

## اخلاق مخالفت

سیدحسین اسلامی\*

### اشاره

اختلافات عقیدتی میان مسلمانان پیرو مذاهب گوناگون در مواردی به شکل نامناسبی درآمده است. انکار این واقعیت و تلاش در جهت نادیده گرفتن یا حذف آن، راه به جایی نمی‌برد. افزون بر آن، اگر این اختلافات در مسیری سالم پیش برود، مایه زاینده‌گی و پویایی جوامع اسلامی می‌گردد و از این جهت، نه تنها لازم که بسیار حیاتی است. مشکل اصلی این اختلافات آن است که در آن اخلاق نادیده گرفته می‌شود و به قیمت دفاع و حفظ بخشی از دین اسلام، یعنی عقاید، بخش دیگری از آن، یعنی اخلاق اسلامی، کنار گذاشته می‌شود. بی‌اخلاقی‌های رایج در عرصه مناقشات میان مذہبی، به تدریج نهادینه شده و خطر اصلی در همین است که گاه فراموش می‌کنیم پیامبر اسلام (ص)، اسوه اخلاق شناخته شده است و ترویج آیین او، تنها از طریق رعایت اصول اخلاقی شدنی است. هدف این نوشتار به دست دادن تصویری از واقعیت فعلی و تلاش برای فراهم آوردن چهارچوبی اخلاقی برای بررسی مناقشات عقیدتی است. به این منظور، ده اصل اخلاقی به دست داده شده است که در واقع بسط همان قاعده زرین در مناقشات میان‌دینی و عرصه اخلاق مخالفت است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف مذاهب، اخلاق مخالفت، قاعده زرین، مصلحت، مناقشات مذہبی

## ۱. درآمد

چه اختلاف را رحمتی برای امت اسلامی بدانیم و چه آن را نکبت بشماریم، چهار نکته مسلم است: یک، واقعیتی به نام اختلاف مذهبی و فرقه‌ای میان مسلمانان وجود دارد؛ دو، این وضع به صورت نگران‌کننده‌ای درآمده است تا آنجا که در مواردی کار به خشونت‌های هولناک کشیده است؛ سه، احتمال برطرف‌شدن آن نیز فعلاً اندک است؛ و چهار، برخی از متدینان به دلایلی استمرار هویت دینی خود را در دامن‌زدن به این اختلافات یا حفظ وضع فعلی می‌دانند. وضع موجود عده‌ای را بر آن داشته است تا درمانی برای این اختلافات بیابند و در پی تقریب بین مذاهب برآیند. با همه تلاش‌هایی که در این زمینه شده، همچنان راه درازی در پیش است تا این آرمان به بار نشیند و اختلافات — نه آنکه یکسره حل شود — بلکه در راهی مقبول اطراف نزاع قرار گیرد.

دشواری فراروی امت اسلامی، نه اصل اختلافات و تعدد مذاهب یا فرقی، بلکه نحوه مواجهه اصحاب مذاهب با رقیبان خود و شیوه حل و فصل مناقشات علمی و عقیدتی است. آنچه رخساره این اختلافات گسترده میان مذاهب اسلامی را لکه‌دار می‌کند، بی‌اخلاقی‌های رایج است.

## ۲. بی‌اخلاقی نهادی شده در منازعات دینی

دشواری اصلی آن نیست که اصول مسلم اخلاقی در مناقشات میان مذاهب اسلامی، نادیده گرفته می‌شود؛ مسئله آن است که این بی‌اخلاقی‌ها و کنار نهادن اخلاق، مشروعیت دینی پیدا می‌کند. یعنی از نظر برخی دین‌مداران برای دفاع از دین، می‌توان اخلاق را کنار نهاد. با مثالی می‌توان این نکته را آشکارتر کرد؛ در کتابی که المعهد العالمی للفکر الاسلامی، منتشر کرده است، اصول اعتقادی شیعه چنین فهرست‌وار گزارش می‌شود:

عبدالله بن سبأ یهودی، بنیادگذار تشیع در اسلام، به مصر آمد، در آنجا مستقر شد و، آن‌گونه که نقل شده است، به اوکیات علم کلام که در عصمت، رجعت، وصیت، و احقیت علی بن ابی‌طالب در خلافت جلوه‌گر می‌شود، فراخواند (جاد عبدالرازق، ۱۹۹۵: ۴۱/۱).

در کتاب دیگری که در اصل رساله دکتری نویسنده بوده است، شاهد این داوری درباره اعتقادات شیعه هستیم:

باور به تحریف قرآن، عقیده همه رافضیان است و اندک کسانی از آنان که خلاف آن از ایشان نقل شده است، هنگام تحقیق آشکار گشت که آنان تحریف را از باب تقیه نفی کرده‌اند. [...] بنابراین، هر گونه تلاشی برای تقریب میان آنان و اهل سنت، بی‌فایده و اثر است. [...] تاریخ رافضی‌ها سرشار از اخبار هم‌پیمانی آنان با کفار و منافقان بر ضد اهل سنت است. [...] نگاه رافضی به سنی مانند نگاه مؤمن به کافر است و بنابراین، آنان نماز پشت سر سنی و نماز بر جنازه سنی را روا نمی‌دانند و اگر نیز به جای آورند، از سر تقیه است و در نهان به‌نفرین عذابش را می‌خواهند (الأرو، ۲۰۰۵: ۸۴۴/۲-۸۴۵).

چنین اظهاراتی در میان مخالفان شیعه کم نیست. در نتیجه عده‌ای از دانشوران شیعی هم‌ت می‌کنند تا با تتبع و تحقیق مفصل نشان دهند که ادعاهای بالا دروغ، تهمت یا خطا است و شیعیان از چنین اتهاماتی مبرا هستند. حاصل آن نشر آثاری در شمارگان بالا با عناوینی چون *کذبیه تحریف القرآن*، یا اثبات ساختگی بودن شخصیت عبدالله بن سبأ و یا نشان‌دادن این مطلب است که حریفان و رقیبان در منازعات میان‌مذهبی خود اصول اخلاقی و علمی را رعایت نمی‌کنند. لیکن این کار تنها یک روی سکه است. فرض کنید که کسی معتقد باشد اساساً در منازعات میان‌مذهبی نیازی به رعایت اصول اخلاقی نیست و حتی واجب است که برخی ملاحظات اخلاقی نادیده گرفته شود. در این صورت چگونه باید با او برخورد کرد. برای مثال ممکن است نویسندگان بالا، آگاهانه و به دروغ تهمت‌هایی متوجه شیعه کرده باشند. با این حال کار خود را از نظر دینی شرعاً موجه بدانند و آن را مایه ثواب اخروی و رضوان الاهی بشمارند. این روی سکه است که کمتر بدان توجه شده است.

از نظر فارابی، برخی از متکلمان در دفاع از دیدگاه خود هر گونه بی‌اخلاقی را موجه می‌داشتند و از هیچ شیوه غیراخلاقی پرهیز نمی‌کردند. به گفته وی آنان معتقدند چون شریعتشان درست و حق است:

و در درستی آن تردیدی ندارند، باید در برابر دیگران بدین گونه به دفاع از شریعت خود برخیزند که آن را نیک جلوه دهند و شبهات را از دامنش بزدایند

و خصم را با هر وسیله ممکن سرکوب کنند. این گروه از به کار بردن دروغ و مغالطه و بهتان و ستیزه‌جویی باک ندارند؛ زیرا بر این عقیده‌اند که مردمی که با شریعت آنان به مخالفت می‌پردازند، دو دسته‌اند: یکی دشمن است، در این صورت به کار بردن دروغ و مغالطه برای شکست و سرکوب او جایز است. [...] دیگری دشمن نیست، ولی نادانی است که به واسطه کم‌خردی و نداشتن نیروی تشخیص، سعادت شناخت این شریعت نصیبش نشده، پس جایز است چنین انسانی را با دروغ و مغالطه علاقه‌مند کرد و به این سعادت رسانید، همچنان‌که با زنان و کودکان چنین رفتار می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۱۸-۱۱۹).

اینجاست که کار اندکی دشوار می‌شود. حال فرض کنیم که امروزه نیز در میان متدینان و دلسوزان دین شاهد چنین کسانی باشیم که دفاع از مذهب خود را به هر شکلی جایز می‌دانند، حتی با نقض مسلمات اخلاقی. برای مثال از نظر مذهب شیعه، تهمت‌زدن، «از گناهان کبیره در اسلام» است (مظاهری، ۱۳۸۷: ۴۰۶). تهمت، یعنی چیزی را به کسی نسبت دهیم که خلاف واقع باشد. حال اگر مصلحت اقتضا کرد آیا می‌توان به شخص بی‌گناهی تهمت زد؟ یا برای اثبات حقانیت دین خود، به غلط بر حریفان مذهبی خود تهمت نهاد و اندیشه آنان را این گونه بی‌اعتبار کرد؟ یا فرض کنیم که کسی در پی منحرف کردن متدینان است، در این صورت آیا مصلحت آن نیست که وی را رسوا کنیم و تهمت‌هایی به شخص او یا مذهب او بزنیم تا مایه دوری جوانان از او و مذهبش شود؟ به نظر می‌رسد که از نظر برخی بزرگان، پاسخ به این پرسش‌ها مثبت است. برای مثال فتوای زیر به‌خوبی این نگرش را بیان می‌کند:

اگر مصلحت اهمی که مقدم بر مفسده تهمت باشد پیش آید، آن تهمت جایز بلکه در بعضی موارد واجب می‌شود؛ مثلاً اگر کسی مضر برای اسلام است و مردم را از دین منحرف می‌کند و چاره‌ای جز تهمت برای اسکات او نباشد، تهمت به اندازه‌ای که او را ساکت کند جایز بلکه واجب است. ولی تشخیص این گونه موارد بسیار مشکل و کید شیطان درون و برون بسیار قوی است. لذا باید با کمال احتیاط و مشورت با اشخاص آگاه و عالم بدون غرض اقدام نماید (همان: ۴۰۷).

این فتوا، با تأکید بر مصلحت اهم، نوعی نگاه اخلاقی پیامدگرایانه را دنبال می‌کند. یعنی تهمت را غیراخلاقی می‌داند، ولی در صورتی که منافع بلندی داشته باشد یا مصلحت مهمی در نظر باشد، این ردیلت اخلاقی، به فضیلت تبدیل می‌شود. طبق این فتوا، هر شیعه متعهدی در صورتی که برای تشیع احساس خطر کرد، پس از مشورت با افراد آگاه و بی‌غرض، می‌تواند رقیبان را با تهمت نهادن بی‌اعتبار کند و بدین ترتیب، مذهب حق جعفری را حفظ نماید. اما این فتوا، همان‌گونه که شخص مفتی نیز در انتهای آن به نوعی احساس نگرانی کرده، بسیار خطرناک است و اگر با همان نگاه مصلحت‌اندیشانه آن را تحلیل کنیم، چه بسا فاجعه‌بار خواهد بود. حال اگر فتوای دیگر را که همسو با این فتوا هستند در نظر بگیریم، اهمیت مسئله آشکارتر می‌گردد. برخی از فقها دروغ گفتن، تهمت زدن، غیبت کردن و دشنام دادن به مخالفان مذهبی و عقیدتی خود را جایز می‌شمارند و همین نگرش را درباره ساکت کردن حریف دارند. برای مثال مرحوم آیت‌الله خویی، دروغ گفتن بر ضد بدعت‌گذاران یا مروجان ضلال را جایز می‌داند. همچنین دشنام دادن به آنان و بدگویی از آنان را مجاز می‌شمارد (خویی، ۲۰۰۶: ۴۰۴).<sup>۱</sup>

کنار نهادن اخلاق در مباحثات میان‌دینی، معمولاً به دو شکل صورت می‌گیرد؛ نخست محدود کردن دامنه شمول معنایی و مصداقی؛ و دیگری پیش‌کشیدن پای مصلحت. در شکل اول هرچند همه احکام و فرمان‌های اخلاقی را قبول می‌کنیم، دست به تفسیر مضیق آن زده و مصداق‌های خاصی برای آن در نظر می‌گیریم. برای مثال در آموزه‌های دینی غیبت و تهمت به «مؤمن» به شکلی قاطع منع، و بر حرمت آبروی وی تأکید شده است. در قبال این دستورات صریح و تأویل‌ناپذیر، گاه می‌بینیم که اصل حکم تأیید می‌شود، ولی با یک «اما»ی اساسی نادیده گرفته می‌شود. طبق این «اما»، مقصود از مؤمن، فقط اشخاص خاصی هستند که ما آنان را مؤمن می‌دانیم و ایمان نیز عبارت است از داشتن ویژگی‌هایی معین. برای مثال، غیبت مؤمن حرام است. اما هنگامی که از آیت‌الله خویی می‌پرسند که آیا غیبت غیرشیعه جایز است، ایشان این کار را مجاز شمرده و توضیح می‌دهند: «مقصود از مؤمنی که غیبت وی جایز نیست، مؤمن به معنای خاص است» (خویی، ۲۰۰۶: ۴۳۶/۲).

بدین ترتیب، با محدود کردن دایره ایمان به کسانی که می‌پسندیم، حوزه اخلاق را

تُنک و تنگ ساخته‌ایم و اجازه داده‌ایم تا هر نوع رفتار غیراخلاقی و نقض اصول اخلاقی موجه و مطلوب شمرده شود. با این تحلیل که آن دیگرانی که مشمول رفتار اخلاقی ما نشده‌اند، در واقع مؤمن نیستند. غافل از آنکه این منطقی است که حریف نیز با آن نیک آشنا است و می‌تواند با همین منطق بگوید که شیعه، نه مؤمن، که اساساً مسلمان نیست و در اصل یک جریان سلطنت‌طلب، یا حزب سیاسی با گرایش‌های زرتشتی ایرانی است؛ همان‌طور که گفته شده است. همه تلاش‌های ما نیز برای نفی چنین «تهمت‌هایی» راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا خودمان به تهمت و هتاکی مشروعیت داده‌ایم.

اما در شکل دوم که خطرتر است، معیار نقض رفتار اخلاقی و ناپایبندی به احکام آن وجود مصلحت معرفی می‌شود. این مصلحت یا مصلحت‌ها تاکنون به دست هیچ عالم اخلاقی یا فقهی صورت‌بندی دقیقی نشده است و به فرض که شده باشد، مصداق آن روشن نیست؛ در نتیجه هر حکم اخلاقی را با هر استحکامی که باشد و حتی اگر پشتوانه آن ده‌ها آیه و حدیث و رفتار خود پیشوایان دین باشد، می‌توان با تیشه مصلحت بر زمین انداخت و نابود ساخت. گاه کار به جایی می‌رسد که لازم نیست مصلحتی برای رفتار غیراخلاقی ما وجود داشته باشد، بلکه کافی است مصلحتی مانع رفتار غیراخلاقی ما نگردد. از این منظر، چه بسا هر رفتار نادرست و غیراخلاقی نسبت به حریف موجه باشد، مگر آنکه مصلحتی اقتضا کند تا ناگزیر تن به اخلاق دهیم. نمونه این نگرش را در این پرسش و پاسخ فقهی می‌توان دید. متدینی می‌پرسد: «آیا غیبت غیرمؤمن یا دشنام دادن به او بدون داعی جایز است؟» (همان: ۴۳۵). فقیه مورد سؤال نیز به صراحت آنها را به خودی خود، مجاز می‌داند؛ لیکن بنا بر مصلحتی از آنها بر حذر می‌دارد و با این تحلیل که ممکن است غیرمؤمنان نیز به ما دشنام دهند یا غیبت کنند، این رفتار را مجاز نمی‌شمارد. در نتیجه نخست دایره احکام اخلاقی محدود می‌شود و سپس مصلحت می‌تواند آن باقی‌مانده را نیز کنار بگذارد و حتی در مواردی در جایی که مصلحتی بر ضد رفتار غیراخلاقی نباشد، اساساً رفتار غیراخلاقی مجاز دانسته می‌شود.

به نظر می‌رسد که این نگرش فارغ از اخلاق به مسائل عقیدتی و مناقشات دینی که مصلحت‌اندیشانه اتخاذ شده است، پیامدهایی مقبول برای دینداران و مدافعان این نوع مصلحت‌اندیشی نداشته باشد. برای روشن شدن این ادعا کافی است چند داستان محتمل

یا سناریو را بررسی کنیم تا ابعاد آن سنجیده شود.

**یک.** تصور کنیم، یکی از دشمنان سرسخت شیعه، کتاب‌های متعددی بر ضد اندیشه و عقاید شیعیان می‌نویسد و عمده اعتقاداتشان را، با شواهدی آمیخته از راست و دروغ و استدلال‌هایی قوی و ضعیف به تیغ نقد می‌سپارد و این مذهب را ساخته آتش‌پرستان ایرانی و همسوی با کفار معرفی می‌کند. در مقابل، عده‌ای از دانشوران شیعی به دقت و با صرف وقت فراوان و تتبع در متون و نصوص مختلف، به تحلیل ادعاهای وی پرداخته و نادرستی آنها را بیان کرده و داوری خود را منتشر می‌کنند. پس از مدتی آن شیعه‌ستیز، به جای پاسخ به نقدهایی که متوجه وی شده است، همه آنها را در کتابی گرد می‌آورد و در نخستین صفحه آن فتوای فوق‌مبنی بر وجوب تهمت بر اثر مصلحت اهمّ را چاپ می‌کند و به یک سطر اکتفا می‌کند و می‌نویسد همه آنچه در این کتاب آمده است، بر اساس این فتوا جعل شده و طبق همین فتوا، دروغین و سراسر تهمت است. در واقع، فتوایی مانند فتوای فوق به جای آنکه مصلحتی را تأمین کنند، عملاً امکان تلاش‌های جدی را مخدوش کرده و راه گفت‌وگوی عالمانه را بسته‌اند.

**دو.** ممکن است کسی فتوایی از این دست را برگرفته و به زبان‌های مختلف ترجمه کند و مدعی شود که همه مدعیات تاریخی و اعتقادی شیعیان، درباره این حادثه و آن شخصیت، نادرست و یکسر تهمت است. گواه این ادعا نیز فتوای بزرگان آنان است که تهمت را که گناهی کبیره است، برای اسکات خصم موجه و حتی واجب می‌شمارند. سه. همچنین با فتوایی از این قبیل، عملاً به چنین کاری مشروعیت داده‌ایم و فقهای مذاهب رقیب نیز می‌توانند طبق آن به پیروان خود فتوا دهند و از باب معامله به مثل، به شیعیان تهمت بزنند.

**چهار.** طبق قاعده فقهی الزام، که مفادش آن است که با هر گروهی همان‌گونه رفتار کنید که آن را درست می‌شمارند، می‌توان بر ضد شیعه، از سر مصلحت‌اندیشی، تهمت زد. **پنج.** تصور کنید ناظری غیرمسلمان، به کل این روند و نگرش می‌نگرد و نتیجه می‌گیرد که این دین یا مذهبی که خود را نماینده حقیقی آن می‌داند، هر حقیقت و فضیلت اخلاقی را فدای مصلحت می‌کند. در نتیجه آن تماشاگر با همین سنجه درباره کل اسلام و رفتار اجتماعی مسلمانان داوری می‌کند.

**شش.** عمل به این قبیل فتواها، در درازمدت مایه خلط میان حقیقت و مصلحت

می‌شود و سرانجام معلوم نمی‌شود کدام گزاره تاریخی یا اعتقادی درست است و کدام یک دروغ و تنها از سر مصلحت‌اندیشی، بیان شده است. در نتیجه تشخیص حقیقت از خطا دشوار یاب خواهد شد.

حال کدام مصلحت اهمی با این‌گونه فتواها احراز شده است و تهمت یا دروغ، کدام هدف اخلاقی را برای ما تأمین کرده است؟ مشکل آن است که ما غالباً توان تشخیص مصلحت اهم را به‌خصوص در درازمدت نداریم و افراد مورد مشورت ما نیز محدودیت خود را دارند و اساساً دشواری نگرش پیامدگرایانه در اخلاق آن است که با تمرکز بر یک هدف خاص، عملاً اهداف دیگر و جوانب مختلف کم‌رنگ می‌شوند و به همین سبب تصمیم‌گیری‌ها نادرست از آب درمی‌آیند. لذا، اگر هم در پی مصلحت هستیم، مصلحت واقعی آن است که هیچ ارزش و اصل اخلاقی را فدای هیچ مصلحتی نکنیم. تهمت، هتاک، دروغ، دشنام و تحریف حقایق کارهایی بد هستند و به گفته حافظ: «کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم». در نتیجه نمی‌توان از راهی نادرست به هدفی درست رسید، به تعبیر مولای متقیان: «ما ظفر، من ظفر الاثم به و الغالب بالشیر مغلوب؛ آنکه گناه بر او پیروز شود، پیروزی نیافته است و آنکه با بدی غلبه کند، مغلوب شده است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۷).

واقعیت آن است که اخلاق بخش ناگسستنی دین است و هر جا از سر مصلحت، چه اهم و چه غیر اهم، نادیده گرفته یا کم‌رنگ شود، به اصل دین آسیب می‌رسد. در نتیجه چه در پی تقریب میان مذاهب باشیم و چه خواستار بحثی انتقادی میان مذاهب و بررسی دیدگاه‌هایی باشیم که نمی‌پسندیم و حتی بدعت‌گذارانه قلمدادشان می‌کنیم، چه تکلیف‌گرا باشیم و چه پیامدگرا و مصلحت‌اندیش، لازم است که اخلاق را جدی بگیریم و اصول اخلاقی را راهنمای رفتار خود قرار دهیم. ما همچنان ملزم به دفاع از اصول عقیدتی خود هستیم، لیکن این پای‌بندی به گفته مرحوم طباطبایی: «ربطی به تعصب‌ورزی و حمله و نشر اکاذیب ندارد» (۱۳۸۲: ۲۳۰).

### ۳. قاعده زرین اخلاق مخالفت

حاصل آنکه هر نوع مصلحت‌اندیشی‌ای که اخلاق را قربانی کند، در واقع خلاف مصلحت است و باید به‌جد کنار نهاده شود. حال، با فرض جدی‌گرفتن اخلاق در



رقابت‌ها و مناقشات میان مذهبی، باید از چه اصول اخلاقی‌ای تبعیت کرد؟ اخلاق مخالفت و حتی اخلاق دشمنی چه حکمی می‌کند؟ در ادامه به اختصار ده اصل رفتاری به دست داده می‌شود؛ اما پیش از آن، به یک قاعده عام و کلی اشاره می‌شود و سنجه‌ای به دست داده می‌شود تا بتوان بر اساس آن رفتارهای اخلاقی را از غیراخلاقی بازشناخت. مهم‌ترین قاعده رفتاری در این میان همان است که به نام «قاعده زرین» معروف است و در میان مکاتب اخلاقی و ادیان الهی به رسمیت شناخته شده و بیش از دو هزار سال است که در سراسر جهان بر درستی و روایی و عمومیت آن تأکید شده است. این قاعده اخلاقی، به مذهب یا آیین خاصی اختصاص ندارد و گویی خداوند آن را چنان در نهاد انسان سرشته است که هر اندیشمندی در هر نقطه عالم، سرانجام به آن می‌رسد و بر آن مهر تأیید می‌نهد؛ خواه این اندیشمند کنفوسیوس چینی قرن ششم قبل از میلاد باشد؛ خواه کانت آلمانی قرن هیجدهم میلادی و خواه فیلسوف دین معاصر چون جان هیک (اسلامی، ۱۳۸۶: ب: ۷-۱۳).

مضمون این قاعده ساده و روشن است و در آموزه‌های دینی ما بارها آمده است.

طبق یکی از صورت‌بندی‌های آن حضرت امیر مؤمنان می‌فرماید:

يَا بُنَيَّ، اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبُّ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ  
وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَظْلِمُ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ أَحْسَنُ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يَحْسَنَ  
إِلَيْكَ وَ اسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَ ارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ  
مِنْ نَفْسِكَ؛

پسرکم! خود را میان خویش و دیگری میزانی بشمار. پس آنچه برای خود دوست می‌داری، برای جز خود دوست مدار. و آنچه تو را خوش نیاید، برای او ناخوش بشمار. و ستم مکن چنان‌که دوست نداری بر تو ستم رود و نیکی کن چنان‌که دوست داری به تو نیکی کنند. و آنچه از جز خود زشت می‌داری، برای خود زشت بدان و از مردم برای خود آن بپسند که از خود می‌پسندی در حق آنان (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱).

بنابراین هر گاه خواستیم به کسی دشنام دهیم یا برای مصلحت اسلام تهمت بزنییم، ببینیم آیا می‌پسندیم دیگران نیز برای ترویج اسلام و رعایت مصلحت اهم به ما تهمت بزنند یا خیر. پس از پاسخ صادقانه به این پرسش می‌توانیم تصمیم بگیریم و اقدام کنیم.

باز برای محکم‌کاری از آزمون تعمیم‌پذیری، که از نظر کانت معیار اخلاقی درست بودن یک عمل است، می‌توان سود جست. از این منظر، هر کاری که نتوان آن را تعمیم داد و به شکل عام درآورد، از نظر اخلاقی بی‌اعتبار است. در نتیجه به تعبیر کانت: «من هیچ‌گاه نباید جز این رفتار کنم تا که همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام مبدل شود» (۱۳۷۵: ۲۷).

بسیاری از رفتارهایی که برای مصلحت اسلام، درست می‌شماریم، مانند همین تهمت‌زدن، از آزمون تعمیم‌پذیری سرفراز بیرون نمی‌آیند؛ برای مثال، کافی است که من نسبت به نوشته‌های کسی برای تشیع و کیان شیعه احساس خطر کنم و با چند شخص دلسوز و آگاه نیز مشورت کنم و تأییدی برای تهمت‌زدن به او پیدا کنم. طبق منطق فوق، باید همین اجازه را به هر کسی بدهم که برای حفظ کیان شیعه، در صورتی که مصلحت اقتضا کند، به دیگران تهمت بزند. اینجا است که هر کس می‌تواند مصلحتی پیدا کند و اشخاصی دلسوز بیابد که آن تهمت‌زدن را مجاز می‌دانند. حال اگر همه این منطق را به کار ببندند، دیگر معلوم نیست کدام ادعا قابل اثبات و کدام یک صرفاً تهمت است و برای حفظ کیان شیعه. در چنین آشفته‌بازاری آن کسی پیروز می‌شود که قدرت تهمت‌زدن و شایعه‌پراکنی و هتاک‌بیشتری دارد، نه کسی که منطق نیرومندتری دارد و دلسوز حقیقت است. آن کسی کار خود را پیش می‌برد که ابزار تبلیغات و اطلاع‌رسانی گسترده‌تر و مدرن‌تری دارد، نه آن که به سلاح حقانیت مجهز است، و معلوم است که در این نبرد چه کسی پیروز است.

حساسیت مسئله به حدی است که همان فقیهی که اصل تهمت‌زدن را مجاز دانسته، نسبت به مخاطرات آن ابراز نگرانی کرده و به‌حق گفته است که در این عرصه «کید شیطان درون و برون بسیار قوی است». اما مسئله آن است که هیچ احتیاط و اقدام پیشگیرانه‌ای مانع از این خطرات و کید شیطان نمی‌شود؛ زیرا اساساً معلوم نیست که معیار مصلحت چیست و مهم‌تر از آن، چه کسی می‌خواهد مصلحت را تشخیص دهد.

#### ۴. ده فرمان اخلاق مخالفت

در اینجا ده دستور کلی که در واقع بسط همان قاعده زرین در مناقشات میان‌دینی و عرصه اخلاق مخالفت است، به دست داده می‌شود:

۱. تصویری درست از اندیشه و شخصیت مخالفان به دست دهیم؛
۲. اصل تفسیر به احسن را فراموش نکنیم؛
۳. از نام‌گذاری‌های زشت بر یکدیگر خودداری کنیم؛
۴. برچسب‌نرینم و قالب‌بندی نکنیم؛
۵. مستند و مستدل سخن بگوییم؛
۶. متون کهن را به سود خود دست‌کاری نکنیم؛
۷. به منابع اصیل و مقبول حریف استناد کنیم؛
۸. هیجان خود را مهار کنیم و آرام سخن بگوییم؛
۹. شجاعت قبول حقیقت را داشته باشیم؛
۱۰. فحاشی نکنیم.

#### ۴-۱. تصویری درست از اندیشه و شخصیت مخالفان به دست دهیم

در مباحث اختلافی و در مباحث میان‌دینی و میان‌مذهبی گاه دچار این وسوسه ذهنی یا تنبلی فکری می‌شویم که تصویر نادرست یا ناقصی از دیدگاه حریفان به دست دهیم و سپس آن تصویر خودساخته را بررسی، نقد و ویران کنیم و کار خود را پایان یافته بپنداریم. این کار به لحاظ علمی نادرست، از نظر اخلاقی ناروا و در عمل ناکارآمد است. از نظر علمی نادرست است؛ زیرا به فرض که موفق به ابطال آن شدیم، چیزی را ابطال کرده‌ایم که حریف بدان باور ندارد و حریف همچنان از چیزی دفاع می‌کند که ما آن را ابطال نکرده‌ایم. از نظر اخلاقی ناروا است؛ زیرا دیدگاهی به حریف نسبت داده‌ایم که خود بدان باور ندارد، یعنی دروغ گفته و تهمت زده‌ایم. سرانجام آنکه اساساً این روش در عمل کارآمد نیست و امروزه که منابع مربوطه در اختیار عموم مردم است و به‌سادگی هر کس می‌تواند رسانه‌ای برای دفاع از دیدگاه خود داشته باشد، این سلوک در نهایت یا نشان می‌دهد که از فهم دیدگاه حریف ناتوان هستیم و یا آنکه از تقریر درست و نقد آن گریزان. این سلوک همان است که در منطق و تفکر انتقادی به آن مغالطهٔ مرد پوشالی (Straw Man Fallacy) یا مغالطهٔ پهلوان‌پنبه گفته می‌شود. این شیوه، در واقع نوعی ندیدن شواهد خلاف و تأکید بیش از حد بر عناصر ضعیف یک جریان یا نمایش نادرست آن است (Kahane and Cavender, 2006, 58).

مرحوم مطهری بر ماتریالیست‌ها همین خرده را می‌گرفت که آنان مسائل را درست طرح نمی‌کنند و در نتیجه به خطا می‌روند (۱۳۷۴: ۳۶/۳). هم ایشان در بحث جبر و اختیار مدعی است: «البته در چنین مسئله‌ای تنها به تصور عامیانه عوام‌الناس که از پیش خود فرض احمقانه‌ای به نام "بداء" می‌سازند و سپس به مصداق "خود می‌کشی و خود تعزیه می‌خوانی" آن ساخته و پرداخته خیال خود را مورد ایراد و انتقاد قرار می‌دهند، نباید قناعت کرد» (همان: ۳۹۱/۱).

در صورتی که مجاز به تحریف دیدگاه رقیب نیستیم، به طریق اولی حق دروغ بستن بر او را نداریم. چه نگاهی فضیلت‌مدار داشته باشیم و چه به نتایج کار خود بیاندیشیم، باید بهوش باشیم که دروغ گفتن به جای تقویت موضع ما آن را تضعیف می‌کند. به گفته خواجه نصیر طوسی: «تحری صدق شرط بزرگتر بود، چه کذب از دواعی قوت و استیلائی خصم بود» (۱۳۷۳، ۳۳۷). حاصل آنکه باید بکوشیم تصویری مطابق واقع از دیدگاه حریف به دست دهیم و سپس عالمانه به تحلیل و نقد آن پردازیم.

#### ۴-۲. اصل تفسیر به احسن را فراموش نکنیم

مقتضای تفسیر به احسن یا اصل نیکوکاری (The Principle of Charity) که در روایات متعددی بر آن تأکید شده، آن است که اگر مدعایی و سخنی چند تفسیر محتمل و معقول داشته باشد، بکوشیم بهترین تفسیر را انتخاب کرده و سپس به تحلیل یا نقد آن دست بزنیم. امام علی (ع) به مثابه حکمی عام می‌گوید: «لا تظنن بکلمه خرجت من احد سوءاً و انت تجد لها فی الخیر محتملاً؛ به سخنی که از کسی برآمده است گمان بد مبر، حال آنکه می‌توانی برایش احتمال نیکی بیابی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۰).

این اصل، در واقع بیانگر معقولیت انسان و نشان‌دهنده این مطلب است که اگر کسی سخنی بر زبان آورد، به احتمال قوی، منطقی در پشت آن نهفته است و اگر رفتار خاصی از کسی سر می‌زند، دلیل موجهی دارد. تأکید بر اصل تفسیر به احسن، اختصاص به نصوص دینی ما ندارد، بلکه امروزه به‌عنوان یک اصل اساسی در فهم و تفسیر نصوص و رفتار دیگران مورد قبول قرار گرفته است. دیمر یکی از شرایط بحث عالمانه را رعایت این اصل دانسته، درباره آن می‌گوید: «باید قوی‌ترین تقریر ممکن را از موضع مخالفان به دست دهیم» (Damer, 2009: 7).

نمونه‌ای از کاربرد روشن این اصل را در مناقشات علمی مرحوم علامه بلاغی می‌یابیم. برخی از منتقدان مسیحیت، اخلاق مسیحی را مروج ستم‌کشی می‌دانند و برای اثبات ادعای خویش، این گفتار مشهور حضرت عیسی را نقل می‌کنند:

شنیده‌اید که گفته شده است: چشمی به چشمی و دندانی به دندانی. لیکن من به شما می‌گویم، با شریب مقاومت مکنید، بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار، و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو. هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو خواهد روی خود را مگردان (متی ۵: ۳۸-۴۲).

مخالفان مسیحیت، چه متعلق به سنت دینی دیگری باشند و چه موضعی ضد دینی داشته باشند، این سخن را گوهر اخلاق مسیحی و به‌عنوان دعوت به خواری تفسیر کرده‌اند. حال آنکه از این سخن می‌توان تفسیر همدلانه و مناسبی نیز به دست داد و از قضا همین تفسیر در سنت مسیحی وجود دارد. از نظر جان ناس مقصود این سخنان آن است که «در مقام تلافی و انتقام، انسان نباید وقت شریف خود را بیهوده تلخ سازد، زیرا این کار، یعنی پاداش بدی به بدی، بر اختلال فکری او می‌افزاید» (ناس، ۱۳۷۳: ۶۰۱). کارپنتر نیز بر این نظر است که مقصود حضرت عیسی آن است که تنها تبعیت خشک و خالی از شریعت به نحوی که در تورات آمده کافی نیست. مؤمن واقعی باید فراتر از احکام شریعت و مقابله به مثل برود (۱۳۷۴: ۸۹). در میان محققان معاصر مسلمان، کسی که جسورانه دست به تفسیری مشابه تفاسیر فوق زده، علامه بلاغی است و این اقدام در زمانه و فضایی که او می‌زیست، بسیار ارزنده است. او می‌توانست از این سخنان برای کوبیدن مخالفان سود برد؛ اما، بر عکس، می‌کوشد تفسیری همدلانه و بالاتر از آن به بهترین صورت از آن به دست دهد. وی پس از نقل این سخن می‌گوید کسی که در پی تفسیر به‌احسن این سخن است، نباید آن را به معنای بی‌توجهی به سیاست شرعی یا ابطال شریعت و قوانین و یله‌گذاردن خلق بگیرد، بلکه

سزاوار است که آن را به معنای تعلیمی به صاحب حق در جهت نرمی و فضیلت عفو و بخشش تفسیر کند، همان‌گونه که قرآن در باب قصاص بدان فراخوانده و فضیلت عفو را به تقوا نزدیک‌تر دانسته است (اسلامی، ۱۳۸۶ الف: ۲۴۱).

در برابر این نمونه درخشان تفسیر به احسن، غالباً شاهد کاربست ضد این اصل در مناقشات میان مذهبی هستیم و مناقشه‌گران، در صورتی که نخواهند به دام خطای اول بیفتند و تفسیر نادرستی از دیدگاه حریف به دست دهند، غالباً آن تقریر ضعیفی را برمی‌گزینند که کمتر تاب ایستادگی در برابر نقد را دارد. نمونه‌ای از این تفسیر را در گزارش و تحلیل مرحوم شلتوت درباره ازدواج موقت می‌بینیم. وی هنگام بررسی حکم ازدواج موقت از دیدگاه شیعه، آن را این‌گونه تقریر و نقد می‌کند:

آن شریعتی که به زن اجازه می‌دهد تا در یک سال با یازده مرد ازدواج کند و به مرد اجازه می‌دهد تا هر روز با هر زن زیبایی که تمکن آن را دارد ازدواج کند، بی‌آنکه متحمل تبعات ازدواج گردد، شریعتی که این را اجازه می‌دهد، ممکن نیست که شریعت پروردگار جهانیان باشد، یا شریعت پاک‌دامنی و عفاف به شمار رود (شلتوت، ۱۹۸۳: ۲۷۵).

فارغ از قابل دفاع بودن ازدواج موقت و بررسی ادله آن، این تقریر با تفسیر به احسن سازگار نیست و می‌توان منطقاً تفسیر بهتری از این حکم به دست داد. وانگهی برخی از اشکالاتی که بر حکم ازدواج موقت در این عبارات وارد شده است، به فرض صحت، در حالاتی بر ازدواج دائم نیز وارد است. برای مثال زن مطلقه‌ای که یائسه باشد، عده ندارد و می‌تواند با هر کسی که خواست بدون نگهداشت عده ازدواج کند. یا مردی ممکن است هر روز ازدواج دائم کند، اما به هر دلیلی زن خود را طلاق دهد و با زن دیگری ازدواج کند.

#### ۴-۳. از نام‌گذاری‌های زشت بر یکدیگر خودداری کنیم

بارها در مناقشات مذهبی وسوسه می‌شویم تا حریفان خود را به زشت‌ترین نام‌ها بنامیم و بر آنان القابی زشت بنهیم. گاه نیز این وسوسه را پوششی دینی داده، آن را تکلیف خود قلمداد می‌کنیم؛ اما اینها خودفریبی است. آموزه قرآن کریم در این باره روشن و بی‌ابهام است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مباد که گروهی از مردان گروه دیگر را مسخره کند، شاید آن مسخره‌شدگان بهتر از آنان باشند. و مباد که گروهی از زنان گروه دیگر را مسخره کند، شاید آن مسخره‌شدگان بهتر از آنان باشند. و از هم عیب‌جویی مکنید و یکدیگر را به القاب زشت مخوانید. بد است عنوان فسق پس از ایمان آوردن. و کسانی که توبه نمی‌کنند، خود ستمکاران‌اند (حجرات: ۱۱).

با این همه، بارها خوانده‌ایم که عالمی، متناسب با نام یا لقب عالمی دیگر، نامی زشت بر او نهاده یا لقبش را باژگون کرده است. نمونه این رفتار را در آثار ابن تیمیه بر ضد تلمسانی، عارف الجزایری، و دیگران می‌بینیم. سلیمان بن علی تلمسانی، از عارفانی است که با طبع شاعرانه نیرومند خود شطح بسیار گفته و درباره او سخن فراوان است.<sup>۲</sup> وی به «عفیف‌الدین» ملقب بوده است و همگان او را به همین لقب می‌شناخته‌اند. با این حال، ابن تیمیه که از سرسخت‌ترین مخالفان وی بوده است (التلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۲/؛ مقدمه محقق)، به جای استفاده از همین لقب متعارف، آن را باژگون کرده، وی را «فاجر» می‌نامد و این گونه از او یاد می‌کند: «و به همین سبب، فاجر تلمسانی، ملقب به عفیف می‌گفت...» (ابن تیمیه، بی تا: ۲/ ۴۷۱) و این گونه از او سخن به میان می‌آورد: «و اما فاجر تلمسانی، پلیدترین قوم و عمیق‌ترین آنان در کفر است؛ زیرا بین وجود و ثبوت، فرق نمی‌گذارد» (ابن تیمیه، ۲۰۰۰: ۱۸۳/۱-۱۸۴).

همچنین نوشته‌اند که وی علامه حلی را، «ابن‌المنجس» (الصفدی، ۱۹۹۱: ۱۳/۸۵) می‌نامید. گفتنی است که کنیه علامه حلی، ابومنصور است؛ لیکن برخی از عالمان اهل سنت، او را به «ابن‌المطهر» مکنی ساخته و به جد بزرگش نسبت داده‌اند (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۱؛ مقدمه محقق). با آنکه علامه حلی، به گفته صفدی، مردی خوش‌خو بود، از نیش زبان ابن تیمیه در امان نماند و این گونه نه تنها خودش، که حتی جد پدری‌اش، نیز در معرض توهین قرار گرفت. این توهین زبانه‌زده شده بود. معروف است که علامه حلی در ایام حج با ابن تیمیه دیدار و گفت‌وگو کرد، وی که شیفته سخنان علامه شده بود، پرسید: کیستی؟ پاسخ داد: همان که او را ابن‌المنجس می‌نامی و «در پی آن میانشان انس و گشایشی حاصل شد» (عسقلانی، ۱۹۹۳: ۲/ ۷۲؛ پانوش).<sup>۳</sup>

ابن تیمیه، درست بر خلاف حکم قرآن، که از به زشتی یاد کردن منع کرده است، تلمسانی را فاجر خوانده و مدرکی بر صحت ادعای خود نیز به دست نداده است. علامه حلی را نیز ابن‌المنجس می‌نامد، بی آنکه از سرنوشت و پاکی یا ناپاکی جدش خبری درست داشته باشد. وی با همین منطق به بسیاری از عالمان مسلمان، مانند ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌عربی، ابن‌سبعین و قونوی، می‌تازد و آنان را ملحد و کافر می‌شمارد.<sup>۳</sup> در حالی که به حکم قرآن همه آنان را باید، به دلیل آنکه خود را مسلمان می‌شمارند، مسلمان بداند (نساء: ۹۴).

#### ۴-۴. برچسب نزنیم و قالب بندی نکنیم

ذهن ما عادت می‌کند تا برای سهولت کار خود، جزئیات و موارد منفرد را در قالبی کلی قرار داده و درباره آنها حکمی یکجا صادر کند. این کار در مسائل روزمره شاید اشکالی نداشته باشد، لیکن هنگامی که به مسائل جدی و اختلافی می‌کشد، به جای روشنگری حقیقت، آن را تیره می‌کند و اجازه فهم و درک درست حق را به ما نمی‌دهد. تصور کنید که کسی درباره یکی از رویدادهای تاریخ اسلام، نظری متفاوت داشته باشد. معمولاً به جای شناخت درست موضع او، می‌کوشیم تا او را در یکی از دسته‌ها و قالب‌های از پیش شناخته شده بگنجانیم. این کار ممکن است مشکل ما را از جهتی ساده کند؛ ولی چه بسا از جهات متعددی دشوار سازد. شاطبی، عالم بزرگ مالکی، نمونه‌ای از قربانیان این نگرش است. وی به دلیل مواضع خاص و جسورانه‌ای که داشت، مورد بدفهمی واقع گشت و به زور در قالب‌هایی قرار داده شد که بیانگر آرای وی نبودند.<sup>۴</sup> وی در مقدمه کتاب الاعتصام به مواردی از این بدفهمی‌ها اشاره می‌کند. شاطبی در این مقدمه، که آن را به قصد معرفی بدعت و معنا و دامنه آن نوشته است، از مصائب روزگار خود می‌گوید و سپس اشاره می‌کند که در این میان وضع او مانند موقعیت امام نامور عبدالرحمن بن بطله، حافظ حدیث، با مردم زمانه‌اش بود. آنگاه سخن وی را به تفصیل نقل و گله‌گزاری او را از مردم روزگارش بیان می‌کند.

ابن بطله هرگاه با کسی در مسئله‌ای خُرد و کوچک مخالفت می‌کرد، بلافاصله، برچسبی می‌خورد و در یکی از مقولات کلان و شناخته‌شده دینی گنجانده می‌شد. اگر مدعی می‌شد که کتاب و سنت بر خلاف فلان نظر است، «خارجی» نام می‌گرفت. اگر



حدیثی درباره توحید بر مخالفان می‌خواند، اهل تشبیه به شمار می‌رفت. اگر این حدیث در باب ایمان بود، «مُرَجئی» قلمداد می‌شد و اگر در باب اعمال بود، «قَدَری» به حساب می‌آمد. اگر در فضیلت شیخین بود، «ناصری» شمرده می‌گشت و اگر در فضایل اهل بیت بود «رافضی» قلمداد می‌شد. اگر از تفسیر آیه و حدیثی خودداری می‌کرد و به رویه همان‌ها بسنده می‌کرد، «ظاهری» بود و اگر دست به تفسیر آنها می‌زد، «باطنی» بود. اگر سخن از تأویل به میان می‌آورد، «اشعری» بود و اگر آن حدیث را انکار می‌کرد، «معتزلی» قلمداد می‌شد (شاطبی، ۱۹۹۷: ۱۷). حاصل آنکه کلیشه‌هایی آماده وجود داشت، تا به جای فهم موضع او، فوراً او را در یکی از این کلیشه‌ها یا قالب‌ها بنشانند و حکم آن را بر وی جاری کنند.

#### ۴-۵. مستند و مستدل سخن بگوییم

در مباحث علمی اصل بر آن است که هر کس ادعایی مناقشه‌پذیر و تردیدآمیز بر زبان آورد، بار اثباتش را نیز باید به دوش گیرد و دلیل و سندی برای آن به دست دهد. این مسئله به‌خصوص هنگامی که نسبتی به این و آن می‌دهیم، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. تعلیم قرآنی در باب سخن گفتن روشن است. طبق این تعلیم اخلاقی، باید همواره نسبت به گفتار و داوری خود هوشیار و به لوازم آن واقف باشیم: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید پروای خدا پیشه کنید و استوار سخن بگویید» (احزاب: ۷۰).

لیکن این اصل ساده اخلاقی، در مناقشات عقیدتی نادیده گرفته می‌شود و گاه عالمی هوشمند، به شکلی شگفت‌انگیز بی‌گدار به آب می‌زند و ادعایی بر ضد حریف پیش می‌کشد که چه بسا اثبات آن نه از عهده او برآید و نه هوادارانش؛ برای مثال، ابن تیمیه این‌گونه بر ضد تلمسانی حکم می‌راند:

و اما فاجر تلمسانی پلیدترین قوم و عمیق‌ترین آنها در کفر است، زیرا وی برخلاف ابن عربی بین وجود و ثبوت تفاوتی نمی‌گذارد و مانند [صدرالدین قونوی] رومی میان مطلق و معین فرقی نمی‌نهد [...] به همین سبب وی همه محرّمات را حلال می‌شمرد، تا آنجا که افراد ثقه از او نقل کرده‌اند که می‌گفت: «دختر و مادر و شخص بیگانه یکسان هستند و هیچ یک بر ما حرام نیستند،

لیکن این اشخاص در حجاب‌مانده هستند که گفته‌اند: حرام است. ما نیز گفتیم: بر شما حرام است» و می‌گفت: «همه قرآن شرک است و در آن هیچ توحیدی نیست، و توحید تنها در سخن ما است» (ابن تیمیه، ۲۰۰۰: ۱۸۴/۱).

حال جای این پرسش است که آیا به صرف اینکه افرادی ثقه، که معلوم نیست کیستند، چیزی نقل کرده‌اند، می‌توان بر عارفی مسلمان این‌گونه حکم راند و اگر کسی خواستار دلیلی محکم‌پسند شود، ابن تیمیه چگونه ادعای خود را موجه خواهد کرد. و آیا اساساً قابل تصور است که در جامعه‌ای مسلمان در قرون میانه شخصی این‌گونه محرمات را حلال بشمارد و در عین حال در جامعه اسلامی محترم باشد. باز هنگام داوری درباره ابن سینا، این‌گونه شاهد احکامی نامدلل هستیم:

او و خاندان و پیروانشان نزد مسلمانان به الحاد معروف بودند، و اینک بهترین چیزی که آشکار می‌کنند، دین‌رفض است و در باطن کفر خالص را نهان می‌دارند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۳۴/۹).

در این سخن کوتاه دو ادعای درشت آمده است: شهرت ابن سینا به کفر و از آن درشت‌تر آنکه آنان در باطن کافر محض هستند. اما اینکه چگونه وی توانسته است به این باطن نفوذ کند و وضع درونی همه این کسان را دریابد، بی‌توضیح مانده است. به نوشته سب، در مخالفت باید انصاف داشت و لازمه انصاف حکم بر ظاهر و خودداری از ذهن‌خوانی است (سب، ۲۰۰۸: ۲۰۰). در جریان تقسیم غنائم، یکی از نومسلمانان به حضرت رسول اعتراض کرد. خالد بن ولید خواست او را بکشد. حضرت او را بازداشت که مسلمان است. خالد گفت چه بسیار کسان که به زبان چیزی می‌گویند و در دل بدان باور ندارند. حضرت پاسخ داد: «إني لم أؤمر أن انقب قلوب الناس ولا أشق بطونهم؛ به من فرمان نداده‌اند تا به قلب‌های مردم نقب بزنم و یا دل‌هایشان را بشکافم (بخاری، ۲۰۰۱: ۷۶۶، حدیث ۴۳۵۱ و مسلم، ۲۰۰۰: ۴۴۹، حدیث ۱۰۶۴).

طبق این فرمان باید همواره نسبت به داوری‌های خود حساس باشیم و ادعایی بدون دلیل پیش نکشیم و بکوشیم به شکلی موجه سخن بگوییم و استدلال کنیم. لیکن گاه منازعات فرقه‌ای مانع کاربرست این نکته می‌شود. برای مثال، طه جابر العلوانی داستان

دیدار و گفت‌وگوی امام جعفر صادق را با ابوحنیفه، امام مذهب حنفی، گزارش و محاجه این دو را درباره اعتبار قیاس نقل می‌کند و دست آخر این جمله معروف امام را می‌آورد که گفت: «اتق الله یا عبدالله و لاتنقس». سپس می‌افزاید که ابوحنیفه پاسخ نداد و این خاموشی نه به دلیل ناتوانی در پاسخ‌گویی بود، بلکه زاده احترام به امام به شمار می‌رفت. به گفته وی: «پرسش‌های امام جعفر چیزهایی نیست که کسی مانند ابوحنیفه ناتوان از پاسخ‌گویی به آنها باشد. لیکن ادب با اهل بیت رسول خدا (ص) بود که او را به خاموشی واداشت» (العلوانی، ۱۹۹۵، ۸۳). فرض ناگفته این سخن آن است که جواب درست دادن در اینجا خلاف ادب است؛ لیکن دلیلی برای این ادعا به دست داده نمی‌شود. اما فراموش نباید کرد که بزرگی مانند ابوحنیفه خود درباره آرای خویش چنین نظر می‌دهد: «این سخن، رأیی است و بهترین چیزی است که بدان دست یافته‌ایم. پس هر کس بهتر از سخن ما بیاورد، از ما به صواب اولی است» (خطیب بغدادی، بی تا: ۱۳، ۳۵۲).

#### ۴-۶. متون کهن را به سود خود دست‌کاری نکنیم

استناد به نصوص و متون کهن برای اثبات مدعیات خویش، حق هر کسی است. تلاش در جهت تفسیر آنها به سود خود نیز تا جایی که در چارچوب ضوابط تفسیری مقبول می‌گنجد، حق هر پژوهشگر و مدافعی است. لیکن خطا هنگامی پدیدار می‌شود که برخی از متون را به دلخواه خود تحریف کرده و کلمات یا قطعاتی از آنها کاسته و قطعاتی را تغییر می‌دهیم. این خطا متأسفانه در تصحیح و چاپ‌های انتقادی متون کهن خاصی رخ می‌دهد و غالباً شاهد یک متن هستیم که به دو صورت و با دو محتوا تصحیح شده است. در این تصحیح‌ها به خصوص آن بخش‌هایی که بار عقیدتی خاصی دارد، به سود این یا آن گروه حذف یا دگرگون می‌شود. با مثالی می‌توان، این مسئله را آشکارتر کرد.

یعقوبی، مورخ بزرگ قرن سوم، پس از نقل چند دیدگاه درباره آخرین آیه‌ای که بر رسول خدا نازل شد، نقل می‌کند که آخرین آیه عبارت بود از: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳). سپس مدعی می‌شود که این درست‌ترین دیدگاه است، و «نزول آن در روز نفر (یوم النفر) بر امیرالمؤمنین علی

بن ابی طالب، صلوات الله علیه، بعد ترجم بود» (یعقوبی، ۱۹۶۰: ۲، ۴۳). در این جمله دو عبارت نامفهوم وجود دارد که با متن چندان سازگار نیست. یکی «یوم النفر» و دیگری «بعد ترجم». هنگامی که به تصحیح دیگری از همین متن مراجعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که این دو عبارت به شکل دیگری هستند. در این متن دو جمله فوق به این صورت ثبت شده است: «نزول آن در روز نص (یوم النص) بر امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، صلوات الله علیه، در غدیر خم (بغذیر خم) بود» (یعقوبی، ۱۹۶۴: ۱، ۳۵).

بی آنکه بخواهیم درباره این دو متن و تفاوت‌های آنها داوری کنیم، یک نکته روشن است. یکی از این دو متن درست است و دیگری خطا. این خطا بودن نیز بیش از آنکه زاده یک اشتباه یا بدخوانی باشد، به نظر می‌رسد که نتیجه تغییر یا دست‌کاری عقیدتی بوده است و با توجه به قرائن درون‌متنی و نامفهوم بودن متن اول، داوری درباره آنها آسان می‌شود و به نظر می‌رسد که مصحح متن اول، نخواست است که به ماجرای غدیر در این نوشته اشاره‌ای کند. این کار از نظر یک مسلمان شیعی خطا است، اما در واقع تعمیم همان قاعده مصلحت‌اندیشی و رعایت احتیاط است. تفاوت در آن است که در یک سوی مسلمانی شیعی ایستاده است و در سوی دیگر، مسلمانی سنی. همین شیوه، البته در حد کمتری در میان برخی از محققان شیعه دیده می‌شود. برای مثال، هنگام تصحیح متون کهنی که اهل سنت نوشته‌اند و در آنها از امام علی با تعبیراتی چون «کرم الله وجهه» یا «رضی الله عنه» تجلیل شده است، گاه می‌بینیم که این تعبیرات به «علیه السلام» و مانند آن تغییر داده می‌شوند. این کار افزون بر آنکه دست‌کاری متون و تحریف دیدگاه نویسنده اصلی آن متن به شمار می‌رود، در واقع حساسیت بی‌دلیلی است. کافی است بدانیم در متون کهن، برخی از عالمان شیعه نیز از حضرت علی با همین تعبیر «رضی الله عنه» یاد کرده‌اند. نمونه آن پدر شیخ بهایی است که می‌نویسد: قال علی رضی الله عنه: حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا» (عزالدین الحسین، ۱۹۸۳: ۶۱). نویسنده این متن، پدر شیخ بهایی است و دلیلی هم بر تقیه در آن وجود ندارد. مسئله آن است که اگر به خودمان اجازه دادیم این گونه تغییرات را، هرچند کوچک باشند، مجاز بدانیم، طبق همان منطق و آزمون تعمیم‌پذیری، ممکن است کار بازی و دست‌کاری در متون به جایی برسد که دیگر به هیچ متن کهنی در حوزه کلام و تفسیر و مانند آن نتوان اعتماد کرد.

متأسفانه دست‌کاری متون کهن در حال گسترش است و این امر مایه بی‌اعتمادی به چاپ‌های انتقادی شده است که قرار است متن را آن گونه که بوده است، گزارش کنند. کار به جایی رسیده که صدای برخی از عالمان مسلمان سنی نیز درآمده است. نووی، از عالمان بزرگ اهل سنت، کتابی دارد به نام *الاذکار* که در آن دعاهایی از حضرت رسول را گردآوری و ثبت کرده است. وی در این کتاب فصلی می‌گشاید به نام «فصل فی زیارة قبر رسول الله (ص) و اذکارها» و ذیل این فصل بارها تأکید می‌کند کسی که به زیارت «قبر» رسول خدا می‌رود، سزاوار است که چنین و چنان کند و این یا آن دعا را بخواند. در پایان نیز داستانی از عتبی نقل می‌کند به این مضمون که او در کنار «قبر» رسول خدا نشسته بود که اعرابی‌ای آمد و حضرت را مخاطب ساخت و به او توسل جست و شعری خواند. سپس عتبی به خواب رفت و حضرت رسول را در خواب دید که به او می‌گوید خداوند از گناهان آن اعرابی درگذشت (النووی، ۱۹۹۹: ۳۰۷-۳۰۸).<sup>۵</sup>

لیکن عبدالقادر ارنأووط این کتاب را تحقیق می‌کند و هر جا کلمه «قبر» است به «مسجد» تبدیل می‌کند و داستان عتبی را یکسره برمی‌دارد و کنار می‌گذارد، تا این متن را با دیدگاه مسلکی خود سازگار سازد (عوامه، ۱۹۹۷: ۸۸). عوامه، که خود از محققان اهل سنت است، بر نادرستی این کار انگشت گذاشته، در این باره می‌نویسد:

آری، از نمونه‌های اخلال در امانت و دور شدن از انصاف، تغییر متون عالمان و بازی کردن با آنها است، آن گونه که برخی هوس‌رانان بدان دست می‌زنند. و آخرین کسی که متوجه شدم در این مغاک افتاده، استاد عبدالقادر الأرنأووط است، خدایش ببخشاید و به صوابش باز آرد (همان: ۸۹).

سپس می‌افزاید در زشتی این کار همین بس که این کتاب در دسترس همگان است و به سادگی این دست‌کاری آشکار می‌شود و دیگر آنکه همین محقق پیش‌تر این کتاب را منتشر ساخته بود و در آن هم کلمات قبر بر جای خویش است و هم داستان عتبی (همان).

#### ۷-۴. به منابع اصیل و مقبول حریف استناد کنیم

در مخالفت با ارباب عقاید باید بکوشیم تا از اصولی برای نقد آنان استفاده کنیم و به

منابعی استناد جوییم که پیش‌تر درستی و اعتبار آنها از نظر حریف مسلم شمرده شده باشد و آن منابع بیانگر دیدگاه کلی حریف به شمار رفته باشد. هنگامی که، برای مثال، ما به انجیل برنابا در مناقشات میان دینی استناد می‌کنیم، این اصل نقض شده است؛ زیرا این کتاب عموماً مقبول مسیحیان نیست. از سوی دیگر، هنگامی که برخی از مخالفان شیعه برای اثبات باور شیعه به تحریف قرآن به کتاب *فصل الخطاب* میرزا حسین نوری طبرسی استناد می‌کنند، این اصل را نقض کرده‌اند؛ زیرا این کتاب و این باور، بیانگر دیدگاه عمومی شیعه نیست. وقتی که این قاعده نقض می‌شود، یعنی آنکه اساساً ما در پی اقناع حریف یا اثبات درستی مدعای خود نزد وی نیستیم.

اگر هدف ما از مخالفت راهیابی به حقیقت باشد، لازم است به گونه‌ای اخلاقی عمل کنیم و از منابعی سود بگیریم که مقبول حریف است. در این راه هرچه بیشتر دقت کنیم، کار ما ارجمندتر خواهد بود. به همین سبب در مناقشات عقیدتی، استناد به منابع ضعیف، یا استشهاد به اقوال شاذ و بیان فتاوی تکررانه، خطا است؛ زیرا این قبیل منابع یا فتاوا بیانگر دیدگاه عمومی مذهب رقیب نیست، که در پی نقد آن هستیم. مرحوم بلاغی در مقدمه هفتم کتاب *الهدی الی دین المصطفی* به خوبی به این قبیل مسائل روشی و در عین حال اخلاقی اشاره و تأکید می‌کند منابع استنادی ما باید مورد قبول حریف باشد:

به همین سبب، در این کتاب جز به براهینی که مبتنی بر مقدمات بدیهی نزد عقل و عاقلان است اعتماد نوزیده‌ام و با عموم مسیحیان جز بدانچه نزد خود پذیرفته‌اند و بر وحی بودنش اتفاق نظر دارند، یعنی کتاب‌های عهدین که پیش‌تر گفتیم طی این قرن‌ها بر وحی و الهامی بودنش اتفاق نظر دارند و نام‌هایشان را در مقدمه اول یاد کردیم، جدال نکرده‌ام. و به خطا بر اساس آرای آحاد مفسران و علمایشان یا سنت‌های آحادشان که علمی در دینشان پدید نمی‌آورد و یا غالب مسیحیان صحت آن را قبول ندارد، با آنان مباحثه نکرده‌ام (اسلامی، ۱۳۸۶ الف: ۲۴۷).

#### ۴-۸. هیجان خود را مهار کنیم و آرام سخن بگوییم

عواطف و هیجانات ممکن است برای ایمان قلبی ما مفید باشد، لیکن هنگام بحث و جدل و تلاش برای اقناع دیگران یا اثبات درستی باورهایمان، ابزار ناکارآمدی است.

هیجانان بیش از آنکه بیانگر «حقانیت» کسی باشد، آشکارکننده «حساسیت» او است. حتی گویی نسبت معکوسی بین هیجانی بودن و محق بودن برقرار است و ما به مقداری که از هیجانان خود مایه می‌گذاریم، عقلانیت خود را تضعیف کرده‌ایم. به همین سبب شوپنهاور عقیده دارد:

وقتی کسی به دیگری اهانت می‌کند، نشان می‌دهد که هیچ حرف درست و واقعی ندارد که علیه او بیان کند؛ وگرنه علت آن را بیان می‌کرد و با خیال آسوده نتیجه‌گیری را به شنوندگان وامی‌گذاشت (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۸۸).

او به همین سبب توصیه می‌کند که اگر می‌خواهیم کسی قضاوت ما را باور کند، بهتر است آن را با خونسردی بیان کنیم (همان: ۲۲۹). اساساً در میان قدام صدای خویش را بلند کردن در بحث نشانه ضعف و ناتوانی به حساب می‌آید و بر آرام سخن گفتن و نرم‌گویی در بحث تأکید می‌شد. برای نمونه، شافعی، امام شافعیان، در مناقب ابوحنیفه نقل می‌کند که وی با مردی بحث می‌کرد و صدایش بلند شده بود. کسی بر او گذشت و به او گفت: ای ابوحنیفه اشتباه کردی. ابوحنیفه پرسید: حکم این مسئله چیست؟ پاسخ داد: نمی‌دانم. باز گفت: پس از کجا فهمیدی اشتباه کردم؟ پاسخ داد: «زیرا هرگاه به خطا روی، صدایت بلند می‌شود و هرگاه بر صواب باشی، نرمی می‌کنی. پس هنگامی که دیدم صدایت بلند شد، دانستم که به خطا رفته‌ای» (رازی، ۱۹۸۶: ۳۶۰).

نرمی در سخن و استواری در دلیل که در قرآن کریم بر آن تأکید شده است (لقمان: ۱۹)، نشانه بلوغ عاطفی و اخلاقی کسی است که خواستار بحثی جدی و انتقادی با دیگران است، نه در پی جنجال و غوغاگری. فراموش نکنیم خداوند متعال هنگامی که موسی و هارون را نزد جباری چون فرعون که ادعای خدایی دارد می‌فرستد، به آنان فرمان می‌دهد تا به نرمی سخن گویند (طه: ۴۴) و قوت ایمان خود را نه با صدای بلند، بلکه با دلایلی نیرومند نشان دهند. حاصل آنکه:

دلایل قوی باید و معنوی      نه رگ‌های گردن به حجت قوی

(بوستان سعدی، ص ۱۱۹)

#### ۴-۹. شجاعت قبول حقیقت را داشته باشیم

معمولاً انسان تا موضعی را اعلام نکرده است، آماده شنیدن و حتی پذیرفتن مواضع حریف است، مگر آنکه دلیلی خاص مانع او شود. لیکن هنگامی که موضع خود را اعلام کردیم، به سختی حاضر به عدول از آن هستیم و هرچه حریفان نقصی در این موضع بیابند، می‌کوشیم تا آن را با اصلاحیه‌هایی رفو کنیم و همچنان با سماجت از آن دفاع نماییم. این شیوه، اگر هم از نظر روان‌شناختی طبیعی باشد و در عین حال نشانه تلاش برای حفظ عزت نفس به شمار رود، از نظر اخلاقی نادرست و خطا است. مسلمان باید همواره آماده قبول حقیقت باشد و عدالت داشته باشد. مقتضای عدالت آن است که حتی به زیان خود نیز حکم کند. از نظر قرآن کریم، عدالت، مانند مرگ نیست که فقط برای همسایه حق باشد. به همین سبب فرمان می‌دهد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به عدالت فرمان‌روا باشید و برای خدا شهادت دهید، هرچند به زیان خود یا پدر و مادر یا خویشاوندان شما» (نساء: ۱۳۵).

لازمه این حکم در اخلاق مخالفت آن است که نخست هیچ‌گاه سخنی غیر عادلانه بر زبان نیاوریم. دوم آنکه اگر سخنی را حق پنداشتیم و بر زبان آوردیم یا جایی ثبت کردیم، چون خطایش بر ما آشکار گشت، مصرانه از آن دفاع و آن را توجیه نکنیم. بلکه بلافاصله به خطا بودن آن اعتراف و حریفان را از تغییر موضع خود باخبر کنیم. نمونه این سلوک اخلاقی را در ابن حزم اندلسی می‌بینیم. وی در بحثی بر حریف خود، که در سخن ناتوان بود، غلبه می‌کند. پس از بازگشت به خانه و مراجعه به متن متوجه خطای خود می‌شود. آن قسمت از کتاب را علامت‌گذاری کرده و به دست یکی از دوستانش که در آن مجلس بوده، نزد شخص مغلوب می‌فرستد و به او اعلام می‌کند که خطا از او بوده است و از ادعای خود صرف نظر کرده است (ابن حزم، ۱۹۸۳: ۴/۳۳۷).

عدول از موضع خود، نه نشانه شکست یا زبونی، بلکه اوج شجاعت اخلاقی به شمار می‌رود که کمتر نمونه‌های آن دیده می‌شود و در اخلاق مخالفت، نشانه آن است که شخص به قواعد اخلاقی بازی پای‌بند است و از هر گونه بی‌اخلاقی، هرچند برایش سودی کوتاه‌مدت در برداشته باشد، می‌گریزد.



#### ۴-۱۰. فحاشی نکنیم

دیدن کسانی که در رسانه‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای برای اثبات حقانیت خود در مباحث عقیدتی، حریفان را زیر آتش دشنام و هتاک می‌گیرند، ممکن است ما را به حقانیت آنان معتقد نکند، لیکن به احتمال قوی ما را به درماندگی و ناتوانی آنان در اثبات حقانیت خود مؤمن می‌سازد. به گفته منفلوطی، ادیب مصری، کسی که به هنگام مباحثه و مناظره دشنام می‌دهد، هم‌زمان جاهل و ناتوان است. جاهل است؛ زیرا مناظره را با عبور از مسئله به گوینده یکی گرفته است. عاجز است؛ زیرا شیوه دیگری بلد نیست (منفلوطی، بی‌تا: ۲۰۷/۱).

دشنام دادن به حریفان ممکن است برای ساکت کردن آنان مفید باشد، اما برای قانع کردنشان و دیگرانی که شاهد ماجرا هستند، چنین نیست. این رفتار تنها بیانگر تربیت و روحیه شخص است و درجه پای‌بندی وی را به اخلاق نشان می‌دهد. به همین سبب مرحوم آیت‌الله مغنیه، به درستی می‌گوید:

انسان نباید عاطفه و تربیت خویش را مقیاس حق قرار دهد. چه فرقی است بین مادری که فرزند خود را زیباترین همه آفریدگان می‌داند و کسی که ایمان دارد معتقداتش حق مطلق است و جز آن باطل به شمار می‌رود (مغنیه، ۲۰۰۰: ۶۷/۱).

در متون دینی و کتاب‌های اخلاقی بارها بر این نکته ساده تأکید شده است که باید از دشنام‌دادن حتی به دشمنان خودداری کرد؛ زیرا این کار نه اثری دارد و نه معقول است. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی:

تلفظ به دشنام و لعنت و تعرض اعراض دشمنان به‌غایت مذموم بود و از عقل دور، چه این افعال به نفوس و اموال ایشان مضرتی نرساند و نفس و ذات مرتکب را فی الحال مُضر بود که هم به سفها تشبه نموده باشد و هم خصوم را مجال دراززبانی و تسلط داده (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۷).

خواجه سپس داستانی از شیوه برخورد ابومسلم خراسانی در این باره می‌آورد که شایسته خواندن و به‌کار بستن است. حتی ماکیاولی، که به‌ناحق او را ضد اخلاق شناخته‌اند، ما را از دشنام‌دادن به دشمنان در همه حال و به‌ویژه در صحنه جنگ بر حذر

می‌دارد و بر آن است که «اهانت دشمن را به انتقام‌گیری حریص‌تر می‌سازد و از قدرت او نمی‌کاهد» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۲۷۲) و داستانی عبرت‌آموز در این باره نقل می‌کند (همان: ۲۷۳).

در هیچ یک از آیات قرآن کریم، توصیه نشده است که برای اثبات درستی عقاید خود و بیان بطلان دیدگاه حریفان، به آنان دشنام دهیم. بر عکس، حتی نسبت به مشرکان و بت‌پرستان، که از نظر مسلمانان مصداق روشن باطل هستند، تأکید شده است که مبادا به آنان دشنام دهیم (انعام: ۱۰۸). امام علی نیز در میدان جنگ با معاویه که از هر شیوه‌ای برای شکست دادن امام سود می‌جست و اخلاق را در مناسبات سیاسی به چیزی نمی‌گرفت، هنگامی که دید یارانش به سپاهیان معاویه دشنام می‌دهند، این گونه به آنان تعلیم داد:

إني اكره لكم أن تكونوا سبّيين و لكنكم ولو وصفتهم اعمالهم و ذكرتم حالهم كان  
اصوب في القول و ابلغ في العذر  
من خوش ندارم شما دشنام‌گو باشید. لیکن اگر کرده‌های آنان را بازگویید و  
حالتشان را فریاد آرید، به صواب نزدیک‌تر بود و در عذرخواهی رساتر  
(نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۶).

در مخالفت‌های عقیدتی و اختلافات دینی نیز به‌احتمال قوی نه حریفان ما از فرعون بدترند و نه ما از حضرت موسی و علی برتر. در عرصه تعلیم اخلاقی هم معلمی برتر از خداوند وجود ندارد و اگر قرار باشد، تعلیم او را به گوش گیریم، لازم است که دشنام‌گویی را یکسره قلم گرفته و بیاموزیم تا هنگام بحث و مخالفت، در پی برهان باشیم و از حریف نیز برهان بخواهیم و همواره به جای دشنام، شعارمان، «هاتوا برهانکم» باشد.

گاه در هنگام مخالفت، با دشنام‌های بی‌محابای حریف مواجه می‌شویم و به منطق کلوخ‌انداز را پاداش سنگ است، در عین حالی که دشنام‌دادن را نادرست می‌دانیم، برای ادب‌کردن او و نشان‌دادن راه درست به او، ما نیز متقابلاً او را با دشنام می‌نوازیم. این منطق به ظاهر موجه، وجهی ندارد و در واقع نوعی خودفریبی نقاب‌زده است؛ زیرا هنگامی که به حریف دشنام می‌دهیم، معنایش آن است که زبان و منطق او را به

رسمیت شناخته و همان نقدینگی را به جریان انداخته‌ایم. لذا اسوه‌های اخلاقی در دام رفتار متقابل نمی‌افتادند و بدی را به بهی پاسخ می‌دادند. برای مثال، هنگامی که عده‌ای به حضرت عیسی دشنام دادند، «ایشان را جز ثنا و محمادت هیچ نفرمود». یکی از حواریان پرسید که چرا بدی را به نیکی پاسخ می‌دهد، حضرت پاسخ داد: «کلُّ ما عنده ینفق؛ هر کس آن خرج کند که دارد. چون سرمایه ایشان این بد بود، بد گفتند؛ و چون در ضمیر من جز نیکویی نبود، از من جز نیکویی در وجود نیامد» (عوفی، ۱۳۷۲: ۱۸۴). این همان تعلیم قرآنی است که فرمان می‌دهد بدی را با نیکی پاسخ دهیم (فصلت: ۳۴). البته این نه کاری است خُرد که نیازمند صبوری و حظ والا است (فصلت: ۳۵). دشنام‌دادن کاری است سفیهانه و مقابله به مثل آن نیز عملی سفیهانه است. به همین سبب امام صادق (ع) در این باب می‌گوید: «مَنْ كَافَأَ السَّفِيهَ بِالسَّفِيهِ فَقَدْ رَضِيَ بِمَا أَتَى إِلَيْهِ حَيْثُ اخْتَدَى مَثَالَهُ؛ کسی که با سفیه، سفیهانه مقابله کند، در واقع بدانچه برایش آورده است، خشنود گشته، زیرا از روش او پیروی کرده است» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۳۲۲).

### سخن آخر

دشمنی و مخالفت نیز باید تابع اخلاق باشند و نمی‌توان عرصه‌ای را نشان داد که در آن بتوان فارغ از اخلاق عمل کرد و هر عملی را مجاز شمرد. این مسئله در مباحث دینی و اختلافات میان‌مذهبی جدی‌تر می‌شود؛ زیرا فرض بر آن است که در اینجا در پی اثبات حقیقت و دفاع از معنویت و آموزه‌های الهی هستیم. در نتیجه هم نیازمند دقت نظری و هم انصاف عملی خواهیم بود، تا از درستی باورهای خود دفاع و حریف را نه صرفاً ساکت که قانع کنیم. قانع کردن نیز امری است قلبی که به سادگی به دست نمی‌آید. بدین ترتیب، کسانی که دغدغه دین و درد اسلام دارند، ناگزیرند همواره نسبت به نحوه سلوک خویش به هوش باشند و صرفاً خود را ملزم به اسقاط تکلیف ندانند. بلکه در یکایک رفتار و گفتار خود، منشی اخلاقی را دنبال کنند و همواره به پیامد سخن و قوت استدلال خویش توجه نمایند. اصول بالا، در واقع چیزی جز بسط همان قاعده زرین در رفتارهای اجتماعی ما نیست و اگر کسی در کلیت یا درستی آنها تردید داشته باشد، کافی است تا آنها را با قاعده زرین محک بزند و تصور کند که اگر این رفتارها تعمیم یافته و دیگران نیز به‌خصوص بر ضد شیعه به کار ببرند، چه خواهد شد. مخالفت

اخلاقی، نیازمند انضباط و تن دادن به قواعدی است که چه بسا ما را خوش نیاید، لیکن همان داروی تلخی است که ثمری نیکو به بار می‌آورد و فرجام چنین سلوکی آن است که دیگرانش آن را «ادب جعفر» می‌نامند و مایه خشنودی امام می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۶۳۶).

### پی‌نوشت

۱. البته این موضع اختصاص به این عالمان دین ندارد و در گذشته نیز می‌توان دیگرانی را برشمرد که همین‌گونه فتوا داده‌اند. در این باب توجه به دو نکته لازم است: نخست آنکه مستندات چنین فتوایی چیست، که در این مقاله قصد تحلیل آنها در میان نیست و خود نیازمند کاری مستقل است؛ دوم آنکه این‌گونه فتواها در گذشته چندان پژوهشی نداشتند و اساساً بحث تقریب و یا گفت‌وگوی میان مذاهب اسلامی مسئله‌ای جدی نبود. لیکن امروزه این‌گونه فتواها که بازتاب گسترده‌ای دارند، می‌توانند به شدت مسئله‌ساز باشند.
۲. برخی نویسندگان، مانند سیدمحسن امین در *اعیان‌الشیعه*، او را شیعی دانسته‌اند؛ لیکن در نوشته‌های دیگر سخنی از این مطلب نیست. در این باره نک: «تلمسانی» (۱۳۸۷): هادی نظری منظم، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: ۱۳۶/۱۶.
۳. در این باره افزون بر مکتوبات خود ابن‌تیمیه، رک: *سعود السرحان* (۲۰۰۸)، *الحکمه المصلوبه: مدخل الی موقف ابن‌تیمیه من الفلسفه، بیروت: بیسان*. در این نوشته مختصر، گزارشی از دیدگاه وی درباره فلاسفه و عرفا آمده است.
۴. درباره شاطبی، زندگی و مصائبش، نک: احمد ریسونی (۱۳۷۶)، *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، ترجمه سیدحسن اسلامی و سیدمحمدعلی ابهری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. همین مطلب در نسخه‌های دیگر این کتاب آمده است، برای مثال، نک: *الاذکار المنتخبه من کلام سیدالابرار*، تحقیق محمد ناجی العمر، دمشق: دار الخیر، ۱۹۹۳: ۲۵۲-۲۵۴؛ تحقیق عصام‌الدین سید السبیطی، القاهره: دار الحدیث، بی‌تا: ۲۰۳-۲۰۵.

### کتاب نامه

- قرآن مجید (۱۳۷۴)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
- نهج البلاغه (۱۳۷۳)، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد (۱۴۱۷ق)، درء تعارض العقل و النقل او موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول، تحقیق عبداللطیف عبدالرحمه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد (۲۰۰۰)، مجموعه الرسائل و المسائل، تحقیق رشید رضا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد (بی تا)، مجموع فتاوی شیخ الاسلام، جمع و ترتیب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مکتبه المعارف.
- ابن حزم الاندلسی، علی بن احمد (۱۹۸۳)، التقریب لحد المنطق در رسائل ابن حزم، تحقیق احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- الأرو، عبدالرزاق عبدالمجید (۲۰۰۵)، موقف الائمة الاربعه و اعلام مذهبهم من الرافضة و موقف الرافضة منهم، الرياض: اضاء السلف.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۶ الف)، اندیشه نامه بلاغی، قم: کنگره بین المللی علامه بلاغی.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۶ ب)، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، علوم حدیث، شماره ۴۵-۴۶، پاییز و زمستان.
- البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۲۰۰۱)، صحیح البخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- التلمسانی، عفیف الدین (۱۹۹۷)، شرح مواقف النفری، تحقیق جمال المرزوقی، القاهرة: مرکز المحروسه.
- جاء عبدالرازق، احمد محمد (۱۹۹۵)، فلسفه المشروع الحضاری بین الاحیاء الاسلامی و التحديث الغربی، آمریکا، ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵)، ایضاح الاثتباہ، تحقیق محمد الحسون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الخطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی (بی تا)، تاریخ بغداد او مدینه السلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خویی، سیدابوالقاسم (۲۰۰۶)، صراط النجاة فی اجوبه الاستفتاءات، مع تعلیقات الشیخ جواد التبریزی، قم: مدین.
- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین (۱۹۸۶)، مناقب الامام الشافعی، تحقیق احمد حجازی السقا، القاهرة: مکتبه الکلیات الأزهریه.
- سب، خالد بن عثمان (۲۰۰۸)، فقه الرد علی المخالف، جده: المصادر للمعلومات.
- سعدی (۱۳۷۲)، بوستان، تصحیح غلام حسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی (۱۹۹۷)، الاعتصام، تحقیق محمود طعمه حلبی، بیروت: دارالمعرفه.
- شلنتوت، محمود (۱۹۸۳)، الفتاوی: دراسة لمشکلات المسلم المعاصر فی حیاته الیومیة و العامة، بیروت: دارالشروق.
- شوینهاور، آرتور (۱۳۸۸)، در باب حکمت زندگی، ترجمه محمد مبشری، تهران: نیلوفر.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک (۱۹۹۱)، کتاب الوافی بالوفیات، باعتناء محمد الحجیری، شتوتغارت: فرانشتاینر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲)، اسلام و انسان معاصر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری*، تحقیق مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- عزالدین الحسین بن عبدالصمد (۱۹۸۳)، *نور الحقیقه و نور الحدیقه فی علم الاخلاق*، تحقیق محمدجواد الحسینی الجلالی، قم: ناشر مؤلف، مطبعة سیدالشهداء.
- العسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۹۹۳)، *الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة*، بیروت: دارالجمیل.
- العوانی، طه جابر (۱۹۹۵)، *ادب الاختلاف فی الاسلام*، هرنندن: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- عوامه، محمد (۱۹۹۷)، *ادب الاختلاف فی مسائل العلم و الدین*، بیروت: دار البشائر الاسلامیه.
- عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۷۲)، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، به کوشش جعفر شعار، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۴)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کارپنتر، همفری (۱۳۷۴)، عیسی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۵)، *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲)، انگلستان: انتشارات ایلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: اسلامیه.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷)، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مسلم بن حجاج القشیری النیشابوری، ابوالحسین (۲۰۰۰)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مظاهری، حسین (۱۳۸۷)، *رساله توضیح المسائل: احکام، اخلاق، اعتقادات*، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
- مغنیه، محمدجواد (۲۰۰۰)، «من هنا و هناك»، در *مقالات*، بیروت: دار و مکتبه الهلال و دارالجواد.
- منفلوطی، مصطفی لطفی (بی تا)، *النظرات*، بیروت: دار نهضة لبنان.
- ناس، جان بی. (۱۳۷۳)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
- النووی، ابوزکریا یحیی (۱۹۹۹)، *الاذکار المنتخبة من کلام سید الابرار صلی الله علیه وسلم*، تحقیق راتب احمد حموش، دمشق: دار الفکر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۹۶۴)، *تاریخ الیعقوبی*، تصحیح سیدمحمدصادق بحر العلوم، نجف: المکتبه الحیدریه.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر (۱۹۶۰)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.
- Damer, T. Edward (2009), *Attacking Faulty Reasoning: A Practical Guide To Fallacy-Free Arguments*, 6<sup>th</sup> edition, Wadsworth: Belmont.
- Kahane, Howard and Nancy Cavender (2006), *Logic and Contemporary Rhetoric: the Use of Reason in Everyday Life*, Toronto: Thomson Wadsworth.