیه که از آن به منطقه فراغ یا به تعبیر من، منطقه العفو تعبیر می‌شود. مواردی که از کتاب و سنت صحیحه دلیل شرعی وجود نداشته باشد» (قرضاوی، ۱۴۳۲ ه. ق: ۷۰). به گفته ایشان منطقه عفو از مواردی است که با تغییر زمان و مکان، تغییر می‌کند و در این گونه موارد نص شرعی وجود ندارد. این گونه موارد به اجتهاد عقل اسلامی واگذار شده تا در پرتوی نصوص و مقاصد عامه شریعت، قانون‌گذاری شود. بدین ترتیب می‌توان گفت: «حاکمیت قانون، که از بایستگی‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و یکی از مهم‌ترین راهکارهای اجرای عدالت اجتماعی است، در اندیشه اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.» دستورات الهی (شریعت اسلامی) در نظام سیاسی اسلام، که منصوص در منابع اسلامی است، نقش قانون برای اداره جامعه دارند و در موارد نبود نص و حوزه فراغ قانونی، حاکم اسلامی با استناد به اصول و قواعد دینی و با در نظر داشت مصالح عمومی از طریق شورا به وضع قوانین مورد نیاز اقدام می‌کند.

۳-۴. آزادی افکار و اندیشه

اصل اختیار و آزادی انسان در مسئولیت‌پذیری او ریشه دارد. انسان مکلف، تنها تا زمانی می‌تواند بار مسئولیت و تکلیف را به دوش گیرد که از اختیار و آزادی عمل برخوردار باشد. در واقع، اختیار و آزادی انسان از مفروضات و پیش‌فرض‌های مسئولیت‌پذیری او به عنوان

موجودی مکلف و مخاطب فرامین و دستورات الهی است؛ زیرا انجام آزادانه تکالیف و مسئولیت‌های دینی، انسان را در مسیر تکامل و ترقی قرار می‌دهد. انسان مجبور، نمی‌تواند انسان مسئول باشد؛ زیرا حقی برای انتخاب مسئولانه مسیر زندگی خود ندارد. در واقع، تکلیف آدمی برای تکامل اوست و تکامل در فرضی میسر است که به اراده، اختیار و آزادی خود اطاعت و معصیت را انتخاب کند و چیزی بر او تحمیل نشود. آزادی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از اصول اساسی نظام سیاسی در اندیشه اسلامی است و حدود این آزادی‌ها توسط قانون تنظیم و تعیین می‌شوند. در تلقی عالمان دینی، با توجه به اینکه اصل مختار بودن انسان اصل اولیه است قابل سلب یا محدود سازی نیست؛ مگر اینکه دلیل خاصی برای ایجاد محدودیت وجود داشته باشد. «آزادی اقتصادی نوعی از آزادی اجتماعی است که به دلیل اهمیت آن عنوان شده است. اصل در مسائل سیاسی در نظام‌های موجود، آزادی افراد است و آزادی دولت‌ها تابع قانون است که به وسیله خود مردم وضع می‌شود. اصل اولی در حکومت‌های عصر حاضر، عدم نفوذ اوامر آنان است؛ مگر اینکه آزادی افراد، مضر به نظام زندگانی عمومی باشد. قوه مقننه در همین راستا می‌تواند آزادی مردم را محدود کند و بدون آن چنین حقی ندارد» (محسنی، محمدآصف، ۱/۱۳۸۷: ۴۰۱).

با توجه به اصالت اختیار و آزادی انسان هیچ‌کس صلاحیت ندارد این حق را از انسان سلب کند و «دولت نمی‌تواند آزادی‌های مردم را بیهوده محدود کند یا آزادی‌های مضر را به رسمیت بشناسد؛ همچنین، برای دولت حرام است که مردم را برای راحتی رئیس دولت و سایر مسئولین بلندمرتبه و امثال آن در مضیقه و قیود قرار دهد» (محسنی، محمدآصف، همان: ۶۸-۶۹). در نتیجه، اختیار و آزادی انسان از اصول اساسی در نظام سیاسی اسلام هستند که دولت اسلامی نمی‌تواند آن‌ها را محدود کند؛ اما این آزادی نباید در تناقض با دیگر اصول نظام سیاسی اسلام، از جمله اصل عدالت، قرار گیرد. «اسلام دینی است که آزادی را به همه افراد جامعه در همه مراحل زندگی، به صورت برابر و عادلانه، اعطا کرده است؛ به گونه‌ای که این آزادی موجب نمی‌شود تا عدالت اجتماعی و تساوی بین طبقات جامعه متزلزل شود. در نظام اسلامی، مردم در همه فعالیت‌های اقتصادی خود آزاد هستند؛ به جز فعالیت‌هایی که در اسلام ممنوع است. در اسلام، مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و غیر آن در چهارچوب شرع آزاد هستند. همچنین، در اسلام، مردم از آزادی بیان بهره‌منداند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان کنند؛ البته به شرط آنکه دروغ نباشد و موجب اذیت و تزییع حقوق دیگران نشود» (فیاض، محمداسحاق، ۱۳۹۲: ۸۴). بدین ترتیب می‌توان گفت سیاست محدودسازی جامعه و سلب

آزادی‌های مشروع و قانونی افراد در جامعه اسلامی از ریشه‌ها و عوامل منازعات اجتماعی است. از جانب دیگر برای تحکیم زمینه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی مشروع و حراست از آن، اجتناب از سیاست اجبار و اکراه در فعالیت‌های اجتماعی و باورهای مذهبی و فرهنگی امری ضروری است که باید مورد توجه و اهتمام قرار گیرد.

۴-۴. مشارکت سیاسی مردم

با توجه به نقش سازنده مشارکت سیاسی مردم در تأمین ثبات سیاسی و امنیت پایدار، تقویت این مهم از عوامل مهم هم‌زیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی است. بدون تردید، سیاست حذف مردم و کتله‌های مختلف اجتماعی - ضمن آنکه نظام سیاسی را از حمایت مردمی و پشتوانه قدرت ملی محروم می‌کند- در درازمدت موجب تشدید نارضایتی، مخالفت و خشونت می‌شود. رابطه سیاست انحصاری و تمامیت‌خواهی با خشونت اجتماعی از مسائل جامعه‌شناسی خشونت محسوب می‌شود. شورا و بیعت دو مفهوم کلیدی در اندیشه اسلامی هستند که به‌خوبی جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام را بازتاب می‌دهند. این دو مفهوم از مبانی فقهی مشارکت سیاسی در اندیشه اسلامی هستند. شاید بتوان میان عنصر بیعت - به‌عنوان قرارداد سیاسی موجود بین دولت و جامعه - با قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو - که امروزه برخی از متفکران در مباحث بنیادی دموکراسی بر آن تمرکز دارند - مقایسه‌ای انجام داد. این مقایسه، صرف‌نظر از تفاوت‌های ماهوی و محتوایی هر دو رویکرد، بیانگر این نکته خواهد بود که عنصر رضایت و قرارداد - به‌عنوان یکی از زمینه‌های نظری مهم مشارکت سیاسی افراد و نقش مردم در سرنوشت سیاسی‌شان - در فرهنگ سیاسی اسلام اهمیتی جدی دارد؛ هرچند برخی دیگر از پژوهشگران مسلمان، وجود هر نوع شباهت میان بیعت و انتخابات را نقد می‌کنند (سجادی، سید عبدالقیوم، ۱۳۸۷).

در اندیشه سیاسی اسلام، آن‌گونه که حسن البنا مطرح کرد، دولت اسلامی بر سه پایه اساسی استوار است؛ مسئولیت حاکم در برابر خدا و مردم، وحدت امت اسلامی براساس عقیده و ایمان، احترام به اراده امت از طریق شورا و احترام به دیدگاه ایشان (ابوفارس محمد عبدالقادر، ۱۹۹۹ م: ۵۲). به باور حسن البنا نظام سیاسی اسلام با داشتن این سه اصل ماهیت اسلامی دارد؛ فارغ از اینکه اسم، شکل و ساختارش چگونه باشد. در واقع، مفهوم بیعت در نظام سیاسی اسلام مکانیزم معین و متناسب با زمانه جهت تأسیس این نظام برای کشف رضایت و جلب حمایت مردم بود. جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام از منظر النبهانی نیز با دو اصل بیعت و شورا تبیین می‌شود (تقی‌الدین النبهانی، ۱۹۵۱م:



۱۰-۴). به باور النبهانی، شورا اصل اساسی در نظام سیاسی اسلام است که هم پیامبر (ص) مجلس شورا داشت و هم خلفای او. مراد از شورا تنها اخذ رأی نیست؛ بلکه وجوب رجوع به مجلس شورا در همه امور و الزام به رأی شورا است (همان: ۸). النبهانی معتقد است خلفای پیامبر (ص) به رأی شورا عمل می‌کردند و مخالفت آن‌ها نه در تشریح، نه در حکم و نه در قضا دیده نشده است. در اندیشه وی، مردم مبدأ عام نظام سیاسی اسلام هستند و مهم‌ترین وظیفه مجلس شورا در عرصه تشریح وضع قوانین مورد نیاز امت مطابق با مصلحت عمومی جامعه است. قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام به معنای تعدیل و تغییر قوانین شریعت مطابق با مصالح و نیازهای جامعه اسلامی است که براساس اصل اجتهاد صورت می‌گیرد (همان: ۱۰).

نبود مشارکت سیاسی مردم به معنای وجود حاکمیت سیاسی استبدادی و مطلقه است که با محتوا و ماهیت حکومت اسلامی سازگاری ندارد. مشارکت امت در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه، موجب تلاش مردم برای تحکیم ثبات سیاسی، امنیت پایدار و تضمین زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی مسئولانه می‌شود؛ زیرا منبع اصلی قدرت در اندیشه اسلام، مردم هستند و حاکم، به عنوان وکیل امت، به اداره امور دین و دنیای مردم طبق شریعت اسلامی انجام وظیفه می‌کند. امت از حق نصیحت، توجیه و استوار نگه‌داشتن حکومت اسلامی و جلوگیری از انحراف برخوردار است؛ بنابراین، قدرت و حاکمیت در اسلام حقی مبتنی بر حق انسانی است که از جعل شرعی ناشی شده است. در نتیجه، امت و شریعت در دولت اسلامی هم‌زمان صاحبان اصلی سیادت و حاکمیت هستند (الزحیلی، پیشین: ۶: ۷۲۵). رشید رضا، علاوه بر چهارچوب شریعت اسلامی، شورا و اجماع اهل حل و عقد را نیز از حدود صلاحیت‌های حاکم اسلامی مطرح می‌کند. به باور ایشان در مواردی که اعضای شورای اهل حل و عقد روی موضوعی اجماع داشته باشند، حاکم اسلامی حق نقض اجماع و مخالفت با مفاد آن را ندارد (رشید رضا، الخلافه: ۱۰۱). به گفته یکی دیگر از عالمان دینی، «چون امر حکومت، امر همه مردم است، پس واجب است رضایت و بلکه شرکت همه مردم را به همراه داشته باشد» (منتظری، حسین علی، ۲/۱۳۶۹: ۳۶۵). این همراهی همگانی که خود بستر همواری برای تلاش جمعی و مشترک برای زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی است، از مفهوم کلیدی شورا نیز استنباط می‌شود. «مراد از شورا اخذ رأی اختیاری یا صرف نظر دادن نیست؛ بلکه مراد، وجوب مراجعه به شورا در کلیه امور و الزام به رأی شورا برای همگان است. این امر هم از آیات قرآن، هم سیره پیامبر (ص) و صحابه استفاده

می‌شود. همهٔ خلفای راشدین به رأی شورا عمل می‌کردند و موردی از مخالفت آنان در وضع قانون و حکم و قضا مشاهده نشده است» (تقی‌الدین النبهانی، ۱۳۷۰ ه.ق: ۸-۹). در بیان ایشان وجوب شورا با منبع قدرت و اقتدار در نظام سیاسی اسلامی گره می‌خورد. در تلقی نبهانی، «از نظر اسلام تنها مردم و امت، مرجع قدرت و مصدر سلطه هستند؛ پس اعمال سلطه جز برای کسانی که توسط امت انتخاب و اختیار شده‌اند، که همان مجلس شورا است، جواز ندارد» (همان: ۹). در نتیجه، با عنایت به اصل شورایی بودن حکومت اسلامی، زمینه‌های نظری و عملی برای مشارکت سیاسی مردم در اندیشهٔ سیاسی اسلام ایجاد شده است. تأمین و تضمین این مشارکت می‌تواند برای تأمین زندگی عادلانه و مسالمت‌آمیز و در نهایت تحقق هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مؤثر و سازنده باشد.

۵. نتیجه‌گیری

زندگی مسالمت‌آمیز از نیازهای اساسی انسان است. در جوامع برخوردار از تنوع قومی و مذهبی - به دلیل وجود شکاف‌های اجتماعی و زمینه‌های تعارض اجتماعی - مدیریت منازعات و تحکیم پایه‌ها و زمینه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز از اهمیتی جدی برخوردار هستند. با توجه به تنوع قومی و مذهبی و سال‌ها جنگ و منازعه در افغانستان، توجه و اهتمام جدی برای ایجاد زمینه‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در این جامعه از مسائل مهم و حیاتی است. امروزه، تأمین زندگی مسالمت‌آمیز در افغانستان از وظایف مهم ملی و از مسئولیت‌های اسلامی است. تحکیم اصول اعتقادی مشترک اسلامی، احترام به دیدگاه‌های فقهی مذاهب اسلامی در راستای تأمین هم‌زیستی مسالمت‌آمیز اهمیت اساسی دارند. در اندیشهٔ اسلامی، ایجاد جامعهٔ عادلانه و به دور از جنگ و منازعه از اهداف مهم رسالت نبی خاتم (ص) است. برای تحقق جامعهٔ عادلانهٔ همراه با امنیت و ثبات، به آموزه‌هایی مانند عدالت، آزادی، حاکمیت قانون و رضایت مردم به‌طور جدی توجه شده است. ترویج این آموزه‌ها و تأمین آن‌ها در زندگی اجتماعی، زمینه‌های تعارض اجتماعی - مانند ظلم، تبعیض، بی‌عدالتی و انحصار - را از بین می‌برد و برای تأمین زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی مؤثر است. در نتیجه می‌توان گفت تحکیم اصول اعتقادی مشترک، پذیرش و احترام به دیدگاه‌های فقهی مذاهب اسلامی، ترویج اصل عدالت، آزادی، حاکمیت قانون و مشارکت همگانی از مهم‌ترین راهکارهای تأمین زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی هستند.



منابع

۱. ابوحنیفه، نعمان ابن ثابت ابن زوطی ابن ماه. (۱۴۱۹ ه.ق). الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح المیسر علی الفقہین الأبسٹ والأکبر المنسویین لأبی حنیفه تألیف محمد بن عبد الرحمن الخمیس). امارات: مکتبۃ الفرقان.
۲. الأذرعی الصالحی، صدرالدین محمد ابن علاءالدین. (۱۴۱۷ ه.ق). شرح العقیده الطحاویہ. به تحقیق شعیب الأرنؤوط و عبدالله ابن المحسن التركي. لبنان: مؤسسۃ الرسالہ.
۳. البغدادی التمیمی، عبدالقاهر ابن طاہر. (۱۹۷۷ م). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیہ. لبنان: دارالآفاق الجدیدہ.
۴. بخشی، علی آقا. (۱۳۷۴). فرهنگ علوم سیاسی. ایران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۵. تورن، آلن. (۱۳۹۸). برابری و تفاوت. ترجمه سلمان صادقی زاده. ایران: ثالث.
۶. ماتریدی، محمد ابن محمد؛ ابوحنیفه، نعمان ابن ثابت و عبدالله ابن ابراهیم انصاری. (بی تا). شرح الفقه الأكبر. قطر: إدارة الشؤون الدینیہ.
۷. عاملی، محمد ابن مکی. (۱۴۰۰). القواعد و الفوائد. ایران: کتاب فروشی مفید.
۸. بغدادی خطیب، احمد ابن علی. (۱۳۴۹ ه.ق). تاریخ بغداد. مصر: بی نا.
۹. بخاری، محمد ابن اسماعیل. (۱۹۸۱ م). صحیح البخاری. مصر: بی نا.
۱۰. منتظری، حسین علی. (۱۳۶۹). مبانی فقهی حکومت اسلامی. ترجمه محمود صلواتی. ایران: کیهان.
۱۱. الزحیلی، وهبه. (۱۴۰۹ ه.ق). الفقه الاسلامی و ادلتہ. ج ۶. سوریه: دارالفکر.
۱۲. محسنی، محمد آصف. (۱۳۸۷). مباحث علمی دینی. ج ۲. کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین (ص).
۱۳. انصاری، عبدالحمید اسماعیل. (۱۴۰۵ ه.ق). نظام الحکم فی الاسلام. قطر: دارقطری ابن الفجاه للنشر و التوزیع.
۱۴. فضل الله، محمد حسین. (۱۳۹۲). دشواره های فهم اجتهادی شریعت. ایران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. ابن تیمیہ. (بی تا). السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیہ. به تحقیق علی ابن محمد العمران. بی جا: دارالعلم الفوائد للنشر و التوزیع.
۱۶. رشید رضا، محمد. (بی تا). الخلافه و الامامه العظمی. از مجموعه الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی، وجیه الکوثرانی. لبنان: دارالطلیعہ.
۱۷. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۷۹). الاسلام یقود الحیاه. ایران: مرکز ابحاث و الدراسات التخصصیہ الشہید الصدر.
۱۸. قرضاوی، شیخ یوسف. (۱۴۳۲ ه.ق). السیاسه الشرعیہ. ج ۴. مصر: مکتبۃ الوهبہ.



۱۹. فیاض، محمداسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض.
۲۰. سجادی، سید عبدالقیوم. (۱۳۸۷). مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام. چ ۲. ایران: بوستان کتاب.
۲۱. ابوفارس، محمد عبدالقادر. (بی تا). الفقه السياسي عند الامام الشهيد حسن البنا. بی جا: بی نا.
۲۲. النبھانی، تقی الدین. (۱۳۷۰ ه. ق.). نظام الحكم فی الاسلام. لبنان: بی نا.
۲۳. غزالی، محمد ابن محمد. (۱۴۰۹ ه. ق.). الاقتصاد فی الاعتقاد. لبنان: دار الکتب العلمیه.
۲۴. غزالی، محمد ابن محمد. (۱۳۹۰). المستصفی من علم الاصول. ایران: احسان.
۲۵. ابن شهید ثانی، حسن ابن زین الدین. (۱۳۷۶) معالم الدین و ملاذ المجتهدین. ایران: قدس.
۲۶. شاطبی، ابراهیم ابن موسی. (۱۴۳۱ ه. ق.). الموافقات فی اصول الشریعه. لبنان: دارالمعرفه.



آزادی بیان در منطق قرآن کریم با تأکید بر آرای مفسران فریقین

احمد اخلاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۰-۷-۱۴۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳-۹-۱۴۰۳

چکیده

قرآن کریم، که خطوط بنیادی علوم انسانی را ترسیم کرده است، انسان را موجودی آزاد-سرشت می‌داند. آزادی مفهومی پرمصادق بوده که یکی از جلوه‌های آن «آزادی بیان» است. باتوجه به پروپاگاندا و فضاسازی‌های معاندان مبنی بر اینکه اسلام ضد «آزادی بیان» است و به افکار و سلايق ناهمسو فرصت ظهور نمی‌دهد، تبیین آن در ادبیات قرآن کریم و بینش مفسران، ضرورت فوری است. این نوشتار با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری، روش توصیفی-تحلیلی و تفسیر موضوعی استنتاجی، در پی پاسخ بدین سؤال است که «آزادی بیان» در منطق قرآن چیست؟ قرآن کریم، در آن دسته از آیاتی که محاجه و جدال با مخالفان را روا شمرده و به استماع اقوال دیگران دستور می‌دهد، حق ارشاد، نظارت اجتماعی و پرسش‌گری را برای آحاد افراد جامعه به رسمیت می‌شناسد، به امام و امت دستور مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی می‌دهد، مظلومان را به دادخواهی تحریص و کتمان حقایق را ممنوع می‌شمارد، «آزادی بیان» را نه تنها جائز، بلکه در مواردی لازم می‌داند. استدلال به این مجموعه از آیات برای اثبات «آزادی بیان»، از آن جهت است که این امور عینیت نمی‌یابد، مگر زمانی که بیان آراء و انظار آزاد باشد. بنابراین، در منطق قرآن بیان خواسته‌ها و داشته‌های ذهنی آزاد است. یادکرد این نکته مهم است که اظهار اندوخته‌های ذهنی بدون ضابط نیست؛ بلکه در قالب شرع، عقل، منطق و علم محدود می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، منطق قرآن، آزادی بیان، مفسران فریقین.

۱. دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم سیاسی، گروه قرآن و علوم انسانی، مدرسه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی

قرآن و حدیث، جامعه‌المصطفی (ص) العالمیه، دایکندی، افغانستان fasihi7276@gmail.com

قرآن کریم، جامع‌ترین دستورالعمل حیات اجتماعی، تأمین آزادی و رهانیدن بشر از محدودیت‌های تحمیلی را جزء مهم‌ترین وظایف پیامبر اکرم (ص) دانسته است. (اعراف/۱۵۷)^۱؛ زیرا آزادی خواسته تکوینی و از گواراترین تمایلات طبیعی بشر است. امیرالمؤمنین (ع) به امام حسن (ع) فرمود: «بنده غیر خودت نباش که خدا تو را آزاد آفریده است» (۱۴۱۴ ه.ق: ۸/۶۹). این جمله کوتاه همه آزادی‌های مورد ادعای تمدن‌های جهانی (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق: ۸/۶۹). این جمله کوتاه همه آزادی‌های مورد ادعای تمدن‌های جهانی را فرامی‌گیرد. یکی از غوغابرانگیزترین شاخه‌های آزادی، «آزادی بیان» است. بیان، مسائل درهم‌تنیده و مبهم را روشن می‌کند و با تبیین می‌توان یک جامعه را به قله فرهنگ و تمدن رساند و یا به ورطه سقوط و انحطاط کشاند (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۹۱). بدین جهت، قرآن کریم «بیان» را هم‌وزن نعمت آفرینش دانسته است (الرحمن/۳-۴) و به «قلم» به دلیل عظمت آن سوگند یاد کرده است (قلم/۱)؛ زیرا رشد فکری، بروز نارسایی‌های پنهان اجتماعی و جلوگیری از استبداد و طغیان اجتماعی و امدار تضارب آراست. در مقابل، بازداری از ابراز اندوخته‌های ذهنی، موجب پوسیدگی مغزها و خشکیدن جوانه‌های استعداد شده، تحول را کند و بسترهای پنهان‌کاری و سرکشی اجتماعی را فراهم می‌کند. باتوجه‌به دریافت‌های متفاوت و گاه متضاد از «آزادی بیان» و نیز بهره‌وری‌های ناروای کشورهای استعماری از آن و بریدن زبان‌ها و شکستن قلم‌ها توسط برخی از زمامداران اسلامی و همچنان زایش و ظهور اقتضائات و پرسش‌های نوپدید فراروی معارف اسلامی، تبیین «آزادی بیان» در منطق قرآن کریم و نگره مفسران پراهمیت است. از این رو، نوشتار پیش‌رو در پی کشف ماهیت «آزادی بیان» در ادبیات قرآن کریم می‌باشد. در فرضیه این مهم بیان شده است که اظهار باورها در نگرش قرآن کریم آزاد و گاه لازم است؛ اما این آزادی مطلق نبوده و ضوابط عقلی، شرعی و قانونی بر آن حاکم است.

تتبع در سابقه پژوهشی «آزادی بیان»، نتایجی را به دست می‌دهد که عبارت‌اند از: کتاب «آزادی در قرآن»، نگاشته محمدعلی ایازی، این کتاب هرچند قرآنی است، اما «آزادی بیان» را به‌صورت کوتاه بحث کرده است. مقاله «حق آزادی بیان از منظر قرآن»

۱. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ... وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...»

۲. «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا»



اثر سیدکاظم سیدباقری، آثار یادشده به «آزادی بیان» از نگاه اسلام تمرکز کرده و به جنبه قرآنی آن کمتر توجه کرده‌اند. پیگیری‌های انجام‌شده در عرصه دیرینه پژوهشی «آزادی بیان» نشان می‌دهد پیشینه عام (آزادی در اسلام) این مقوله اندک و پیشینه خاص (آزادی بیان در قرآن) کمتر و پیشینه اخص (آزادی بیان در قرآن از منظر مفسران فریقین) ندارد. بنابراین، این پژوهش بدیع و بی‌سابقه است.

نگارنده با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ی و نرم‌افزاری، روش توصیفی-تحلیلی و تفسیر موضوعی استنتاجی، با استناد به آیاتی همچون لزوم تبیین و مذمت کتمان حق (آل‌عمران/۱۸۷)، دستور به جدال احسن (نحل/۱۲۵)، مشاوره (آل‌عمران/۱۵۹)، استماع اقوال دیگران (زمر/۱۸) و... و تکیه بر آرای مفسران آزاد بودن تبیین افکار و عقاید از نگاه قرآن کریم را استنباط کرده است.

۱. مفهوم‌شناسی

رویه پژوهشی آن است که پیش از تحلیل و نظام‌بخشی داده‌ها، واژگان محوری مسئله تبیین شوند؛ زیرا تعریف مفاهیم کلیدی نقشی اساسی در فهم متن دارد. از این رو، دو دانش‌واژه «آزادی» و «آزادی بیان»، به‌عنوان تسهیل‌کننده فهم داده‌های اصلی مقاله تشریح می‌شود.

۱-۱. آزادی

در فرهنگ فارسی عمید، آزاد به معنای رها و بی‌قیدوبند آمده و آزادی در معنای رهایی و خلاص، عتق، حریت، اختیار، خلاف بندگی، رقیّت، عبودیت، اسارت و اجبار، قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب به کار رفته است (لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ معین). آزادی یعنی نبودن مانع برای انجام کاری، اسیر، زندانی، یا گرفتار نبودن. به‌لحاظ سیاسی یعنی امکان عملی کردن خواسته‌ها به‌صورت فردی یا جمعی و حق اقدام و انتخاب بدون دخالت دیگران (انوری، ۱۳۸۱: ۸۹). معادل عربی آزادی، واژه «حریت» است. در قرآن کریم واژه «الْحُرُّ» (بقره/۱۷۸) به معنای آزاد و کلمه «تَحْرِیرُ» (مجادله/۳) به معنای آزاد کردن آمده است.

آزادی همانند بسیاری از دانش‌واژه‌های علوم انسانی، دارای معانی عدیده و برداشت‌های متفاوت و گوناگون است (عمید زنجانی، ۱/۱۳۷۷: ۵۷۴). متفکران مکاتب گوناگون فلسفی، فکری و اجتماعی، رویکردهای مختلف و گاه متضاد در قبال آزادی اتخاذ کرده‌اند. رگه‌های اصلی تعریف‌های متفاوت و متعارض از آزادی به جهان‌بینی تعریف‌کننده برمی‌گردد؛ هرچند شرایط جغرافیایی، محیطی و فرهنگی نیز اثرگذار است (عابدی





اردکانی، ۱/۱۳۹۴: ۲۸۴). بدین جهت ارائه تعریف جامع و دقیق از آن دشوار و گاه خارج از توان قلم و بیان است.

در جهان‌بینی اسلام، جهان تک‌قطبی و حاکمیت بر آن در انحصار خداوند است. در نگرش اسلام ریشه آزادی، توحید و معرفت خداوند است. بدین سبب، ادیان الهی بر عبودیت انحصاری پروردگار تکیه کرده‌اند. قرآن خطاب به اهل کتاب می‌فرماید: «ای اهل کتاب! بیایید بر یک کلمه با هم توافق کنیم که هیچ‌کسی غیر از خدا را عبادت نکنید و هیچ‌چیزی را- نه فقط هیچ‌کسی را- شریک خداوند قرار ندهید». باز مطلب را در صحنه زندگی روشن‌تر و عینی‌تر می‌کند: «هیچ‌کدام از ما آن دیگری را پروردگار و ارباب خودمان نگیریم، مگر خدا»^۱ امروز هم اگر بشر بتواند سنگینی بار نظام‌های فاسد، انسان-های ظالم و خودکامه و... را از دوش خود بردارد، آزادی از غیر حاصل می‌شود. «براساس این، بهره‌مندی از آزادی اجتماعی، درگرو آزادی معنوی است و هدف بعثت، تأمین آزادی‌های درونی و بیرونی بوده است» (صدر، ۱۳۵۸: ۳۰)؛ یعنی اگر تقوا و تزکیه، آزادی حقیقی را به ارمغان می‌آورد و مایه پیروزی بر قدرت‌های بزرگ عالم می‌شود. بنابراین، از نگاه قرآن کریم مبنای آزادی توحید است و آزادی بیرونی، پس از تحقق آزادی درونی تأمین می‌شود. در این بینش آزادی یعنی تقید و التزام انسان به اطاعت خداوند و نفی مطلق اطاعت غیر خدا.

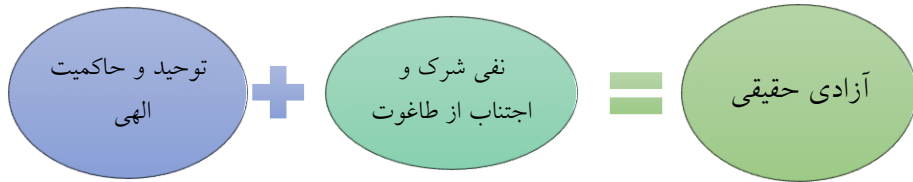
همان‌گونه‌که اشارت رفت، مفهوم آزادی خوانش‌های متعددی را برتافته است. برلین (۱۳۶۸) آزادی را به معنای رهایی از بند و زندان، تلاش برای کنارگذاشتن موانع، جلوگیری از مداخله، بهره‌کشی و اسارت انسان توسط دیگران می‌داند (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۱۰). آزادی یعنی توانایی گزینش یک امر از میان امور گوناگون (جعفری، ۱۳۷۵: ۷۶). مطهری باورمند است که «آزادی یعنی نبود مانع، جبر و قید در سر راه، پس آزادام و می‌توانم راهم را انتخاب کنم» (۱۳۸۶: ۱۰۸).

حاصل آنکه، مفهوم آزادی پس از تبیین زیرساخت‌های بنیادین آن قابل تعریف است. از آنجاکه در ادبیات قرآن کریم، توحید زیربنای امور است، آزادی در جهان‌بینی الهی

۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»

عبارت است از: پذیرش حاکمیت الهی، نفی حاکمیت طاغوت و ردع و منع همه اسارت‌ها و قیدوبندهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ...

شکل ۱: مبانی آزادی در قرآن کریم



۲-۱. آزادی بیان

راغب اصفهانی و جوهری واژه «بیان» را در لغت به معنای کشف و آشکارسازی دانسته و اعم از نطق می‌دانند. کاربرد این واژه در قرآن کریم مانند «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت/۱۹)، «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران/۱۳۸) «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمان/۴) به همان معنای لغوی است. «آزادی بیان» از مفاهیم لغزنده و کشدار است که تفسیرها و بازاندیشی‌های اندیشمندان بسیاری را تجربه کرده است. «آزادی بیان»، یعنی ابراز آزادانه باورها از راه‌های گوناگون (گفتار، نوشتار، تصویر، مطبوعات و ...) بدون ترس از دولت (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۹). به‌دیگرسخن، «آزادی بیان» یعنی حق نشر افکار از مسیرهای مختلف، بدون اینکه متوقف بر تحصیل اذن یا محکوم به سانسور باشد (شیرخانی، ۱۳۸۶: ۲۳۵). بنابراین، «آزادی بیان» به معنای حق ابراز باورها و فرآورده‌های علمی و فکری خود، در قالب‌های گفتاری، نوشتاری، نمایشی و ... بدون دل‌مشغولی و هراس از تعقیب و پی‌جویی است.

۱. مؤلفه‌های آزادی بیان در قرآن کریم

تمحیص و تدقیق در قرآن کریم نشان‌دهنده آن است که این محتوای فخیم معرفت، مفاهیم و دانش‌های مورد نیاز بشر را به‌خوبی در خود جای داده است. هرچند کشف و بازیابی آن در هر زمان، با نکته‌سنجی راسخان در علم و تدبیرگران آگاه حاصل می‌شود. شواهد قرآنی و روایی نشان‌دهنده آن است که بیان باورها در جامعه اسلامی در عرصه‌های گوناگونی اعتقادی، سیاسی و اجتماعی روا و آزاد است؛ زیرا اسلام مکتبی دارای قوی-ترین منطق و صریح‌ترین سیاست‌هاست. بنابراین، از افکار مخالف هیچ ابایی ندارد تا مانع آنها شود. در ذیل با نگاهی گذرا به «آزادی بیان» در قرآن کریم، رهیافت‌های قرآنی مفسران فریقین در زمینه «آزادی بیان» تبیین می‌شود.



۱-۲. وجوب بیان و تبیین

«آزادی بیان» در بینش قرآن کریم یک ضرورت و عامل حفظ نظام اسلامی از انحراف بوده و کتمان و پنهان‌کاری مذموم است: «و به خاطر بیاورید هنگامی را که خدا، از کسانی که کتاب آسمانی به آنها داده شده، پیمان گرفت که حتماً آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید! ولی آنها، آن را پشت سر افکندند و به بهای ناچیزی فروختند و چه بد متاعی می‌خرند» (آل عمران/۱۸۷).^۱ قرآن کریم اهل کتاب را به دلیل درهم‌آمیختن حق و باطل و کتمان حقایق توییح کرده است (آل عمران/۷۱)^۲ و در آیه دیگر کتمان‌کنندگان معارف الهی و هدایتی را ملعون می‌داند (بقره/۱۵۹)^۳. صاحب تفسیر المنار می‌نگارد: بیان و تبیین، به شیوه تدریجی، افزایشی و گسترده (برای مؤمنین و غیرمؤمنین) واجب است (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه. ق/۴: ۲۷۸ و ۲۸۰)؛ زیرا دانشمندان همچون زبان و سخن ابزار تبیین و تبلیغ است. پس اگر عالمی تبیین نکند یا حقایق را تأویل نابجا و تحریف کند، اختلاف-های دینی و انحراف از جاده صواب پیش خواهد آمد (طباطبایی، ۱/۱۳۹۰: ۳۸۸). نویسنده المنار معتقد است: قرآن کریم، به‌خوبی حفظ، نشر و تلاوت شده و می‌شود؛ اما نسبت به توضیح و تبیین آن برای مردم کوتاهی شده است که این امر باعث کم‌رنگ شدن معارف قرآن در جامعه و انحراف مسلمانان از راه حق و حقیقت شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه. ق/۴: ۲۸۰). حال آنکه خداوند از علما پیمان گرفته تا حق را برای مردم بیان کنند و آیات خدا را از خلق پنهان نکنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ه. ق/۱: ۳۸۸ و قطب، ۱۴۲۵ ه. ق/۱: ۵۴۱). از دید رشید رضا راه جلوگیری از انحراف مسلمین، تبیین و عدم کتمان قرآن و معارف دین است؛ زیرا کتمان و عدم بیان، در فهم مفاهیم قرآنی التباس و اضطراب ایجاد کرده و موجب انحراف و انحطاط می‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه. ق/۴: ۲۷۹). لازمه ستایش تبیین‌کنندگان و نکوهش کتمان‌کنندگان حقایق، «آزادی بیان» است؛ پس اظهار واقعیت‌ها برای جامعه -در قلمرو مادی و معنوی- نه تنها آزاد بلکه عدم بازگویی آن ناپسند است؛ زیرا موجب انحراف مردم از مسیر سالم و نجات‌بخش می‌شود.

۱. «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَآ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ»

۲. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

۳. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»



۲-۲. تبلیغ و پیام‌رسانی

مفاهیم دعوت، تبلیغ و اندرز در قرآن کریم به اصل «آزادی بیان» دلالت دارد که در آیات چند بدان تصریح شده است. پیامبر وظیفه‌ای جز رساندن پیام الهی ندارد (مانده/۹۹).^۱ فخر رازی ذیل این آیه می‌نویسد: پیامبر مکلف به تبلیغ است (۱۴۲۰ ه.ق/۱۴: ۴۴۱). قرآن کریم را «بیان» خوانده است (آل عمران/۱۳۸)^۲ و پیامبر اکرم (ص) را تبیین‌کننده (ابراهیم/۴)^۳ و دعوت‌کننده خوانده است (نحل/۱۲۵).^۴ این آیه شیوه مواجهه با گروه‌های مختلف اجتماعی و کیفیت استدلال با آنان را بیان می‌کند. گفتگو با خبگان و اشراف با سلاح حکمت (برهان قطعی)، سخن گفتن با عوام مردم به زبان نصیحت نیکو (دلیل اقتناع‌ساز) و با مزاحمان باید به مجادله برخاست (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق/۲۰: ۲۸۷). بنابراین، آیات نقل شده، پیامبر (ص) را مسئول تبلیغ و دعوت معرفی کرده است و دانشمندان و متفکران اسلامی نیز این رسالت را به عهده دارند.

آیات نصیحت و موعظه (اعراف/۶۲-۶۸-۹۳)^۵ نیز به دلالت التزامی «آزادی بیان» را می‌رساند؛ زیرا موعظه زمانی محقق می‌شود که «آزادی بیان» وجود داشته باشد. بر مبنای همین آیات یکی از کارویژه‌های دولت نبوی در سه عرصه داخلی، منطقه‌ای و جهانی، دعوت و ابلاغ پیام اسلام بود. لزوم دعوت و تبلیغ، به آزاد بودن اعمال و رفتارهای تبلیغی دلالت دارد؛ زیرا بدون «آزادی بیان» این وظیفه ایفا و امتثال نمی‌شود.

۲-۳. آزادی اظهارنظر در مقام مشورت‌دهی

شورا یعنی استفاده از آرای دیگران، به‌منظور پی بردن به دیدگاه آنها و یاری جستن از آن برای دستیابی هر چه بهتر و بیشتر به حقیقت و رفع شک و تردید (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴: ۳۰۴). مشورت‌خواهی نشانه حرمت‌گذاری به مردم و نگرش‌های آنان است. اسلام با نظرخواهی از مردم، آنان را وادار به بیرون انداختن خواسته‌ها و افکارشان کرده است. قرآن با نقل پیشینه شورا در دستگاه ملکه سبا (نمل/۳۲)، فرعون (قصص/۲۰ و طه/۶۲)،

۱. «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ»

۲. «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»

۳. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

۴. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...»

۵. «أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ * فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُكُمْ فَكَيْفَ أَسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ»





عزیز مصر (یوسف/۴۳) خطاب به پیامبرش می‌فرماید: در امور اجتماعی و حکومتی، از مردم نظرخواهی کن (آل عمران/۱۵۹)^۱ و در آیه دیگر یکی از اوصاف مؤمنان را مشورت کردن با دیگران می‌داند (شورا/۳۸).^۲ آیه ۱۵۹ آل عمران پس از شکست مجاهدان دولت نبوی در غزوه احد نازل شد؛ نبردی که طراحی آن توسط شورا انجام شده بود و خروج از مدینه نظر اکثریت بوده نه پیامبر (ص) (طبری، بی تا/۲: ۶۰). از این رو، انتظار می‌رفت سنت مشورت تحریم شود؛ اما خداوند ضمن تأیید نظرخواهی پیامبر (ص) از مردم قبل از جنگ و احترام به آرای آنان، به تداوم این سنت دستور داد (سیدقطب، ۱۴۲۵ ه.ق. ۱/ ۵۰۱ و رشید رضا، ۱۴۱۴ ه.ق. ۱۹۹).

در حکومت نبوی هم‌اندیشی میان پیامبر (ص) و اصحاب یک سنت رایج بود. گاه نیز جهت احترام به رأی اکثریت، از نظر خود چشم‌پوشی می‌کرد. چنان‌که پیامبر (ص) در جنگ بدر براساس نظر «حباب ابن منذر» عمل کرد (ابن کثیر، ۱۳۹۳ ه.ق. ۲/ ۴۰۲) و در جنگ احد دیدگاه مشاوران را بر رأی خود ترجیح داد (همان/۳: ۲۲). به همین ترتیب امیرالمؤمنین (ع) خطاب به مردم می‌فرماید: «آنچه را از دیگران پنهان می‌کردید از من پنهان مدارید... با من از گفتن حق خودداری نکنید و با من با ظاهرسازی برخورد نکنید و درباره‌ام گمان بی‌جا نبرید که گفتن حق بر من سنگین باشد... پس، از سخن به‌حق و یا مشورت در عدل با من دریغ نورزید» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). امام (ع) می‌فرماید: بیان مشکلات و شکایات در حوزه حکومت و جامعه آزاد است و هیچ مشکلی متوجه منتقدان نخواهد شد (مکارم شیرازی، ۸/۱۳۸۶: ۲۶۷-۲۶۹). از تشویق و ترغیب اسلام به مشورت و استفاده از آرای دیگران درمی‌یابیم که از نظر اسلام محیط جامعه باید به‌گونه‌ای باشد که اظهارنظر و عقیده در آن آزاد باشد تا در پرتو تضارب آراء، حق آشکار و تصمیم برتر گرفته شود (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۹۵). پس دستور خدا به پیامبر (ص) برای مشورت با مؤمنان و نظرخواستن از آنان، مستلزم این است که مردم در بیان دیدگاه و اظهارنظر آزاد باشند.

۲-۴. به رسمیت شناختن حق بیان برای دیگران

اسلام مکتب مترقی و منطقی است و به آحاد افراد بشر فرصت بیان باورهای خود را می‌دهد تا افکارشان به‌درستی هدایت یابد. قرآن کریم کسانی را خردمند می‌داند که به

۱. «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...»

۲. «وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...»

سخنان گوناگون گوش فراداده و بهترین آنها را برمی‌گزینند (زمر/ ۱۷ و ۱۸).^۱ در این آیه نقادی دینی و تمییزدهی بین بهتر و بهترتر، نیکو و نیکوتر ستایش شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ ه.ق/ ۱۲: ۲۴۲) و نشان‌دهنده آزاداندیشی مسلمانان و حق انتخاب‌گری آنها در مسائل مختلف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱/ ۱۹: ۴۱۲). براساس این آیه، آزادی افکار، موجب رشد افکار می‌شود. ایازی می‌نویسد: این آیه از فرصت بیان اندیشه و تبادل افکار و طرح آراء متضارب و گوناگون خبر می‌دهد؛ زیرا در فضای آزادی اندیشه و بیان آن، امکان استماع اقوال مختلف و سپس متابعت از احسن الاقوال وجود دارد. اگر آزادی در گفتار نباشد، اقوال مختلف وجود ندارد تا مردم آنان را بشنوند و میان آنها مقایسه و از برترین آنها تبعیت کنند (۱۳۷۹: ۱۸۸)؛ یعنی در جامعه اسلامی بستر طرح دیدگاه‌های مختلف مهیاست و افراد می‌توانند سنجش‌گرانه و محققانه اقوال گوناگون را استماع و قول احسن را برگزینند (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۱۷).

براساس آنچه گذشت، بشارت و تحریص قرآن به شنوندگان آرای دیگران و سنجش و گزینش خردمندانه آنها، به‌صراحت به «آزادی بیان» دلالت کرده و محیط اجتماعی را به سمت گفتگوهای آزادانه و ایجاد ظرفیت هم‌پذیری سوق می‌دهد.

۲-۵. برخورداری مخالفان از آزادی اظهارنظر در جامعه اسلامی

اتقان و استحکام معارف اسلامی، منطق و حکمت عقلایی مکاتب الهی باعث شده است که دین اسلام نه‌تنها، مانع افکار و اقوال دیگر اسیسم‌ها، ایدئولوژی‌ها و افکار نشود، بلکه بیان عقاید آنان را جایز می‌داند. قرآن کریم در آیه ۱۲۵ سوره نحل با مسلم دانستن اصل «آزادی بیان»، به پیروان خود سفارش می‌کند تا در هنگام مناظره با مخالفان، حکیمانه سخن گفته و به شیوه صحیح مجادله کنند.^۲ مغنیه می‌نویسد: جدال احسن یعنی اینکه هدف از مجادله اظهار و بیان حق و اقناع مخالف باشد نه صرف مجاب کردن و کوبیدن (۱۴۲۴ ه.ق/ ۴: ۸۷۹). بر مبنای این آیه پیامبر (ص) مأمور می‌شود که با مخالفانش مناظره و گفتگو کند و فرصت بیان دیدگاه‌هایشان را بدون هراس فراهم کند، نه اینکه سخن خود را بر آنان تحمیل و آنان را به پذیرش آن مجبور کند (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۱۷). یعنی در دعوت خود یک‌طرفه سخن مرانید؛ بلکه به طرف مقابل اجازه دهید شبهات خود را مطرح

۱. «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»

۲. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...»



کند و با گفتگو و تعامل به اظهار حق بپردازید. یکی از پژوهندگان می‌نویسد: جدال وقتی صورت می‌گیرد که «آزادی بیان» وجود داشته و افراد امکان بیان عقاید خویش را داشته باشند؛ حال آنکه در محیط‌های بسته و فضای اختناق و استبداد، زبان‌ها بریده، قلم‌ها درهم‌شکسته و نشریات و رسانه‌ها تعطیل می‌شود و دیگر جدال و بیان منطقی و استدلالی صورت نمی‌گیرد و تبلیغات یک‌سویه است (ایازی، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

بر پایه این دستور قرآنی و سیره عملی پیامبر اکرم (ص) جامعه اسلامی نیز باید از افکار و سلايق گوناگون استقبال و فرصت بحث و گفتگو را در جامعه مهیا کند؛ زیرا این آیه با پذیرش اصل آزادی در اظهار عقاید و افکار برای جبهه مقابل، کیفیت گفتگو و مناظره را بیان داشته و دستور می‌دهد تا با منطق مستحکم و مناظره نیکو با مخالفان فکری و عقیدتی خود رفتار کنید.

۲-۶. برخورداری اهل کتاب از آزادی اظهار نظر در جامعه اسلامی

یکی از وظایف پیامبر اکرم (ص) دعوت اهل کتاب به اسلام بود و قرآن کریم نیز خط‌مشی مواجهه و گفتگو با آنان را در آیات عدیده به تصویر کشیده است: «ای اهل کتاب! بیاید بر یک کلمه با هم توافق کنیم که هیچ‌کسی غیر از خدا را عبادت نکنیم و هیچ‌چیزی را - نه فقط هیچ‌کسی را - شریک خداوند قرار ندهیم. باز مطلب را در صحنه زندگی روشن‌تر و عینی‌تر می‌کند: «هیچ‌کدام از ما آن دیگری را پروردگار و ارباب خودمان نگیریم، مگر خدا» (آل عمران/۶۴).^۱ این دعوت رسالت همه پیامبران است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ه. ق/۲: ۴۷) و پیامبر اکرم (ص) مأمور شد تا اهل کتاب را به گفتگو بر محور نقاط مشترک و امور مسلم نزد طرفین که هیچ تردیدی در آنها نیست دعوت کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ه. ق/۶: ۷۷). دعوت به توحید، کلام منصفانه است که هر عقل سلیم و طبیعت مستقیم آن را می‌پذیرد. خطاب (یا اهل‌الکتاب) بهترین تعبیر و نیکوترین لقب است که قرآن کریم به کار برده تا به سخن‌گویان اسلام آموزش دهد که در مقام گفتگو، مخاطب خویش را تعظیم کرده و نسبت به آنها نیک‌اندیش باشند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه. ق/۸: ۲۵۱)؛ زیرا توحید و نفی شرک و فرهنگ ارباب‌رعیتی، وجه مشترک بین اسلام و ادیان دیگر است و قرآن کریم به پیغمبر دستور می‌دهد که از همین راه استفاده کند.

۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»



خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: این مجادله باید به شیوه احسن صورت گیرد (عنکبوت/۴۶)^۱ و مجادله نیکو آن است که با درشت‌خویی، طعنه، اهانت، لجاجت و عناد قرین نباشد؛ بلکه با نرمی و سازش همراه بوده و به خصم آزار نرساند. طرفین علاقه‌مند به روشن شدن حق بوده و با کمک و تعاضد حق را روشن کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/ق: ۱۳۷). بدیهی است که امر به جدال و تشویق به آن، زمانی صحیح است که به طرف مقابل فرصت بیان عقیده داده شود، وگرنه تعبیر به جدال معنا نداشت؛ زیرا جدال یک امر طرفینی است (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۹۷-۹۸).

یکی از واژگانی که به‌صراحت بر جواز «آزادی بیان» دلالت دارد، محاجّه است. قرآن کریم به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که هرگاه پس از استدلال‌های روشن پیشین، کسی درباره عیسی با تو گفتگو کند و به جدال برخیزد، به او پیشنهاد «مباهله» کن (آل عمران/۶۱).^۲ نگارنده من وحی القرآن می‌نویسد: مناظره‌ای بین پیامبر (ص) و مسیحیان در فضای کاملاً آزاد و آرام برگزار می‌شد (فضل الله، ۱۴۱۹ ه. ق: ۶/ق: ۶۵). وی پس از نقل کیفیت مناظره می‌نگارد: شاید ارزش این داستان در این است که روش گفتگوی اسلامی را در مواجهه با افکار مخالف و متضاد برای ما مجسم می‌کند. تساهل اسلام با دیگران و نیز ورود به مناظره از موضع قدرت، نه ضعف (فضل الله، ۱۴۱۹ ه. ق: ۶/ق: ۶۴).

قرآن کریم در آیه دیگر ضمن پذیرش جواز اصل محاجّه می‌فرماید: «احتجاج باید عاقلانه و متکی بر علم باشد» (آل عمران/۶۵-۶۶).^۳ این آیات به‌وضوح می‌رساند که اهل کتاب اجازه داشتند در برابر پیامبر اسلام آزادانه احتجاج و جدال کنند. به تعبیر یکی از نویسندگان، رفت‌وبرگشت استدلال حتی با آنان که ضروریات اسلام را قبول ندارند، باید در بستر علمی و فضای منطقی صورت گیرد. وقتی در امور بنیادی مانند توحید و معاد و رسالت اظهارنظر آزاد است و با منکران این مسائل باید گفتگو کرد و به آنان اجازه ابراز باورهایش را داد، به طریق اولی در مسائل روبنایی مانند امور اجتماعی و سیاسی ابراز دیدگاه‌ها رواست؛ زیرا حوزه سیاست و اجتماع و... عرصه نظرات متکثر، متعارض

۱. «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»

۲. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَ نَدْعُ آبَاءَكُمْ وَ نَسَاءَنَا وَ نَسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»

۳. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» * هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَّجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

و متفاوت است (سیدباقری، ۱۳۹۷: ۱۷). حاصل آنکه، یکی از رویشگاه‌های نظام فکری اسلام در حوزه «آزادی بیان» واژگان «مجاجه و مجادله» با اهل کتاب است، با تکیه بر این گروه از آیات فرصت اظهار عقاید و بستر گفتگوهای علمی و منطقی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر باید مهیا باشد.

۲-۷. تحدی و برهان طلبی

یکی دیگر از صریح‌ترین آیاتی که «آزادی بیان» و جواز اظهار مکنونات باطنی را افاده و بدان تشویق می‌کنند، آن دسته از آیاتی است که مخالفان حقانیت را به مبارزه، همانندآوری و برهان‌آوری می‌طلبند (بقره / ۱۱۱، نمل / ۶۴)^۱ و نیز این (بقره / ۲۳، یونس / ۳۸، هود / ۱۳، طور / ۳۴، اسرا / ۲۴). «تا اتمام حجت کند برای کسانی که در مقابل دعوت اسلام لجاجت و سرکشی می‌کنند، یا کسانی که بدون لجاجت حقیقتاً در شک و تردید به سر می‌برند». خطاب این آیات به همه بشریت در طول تاریخ است. امروز هم عیناً همین خطاب هست؛ یعنی در عصر حاضر نیز قرآن کریم اهل علم را به همانندآوری فرامی‌خواند. به باور فخررازی براساس آیه ۱۱۱ سوره بقره هرآن‌که ادعایی دارد در نفی یک مسئله یا اثبات آن باید دلیل و برهان ارائه دهد (۱۴۲۰ ه. ق. / ۴: ۶). بدیهی است که هم‌اوردطلبی و برهان-خواهی آنگاه صدق می‌کند که زمینه آشکار کردن نظر برای ایدئولوژی‌های دیگر وجود داشته باشد، وگرنه برهان‌خواهی لغو و ادعای گزاف خواهد بود. لازمه حجت‌خواهی، آزاداندیشی است.

۲-۸. امر به معروف و نهی از منکر و حق نظارت

تأکید قرآن کریم به فراخواندن به نیکی‌ها و نهی از بدی‌ها، به حق «آزادی بیان» دلالت دارد؛ زیرا بدون «آزادی بیان»، امر و نهی عینیت نمی‌یابد. امر به معروف و نهی از منکر یکی از عوامل بقای اسلام است. اگر به جریان آب در یک رودخانه توجه کنیم، خواهیم یافت که هرگاه آلودگی در آن ریخته شود، تلاطم آب، مواد مضر را از بین می‌برد و مواد حیاتی را عرضه می‌کند. محیط جامعه نیز باید چنان زلال باشد که اگر کسی قطره فسادی هم در آن چکاند، خود جامعه آن را هضم کند و از بین ببرد. شکل‌دهی چنین جامعه‌ای با امر به معروف و نهی از منکر صورت می‌گیرد. این نگرش ناشی از آن است که قرآن کریم می‌فرماید: «مردان و زنان باایمان، ولی و یار و یاور یکدیگرند؛ امر به معروف، و نهی از منکر

۱. «...قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»



می‌کنند...» (توبه/۷۱ و آل عمران/۱۱۰ و ۱۰۴). مؤمنین و مؤمنات را در هر نقطه از جهان اسلام آمران به معروف می‌داند. امر به معروف و نهی از منکر خصوصیتی است که مؤمن را از منافق متمایز می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه. ق/۱۶: ۱۰۰). امام حسن مجتبی (ع) فرمود: یکی از حقوق زندگان آن است که در صورت منحرف شدن ولیّ امر (حاکم و مسئولان جامعه) از راه حق با صدای بلند بر او اعتراض شود (معروف الحسنی، بی تا/۱: ۴۷۳). امام خمینی فرمود: «اگر من یا یک معمم پایمان را کج گذاشتیم، اگر نگوئید چرا پایت را کج گذاشتید؟ مسئول هستید، باید هجوم کنید و نهی کنید. نهی از منکر اختصاص به روحانی ندارد، مال همه است. امت باید نهی از منکر و امر به معروف بکند» (۸/۱۳۸۹: ۴۸۸-۴۸۷). رسالت امت اسلامی به عنوان طلّیعه داران بشریت، قیام به امر به معروف و نهی از منکر است تا از جامعه در برابر فساد و تباهی پاسداری کنند (سید قطب، ۱۴۲۵ ه. ق/۱: ۴۴۷).

نتیجه آنکه، لزوم نظارت بر رفتار دیگران به ویژه در عرصه اجتماع و توصیه دلسوزانه مسلمانان به همدیگر به هدف جلوگیری از پیدایش و افزایش فساد و انحراف، نمایانگر آن است که در بافتار و ساختار جامعه اسلامی، گفتار، نوشتار و کردار اصلاح طلبانه و فسادستیز آزاد و بلکه رسالت همگانی است.

۲-۹. آزاد بودن دادخواهی و اظهار آن

شوربختانه از سپیده دم تاریخ تا به امروز همواره ستمکاران و اقطاب ماده پرست، بشریت را به استضعاف کشانده و آنان را مَطْمَع خواسته‌های خویش قرار دادند و خوشبختانه انسان‌های والامنش با نصرت الهی و تلاش‌های مأجور خویش موازنه قدرت را به سود پاسبانان انسانیت سوق داده و به استغاثه‌های مظلومان پاسخ داده‌اند. خداوند متعال ستمدیدگان عالم را به حق خواهی و عدالت طلبی فراخوانده و از آنان در این راستا حمایت و پشتیبانی کرده است (نسا/۱۴۸)؛^۲ یعنی مظلوم اجازه دارد تا با صدای بلند از ظلم شکایت کند و ظالم باید به مردم معرفی شود؛ زیرا اعلام ظلم، رجوع به عدالت خداوند است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ه. ق/۴: ۲۹۵).

۱. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...»

۲. «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»



بنابراین، بر مبنای آیه ۱۴۸ سوره نساء و شعار قرآنی نه ظلم کنید و نه زیر بار ظلم بروید (بقره/۲۷۹)،^۱ افشای ستم لازم و ستم‌کشی حرام است؛ یعنی اسلام نه تنها دادخواهی را محترم شمرده است، بلکه آن را برای احیای حق و عدل و محو ظلم واجب کرده است. ایجاد دادگاه در اسلام خود نشان‌دهنده احترام به دادخواهی مردم است (عمید زنجانی، ۱/۱۳۷۷: ۵۷۹). در نتیجه می‌توان گفت: از منظر قرآن کریم دادخواهی و فریاد برآوردن ستم‌دیدگان لازم است و مسئولان قضایی در جامعه اسلامی عهده‌دار رسیدگی به استغاثه مظلومان هستند.

۲-۱۰. حق سؤال کردن

خداوند ضمن بیان اینکه مردم حق دارند از رهبر و کارگزاران جامعه سؤال کنند، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که باید پاسخ‌گو باشد. برخی از پرسش‌های مردم و پاسخ‌های پیامبر (ص) که در قرآن نقل شده است، عبارت‌اند از: «پرسش اقتصادی (انفال/۱)، «پرسش سیاسی» (بقره/۱۸۹)، «پرسش علمی» (بقره/۱۸۹)، «پرسش فقهی» (بقره/۲۱۹ و ۲۲۲)، «پرسش اجتماعی اخلاقی» (بقره/۲۱۵ و ۲۲۰)، «پرسش از اطعمه و اشرابه» (مائده/۴)، «پرسش فلسفی» (اسراء/۸۵)، «پرسش تاریخی» (کهف/۸۵)، «پرسش طبیعی و کلامی» (نازعات/۴۲ و احزاب/۶۳). امیرالمؤمنین (ع) خود به مردم فرمود: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقُدُونِي» (هلالی، ۱۴۰۵ ه.ق/۲: ۸۰۲). سؤالات مردم و پاسخ‌های پیامبر (ص) به‌عنوان حاکم جامعه نشان‌دهنده آن است که فضای سیاسی اجتماعی حکومت نبوی باز بوده و «آزادی بیان» در آن به‌صورت کامل وجود داشته است. حتی در مواردی نسبت به تصمیم حاکمیت اعتراض می‌کردند. مانند آنچه در صلح حدیبیه رخ داد که بعضی با پافشاری بر جنگ، مخالف صلح بودند و بر پیامبر (ص) خرده گرفتند (ذهبی، ۱۴۰۹ ه.ق/۲: ۳۷۱). بنابراین، استماع پرسش‌ها و پاسخ منطقی بر آنها لازم است. سؤال کردن زمانی صورت می‌گیرد که مردم در بیان نظرگاه‌های خود، آزادی داشته باشند.



جدول ۱: ساختار آزادی بیان در ادبیات قرآن کریم

ردیف	ایده‌های کلیدی	مستندات قرآنی
۱	وجوب بیان و تبیین	«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...» (آل عمران/ ۱۸۷ و ۷۱ و بقره/ ۱۵۹)
۲	تبلیغ و پیام‌رسانی	«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم/ ۴). «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مائده/ ۹۹) «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران/ ۱۳۸)
۳	آزادی اظهارنظر در مقام مشورت‌دهی	«وَ شَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران/ ۱۵۹) «وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...» (شورا/ ۳۸)
۴	به رسمیت شناختن حق بیان برای دیگران	«فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/ ۱۷ و ۱۸)
۵	برخورداری مخالفان از آزادی اظهارنظر در جامعه اسلامی	سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (نحل/ ۱۲۵)
۶	برخورداری اهل کتاب از آزادی اظهارنظر در جامعه اسلامی	«فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران/ ۶۱ و ۶۴، عنکبوت/ ۴۷)
۷	تحدی و برهان‌طلبی	«...قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره / ۱۱۱، نمل/ ۶۴). «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره؟/ ۲۳، یونس/ ۳۸)
۸	امر به معروف و نهی از منکر و حق نظارت	«وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه/ ۷۱، آل عمران/ ۱۱۰ و ۱۰۴) «تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر/ ۳)
۹	آزاد بودن دادخواهی و اظهار آن	«لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (نساء/ ۱۴۸)
۱۰	حق سؤال کردن	«يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» (بقره/ ۲۱۷) و نیز بقره/ ۲۱۵-۲۱۹-۲۲۲-۲۲۰، مائده/ ۴، انفال/ ۱، اسراء/ ۸۵، کهف/ ۸۵، نازعات/ ۴۲ و احزاب/ ۶۳)



نتیجه‌گیری

یکی از مسائل چالش‌برانگیز اجتماعی و سیاسی «آزادی بیان» است. قرآن کریم که منبع جوشان حکمت و معرفت است، بیان افکار و باورها را نه تنها جایز، بلکه گاه لازم می‌داند و در آیات متعدد بدان اشاره می‌کند. منطق قرآن کریم در ساحت «آزادی بیان» بیان‌کننده آن است که آزادی همواره مورد توجه ادیان توحیدی بوده و آزادی خواهی و آزادی تفکر، قلم و بیان یک از اهداف بنیادین اسلام است؛ زیرا زادوولد فرهنگی، محصول تضارب آراء و عقول می‌باشد. شعار کلیدی همه سفیران الهی، نجات بشریت از اسارت و بردگی و برداشتن اصرها و غل‌ها از دست و پای انسان‌ها بوده است. بر بنیاد برداشت‌های مفسران واژگانی مانند محاجّه، جدال، استماع اقوال دیگران، اتباع احسن الاقوال، امر به معروف و نهی از منکر، پرسش‌گری و حق انتقاد، تحدی و برهان‌طلبی، جواز دادخواهی، نصیحت و موعظه و... به «آزادی بیان» اشاره و بل تصریح دارند. افزون بر آن، از نگاه اسلام آنجا که اساس دین در خطر است، یا دستگاه سیاسی به خطا می‌رود بیان کردن و افشاکردن واجب می‌شود؛ البته باید توجه داشت که هر چند اظهار نظر آزاد است، اما این آزادی در چارچوب شرع، عقل، منطق و علم قابل پذیرش و دفاع است، و هرگاه بیرون از این قالب بوده و موجب برهم زدن نظم اجتماعی و تخریب افراد شود ممنوع می‌باشد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلوسی، محمود ابن عبدالله. (۱۴۱۵ ه.ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. گردآورنده: شمس‌الدین. لبنان: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۴. ابن‌عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ ه.ق). تفسیرالتحریر و التنبؤالمعروف بتفسیرابن‌عاشور. لبنان: مؤسسه التاريخ العربی.
۵. ابن‌کثیر، اسماعیل ابن عمر. (۱۴۱۹ ه.ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). به تحقیق محمدحسین شمس‌الدین. لبنان: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۶. ابن‌کثیر، اسماعیل. (۱۳۹۳ ه.ق). السیره النبویه للامام. به تحقیق مصطفی عبدالواحد. لبنان: دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع.
۷. اسحاقی، حسین. (۱۳۸۴). آزادی در اسلام و غرب. ایران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۸. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. ایران: سخن.
۹. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۷۹). آزادی در قرآن. ایران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
۱۰. برلین، آیزیا. (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی. ترجمه محمدعلی موحدی. ایران: شرکت سهامی خوارزمی.
۱۱. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). فلسفه و هدف زندگی. ایران: انتشارات قدیانی.
۱۲. جوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۴۱۰ ه.ق). الصحاح؛ تاج‌اللغه و الصحاح العربیة. لبنان: دارالعلم للملایین.
۱۳. الحسنی، هاشم معروف. (بی‌تا). سیره الأئمة الاثني عشر (ع). ایران: المكتبة الحیدریة.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. ایران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. ایران: دانشگاه ایران.
۱۶. ذهبی، محمد ابن احمد. (۱۴۰۹ ه.ق). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. ج ۲. به تحقیق تدمری. لبنان: دارالکتب العربی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد. (۱۴۱۲ ه.ق). مفردات الفاظ قرآن. لبنان: دارالعلم.
۱۸. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ ه.ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. لبنان: دار المعرفة.
۱۹. سیدباقری، سید کاظم. «حق آزادی بیان از منظر قرآن». فصلنامه علوم سیاسی. ۲۱ (۸۱)، ۱۳۹۷، ص: ۷ - ۳۲. https://psq.bou.ac.ir/article_۶۵۸۶۴.html
۲۰. شریف الرضی، محمد ابن حسین. (۱۴۱۴ ه.ق). نهج البلاغه (للصباحی صالح). به تحقیق/تصحیح صالح صبحی. ایران: هجرت.



۲۱. شیرخانی، علی. (۱۳۸۶). آزادی از نگاه اسلام شیعی. ایران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۲. صدر، سید محمدباقر. (۱۳۸۵). نهادهای اقتصادی اسلام. ترجمه غلامرضا بیان و فخرالدین شوشتری. ایران: بدر.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ ه.ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۲. لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل ابن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳. ایران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد ابن جریر. (بی تا). تاریخ الطبری. به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. مصر: دارالمعارف.
۲۶. عابدی اردکانی، محمد. (۱۳۹۴). دائرةالمعارف حکمت سیاسی اسلامی. [بی جا]: [بی نا].
۲۷. عمید، حسن. (۱۳۷۷). فرهنگ فارسی عمید. ج ۱۲. ایران: سپهر.
۲۸. عمیدزنجانی، عباس علی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی (حقوق اساسی و مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران). ج ۴. ایران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۹. فخر رازی، محمد ابن عمر. (۱۴۲۰ ه.ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). ج ۳. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ه.ق). تفسیر من وحی القرآن. ج ۲. لبنان: دارالملاک للطباعة و النشر.
۳۱. فولادوند، محمدمهدی. (۱۴۱۸ ه.ق). ترجمه قرآن. ج ۳. ایران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۲. قاضی زاده، کاظم. (۱۳۸۴). جایگاه شورا در حکومت اسلامی. ایران: چاپ و نشر عروج.
۳۳. قطب، سید. (۱۴۲۵ ه.ق). فی ظلال القرآن. ج ۳۵. لبنان: دار الشروق.
۳۴. کلینی، محمد ابن یعقوب. (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی (ط - الإسلامية). به تحقیق/تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ایران: دار الکتب الإسلامية.
۳۵. مراغی، احمدمصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. لبنان: دار الفکر.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). اسلام و مقتضیات زمان. ج ۸. ایران: انتشارات صدرا.
۳۷. معصومی، جمشید. (۱۳۹۶). آزادی بیان و مبانی آن. ایران: نشر میزان.
۳۸. معین، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. ج ۱۰. ایران: سپهر.
۳۹. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ه.ق). التفسیر الکاشف، ایران: دار الکتب الإسلامية.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. ج ۱۰. ایران: دار الکتب الإسلامية.
۴۱. میل، جان استورات. (۱۳۴۰ ه.ق). درباره آزادی. ترجمه محمود صناعی. ایران: کتابهای جیبی.



Religious Scholars and the Issue of Unity and Convergence in the Islamic World

Dr sayed asef kazemi¹

Abstract

The issue of unity and convergence is one of the key objectives of Islamic law, a mandate of reason and Sharia, and a significant concern for reformers and prominent religious scholars throughout history. A cursory review of Qur'anic verses and narrations reveals that the mission of religious scholars—as agents and propagators of Islam—is universal, intended for the guidance of all humanity without being constrained by geographical or political borders.

The purpose of this study is to examine the question: How is the role of religious scholars in achieving unity and convergence assessed, and what strategies have been adopted in this regard? This research is based on the hypothesis that throughout Islamic history, religious scholars have consistently prioritized unity and convergence, offering valuable strategies to achieve these goals within the Islamic world.

Findings from this study, conducted through a descriptive-analytical method with a historical perspective, indicate that religious scholars have always been concerned with Islamic unity and have actively opposed divisive elements, which were often external enemies of Islam. These scholars have proposed and implemented significant strategies such as religious reform and the revival and reconstruction of Islamic thought, the rapprochement of Islamic sects, leadership centrality, consultation and institutionalization, and the establishment of an Islamic federation or union to achieve unity and convergence in the Islamic world.

Keywords: Religious scholars, Islamic unity, colonialism, Islamic world, reform, division

1 - PhD in Contemporary History of the Islamic World, Professor of Islamic Civilization and Biography, Al-Mustafa International University.

Email: kazemi.asef@gmail.com

Political and Administrative Corruption in Afghanistan: Causes and Strategies for Combating It

Seyyed Abdul Qayyum Sajjadi¹

Abstract

Corruption is one of the most serious challenges to governance. Despite variations in its depth and scope, corruption affects nearly all societies and governments to some extent. In third-world and underdeveloped countries, corruption is among the primary causes of underdevelopment, poverty, and social stagnation. Combating corruption is a cornerstone of good governance. The methods and strategies to address this destructive phenomenon have consistently been a major concern for governments and a focal point for experts in the field.

This study employs a descriptive-explanatory method and utilizes both library and field research to examine the causes and factors contributing to political and administrative corruption in Afghanistan and to propose strategies for combating it (research question). Emphasis on the principles of rule of law, public participation, public oversight, social justice, and administrative efficiency are key indicators in the fight against corruption (hypothesis).

The findings reveal that the absence of the rule of law, the prevalence of a traditional political culture, nepotism, self-serving and uncommitted officials, lack of public participation and oversight, and the absence of accountability and auditing in governmental institutions are fundamental factors in the emergence, spread, and persistence of corruption in the country (research findings).

The results provide practical and effective solutions for policymakers and governance practitioners. These strategies are discussed under five key headings: strengthening the rule of law, enhancing public participation and oversight, implementing financial audits and ensuring administrative accountability, selecting committed employees, and securing adequate financial support for employees (strategies).

Keywords: Corruption, Political Corruption, Administrative Corruption, Causes of Corruption, Strategies to Combat Corruption, Afghanistan.

1 - PhD in International Relations, Professor and Faculty Member at Khatam al-Nabiyyin University, Faculty of Law and Political Science, Department of International Relations.



The requirements of social solidarity and peaceful coexistence in Afghanistan; with an emphasis on Islamic teachings

Mohammad Ain Moballegh¹

Abstract:

Promoting social solidarity and peaceful coexistence and achieving national cohesion and political stability in multi-ethnic, multi-cultural and multi-religious societies like Afghanistan is an important issue. This article in response to which components and elements are useful for social solidarity and peaceful coexistence in plural societies like Afghanistan, first, addressed the background and conceptual framework of the discussion and the religious status of social solidarity and peaceful coexistence, Then by referring to Islamic teachings and findings of social sciences using documentary and library techniques to collect data and evaluate it in an analytical-descriptive method, the discussion and analysis has been developed on the axis of five principles selected and appropriate to the social situation of Afghanistan as the most important principles and elements of social solidarity and peaceful coexistence: The principle of equality in human creation and negation of superiority; The principle of respect for human dignity and the beliefs and values of others; The principle of freedom of opinion and negation of religious imposition; The principle of social justice; The principle of cooperation and social kindness. As a result, the application of the proposed principles as requirements and solutions for the formation and stabilization of social solidarity, peaceful coexistence, national cohesion and political stability in Afghanistan has been evaluated as effective and useful from the perspective of this research.

Keywords: Afghanistan, Freedom of opinion, Human dignity, National cohesion, Peaceful coexistence, Political stability, Social justice, Social solidarity.

The Rise of China in the International System and the Challenge to U.S. Hegemony

Seyyed Taher Erfani¹

Abstract

At the dawn of the 21st century, the United States faced the economic and military rise of China, a nation that is now its competitor and is projected to pose a significant threat to the continuation of U.S. hegemony in the near future. Factors such as China's growing economic influence in various regions of the world, its permanent membership and veto power in the United Nations Security Council, and the increasing financial debts and declining global economic and political influence of the United States have made direct confrontation with China challenging for the U.S. These dynamics have engaged the minds of American strategists and policymakers to devise ways to curb China's progress as a challenger.

The question this study seeks to answer is: What are the strategies of the United States to confront the rise of China as a challenger to its hegemony? The hypothesis tested in this research posits that China's growing power in the international system presents a challenge to the continuity of U.S. hegemony. The findings of the study reveal that the U.S., through various strategies, aims to prevent China's military dominance and the transregional expansion of its power. These strategies include forging extensive military relations and committing surrounding countries to align with the U.S., leveraging contentious regions as tools to pressure China, and utilizing international and regional organizations to increase the political and economic costs for China.

The research employs a descriptive-analytical method, focusing on data analysis to substantiate its conclusions.

Keywords: China, United States, Offensive Realism, Hegemony, Strategy.

1. PhD in International Relations, Faculty Member at Khatam al-Nabiyin University, Department of International Relations



Prerequisites for Peaceful Coexistence in Islamic Political Thought

Seyyed Abdul Qayum Sajjadi¹

Abstract

Human beings, by their innate nature or due to their needs, require collective living. Human social life, from its inception to the present, has witnessed continuous conflicts over power, wealth, and fame. Achieving the fundamental goals of life, safeguarding human rights, and pursuing an ideal and just society are significant issues in social life. Realizing these objectives is only possible through social order and security. Therefore, establishing a peaceful life free from disputes and conflicts is a primary and vital issue in politics and governance.

The model of peaceful living in Islamic political thought is proposed as a response to this essential and necessary issue. The question of the prerequisites for peaceful living in societies with ethnic, linguistic, and religious diversity is a fundamental and important topic. Considering the ethnic, religious, and linguistic diversity of Afghan society and the collective belief of its people in Islamic teachings and principles, elucidating the prerequisites for peaceful coexistence is a critical issue for our country (the research problem). By referencing Islamic sources and deriving perspectives from Muslim jurists and commentators (through an interpretive method), this essential and significant question can be described and analyzed.

Social justice, rule of law, legal freedoms, and public participation are identified as the most important prerequisites for peaceful living and social coexistence (research findings).

Keywords: Peaceful living, shared principles, justice, freedom, rule of law, political participation.

¹ -Faculty member at Khatam al-Nabiyyin University, Faculty of Law and Political Science, Department of International Relations.

Freedom of Expression in the Logic of the Holy Qur'an

Ahmad Akhlaqi¹

Abstract

The Holy Qur'an, which outlines the fundamental principles of human sciences, regards humans as inherently free beings. Freedom is a multifaceted concept, one of whose manifestations is "freedom of expression." Given the propaganda and accusations by adversaries claiming that Islam opposes "freedom of expression" and does not allow divergent thoughts and tastes to emerge, explaining this concept within the framework of the Qur'anic discourse and the perspectives of commentators is a pressing necessity.

This study, utilizing library and software resources, adopts a descriptive-analytical method and an interrogative thematic interpretation approach to address the question: What is the concept of "freedom of expression" in the logic of the Qur'an?

The Holy Qur'an, in verses that permit debate and dialogue with opponents and command listening to others' opinions, recognizes the right to guidance, social oversight, and inquiry for all members of society. It instructs both leaders and communities to seek and provide counsel, encourages the oppressed to seek justice, and prohibits concealing the truth. The Qur'an views "freedom of expression" not only as permissible but, in certain instances, as essential.

The reasoning behind citing this collection of verses to affirm "freedom of expression" is that these actions cannot be realized unless the expression of opinions and views is unrestricted. Therefore, in the logic of the Qur'an, expressing one's desires and mental concepts is considered free. However, it is important to note that expressing intellectual reserves is not without constraints; it is bounded by the frameworks of Sharia, reason, logic, and knowledge.

Keywords: Holy Qur'an, Qur'anic logic, freedom of expression, Sunni and Shia commentators.

1 - PhD Candidate in Qur'an and Political Sciences, Department of Qur'an and Humanities, School of Qur'an and Sciences, Higher Education Complex of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University (PBUH), Daikundi, Afghanistan. fasihi7276@gmail.com

