

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه‌ی علمی پژوهشی علوم انسانی

دانشگاه خاتم النبیین (ص)

معاونت پژوهش و فن آوری

سال چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۸

(ویژه‌ی صلح)

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: پوهاند دکتر محمد وحید بینش

سرمدیر: پوهنمل دکتر سید محمد داوود علوی

دبیر اجرایی: پوهندوی دکتر رمضان‌علی رحیمی

اعضای هیئت تحریر:

دکتر سید محمد داود علوی؛ پوهنمل و رئیس دانشکده علوم اجتماعی و عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی

خاتم النبیین (ص)

دکتر رمضان‌علی رحیمی؛ پوهندوی و آمر دیپارتمنت علوم قرآنی و عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه

خاتم النبیین (ص)

پوهنمل علیرضا اخلاقی، استاد و کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

دکتر سید امین الله رزمجو؛ پوهنیار و آمر دیپارتمنت ادبیات و معارف اسلامی و عضو هیئت علمی دانشکده علوم

اجتماعی، خاتم النبیین (ص)

محمد علی اخلاقی؛ پوهنمل، ماستر جامعه‌شناسی، مسئول کمیته آموزش الکترونیکی، استاد و کدر علمی دانشکده

علوم اجتماعی. دانشگاه خاتم النبیین (ص)

دکتر علیرضا ناصری استاد و کدر علمی شعبه غزنی و آمر گروه عمومی، خاتم النبیین (ص)

استاد محمد حسین شریفی استاد همکار و ماستر فلسفه و حقوق، خاتم النبیین (ص)

دکتر سید عبدالله حسینی استاد همکار و دکترای فقه و معارف

استاد عبدالرحیم صمیم، استاد همکار و ماستر علوم قرآنی

مترجم: مرکز آموزش‌های حرفه‌ای دانشگاه خاتم النبیین (ص)

طراحی جلد: گرافیک ترنج

ویراستار و صفحه‌آرا: هادی مروج

آدرس: کابل، کارته چهار، سرک اول، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، دانشکده علوم اجتماعی،

کمیته تحقیقات علمی، کمیته تحقیقات دانشجویی

شماره تماس: ۰۷۸۶۲۸۳۱۳۵

Web: www.knu.edu.af

Email: 8601197@knu.edu.af

هرگونه استفاده از محتویات فصلنامه، تنها با ذکر منبع مجاز است.

فهرست مطالب

قرآن و سنت، منشور صلح جهانی	
دکتر رمضان علی رحیمی	۱
اسلام و صلح جهان	
محمد حسین شریفی	۱۱
اسلام اصالت صلح و نفی خشونت	
دکتر سید محمد داود علوی	۳۹
اسلام، اصالت جنگ یا صلح؟	
دکتر رمضان علی رحیمی	۶۱
جنگ و صلح در اسلام	
عبدالرحیم صمیم	۱۰۹
تأملاتی در باب جنگ و صلح	
دکتر سید عبدالله حسینی	۱۴۱
بررسی جامعه‌شناختی «پدیده‌ی خشونت»	
محمد علی اخلاقی	۱۶۱
بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی	
دکتر سید امین‌الله رزمجو	۱۹۳
بررسی مثل بر اساس تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود	
سید محمد داود علوی	۲۱۹
تبارشناسی معتزله	
دکتر سید امین‌الله رزمجو	۲۴۱

قرآن و سنت، منشور صلح جهانی

دکتر رمضانعلی رحیمی*

*پوهندوی و آمردیپارتمنت علوم قرآنی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مسئله جنگ و صلح، خشونت و مدارا، توسل به زور و منع از آن از مهم‌ترین مباحث حقوقی و سیاسی در ادوار مختلف تاریخ بوده است. در رابطه با اینکه آیا هر یک از جنگ و صلح دارای ارزش ذاتی و مطلق‌اند یا ضد ارزش؟ روایند یا ناروا؟ و یا هر دو اموری اقتضایی و تابع شرایطاند دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. انگاره اخیر که خردپذیرترین آن‌هاست سؤالاتی چند در پی می‌آورد. آیا جنگ و صلح دارای ارزشی برابرند؟ یا یکی اصل است و دیگری فرع؟ عوامل تجویزکننده هر یک کدام است؟ و... این‌ها از مسائل مهمی است که پاسخ به آن‌ها، همچون دیگر آموزه‌های مربوط به حوزه مناسبات انسانی، ریشه در بنیادهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دارد. در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است. این رهیافت، پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریه عمومی و کلی آن درباره جهان و زندگی انسان دارد. اسلام دین همبستگی و وحدت و یگانگی بزرگ در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزه توحید، (بقره/۱۶۳) قرار داشتن همه هستی در گردونه تدبیر واحد و حکیمانه الهی، پیوند نسلی همه آدمیان به یک پدر و مادر و اشتراک خانوادگی همه انسان‌ها، (حجرات/۱۳) حرکت جهان و انسان به سوی غایت واحد الهی، (بقره/۴۶ و ۱۵۶) وجود فطرت یگانه خداجو و کمال





خواه در همه انسان‌ها، استوارترین زیرساخت‌های نظری صلح و همبستگی جهانی است و این همه اموری است که دین مبین اسلام طلایه‌دار و پیشاهنگ آن است. بنابراین اگر منطقی بیندیشیم آموزه‌های اسلامی برآیندی جز دعوت به صلح جهانی و همزیستی مسالمت‌آمیز بر اساس توحید و عدالت و پارسایی ندارد. از این‌رو می‌توان گفت صلح در اسلام قاعده‌ای جاودان و پایدار است و جنگ حالتی استثنایی است که بر اثر برون‌رفت از همبستگی بزرگ پدید می‌آید و در واکنش به تجاوز و ستم یا فساد و هرج‌ومرج و به تباهی کشاندن انسان‌ها لازم می‌شود.

الف. صلح در قرآن

چشم‌انداز کلی و راهبرد اساسی قرآن درباره صلح و همزیستی را می‌توان در آیات زیر جستجو نمود:

۱. قرآن مجید به صراحت جنگ‌افروزی را مذمت و منشأ آن را فساد و تباهی می‌داند: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ؛ (بقره/۲۰۵ و ۲۰۸) و چون حاکمیت یابد [با جنگ و خونریزی]، در راه فساد در زمین می‌کوشد و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازد.

۲. قرآن خدا را فرونشاننده آتش جنگ می‌خواند: «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ؛ (مائده/۶۴) هرگاه آتش جنگ برافروزند خداوند آن را فرو می‌نشاند. آنان در زمین فساد می‌گسترند، اما خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد.

۳. قرآن به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ؛ (بقره/۲۰۸) ای ایمان آوردگان! همگی در صلح و آشتی درآیید؛ و از گام‌های شیطانی پیروی نکنید؛ که او دشمن آشکار شماست.

۴. قرآن اهل کتاب را به اصول مشترک که بزرگ‌ترین بنیاد و زیرساخت همزیستی مسالمت‌آمیز است فرا می‌خواند: «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... (آل

عمران (۶۳) بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که بین ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یکتا را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و کسی از ما، دیگری را - جز خدای یگانه - به پروردگاری نپذیرد.

۵. قرآن هر گونه تعدی، تجاوز و ستمگری را محکوم و از آن نهی می‌نماید: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره / ۱۹۰ و مائده / ۸۷ و مشابه آن اعراف / ۵۵). تعدی و تجاوز نکنید، زیرا خداوند ستم پیشگان و تجاوزگران را دوست ندارد.

۶. قرآن هر گونه نابرابری نژادی، قومی و ذاتی انسان‌ها را، که زمینه زیاده‌خواهی و تجاوزگری است، نفی نموده و تنها ملاک برتری را درستکاری و پاسداشت فضیلت‌های اخلاقی و انسانی می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳) ای آدمیان! ما شما را از یک مرد و زن آفریده و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این امور ملاک امتیاز نیست)، همانا گرامی‌ترین شما نزد پروردگار پارساترین شماسست، به‌درستی که خداوند دانا و آگاه است.

۷. قرآن تأکید می‌کند که هرگاه گروهی از کفار واقعاً بی‌طرفی برگزیده و در پی مسالمت باشند، مسلمانان بر آنان سلطه‌ای نداشته و حق جنگیدن با آن‌ها را ندارند: «فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُواكُمْ وَ الْقُوا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء / ۹۰) پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما پیکار ننمودند، بلکه پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید.»

۸. قرآن در جای دیگر، ضمن تأکید بر آمادگی دفاعی، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که اگر دشمنان به صلح گرایند از صلح و آشتی استقبال کند: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۰) و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی؛ و بر خداوند توکل کن، که او شنوا و داناست.

۹. قرآن صلح و صفا و صمیمیت را برای بشر مایه خیر و نیکیبختی می‌داند: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...» (نساء / ۱۲۸) صلح و آشتی بهتر است» از همین رو قرآن مجید در موارد متعددی به ایجاد صلح و امنیت، وفاق و دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز فرمان می‌دهد. (انفال / ۱، حجرات / ۹ و ۱۰)





۱۰. رویکرد اساسی قرآن نیک رفتاری با هم نوعان است هر چند از کفار باشند، مشروط بر آن که آنان نیز به اصول همزیستی مسالمت آمیز پای بند و متعهد باشند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه / ۸) خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی کند؛ چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد.

۱۱. قرآن هرگونه فشار و اجبار در پذیرش دین و دعوت اسلامی را مردود انگاشته و به صراحت اعلام می کند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶) هیچ اجباری در دین نیست؛ زیرا هدایت و رشد، از گمراهی روشن شده است.»
۱۲. از دیدگاه قرآن وظیفه پیامبر (ص) ابلاغ پیام روشن الهی است: «وَمَا عَلَيَّ الرُّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نور / ۵۴، عنکبوت / ۱۸، نیز بنگرید: آل عمران / ۲۰، مائده / ۹۲ و ۹۹، رعد / ۴۰، نحل / ۳۵ و ۸۲، یس / ۱۷، شوری / ۴۸، تغابن / ۱۲) بر پیامبر نیست مگر رساندن آشکارا.» در این راستا پیامبر (ص) هیچ سلطه و قدرت اجبار و اکراهی ندارد: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (غاشیه / ۲۱ و ۲۲) پس تذکره ده که تو فقط تذکره دهنده ای، تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.

از آنچه گذشت به خوبی روشن می شود که اولاً در چشم انداز قرآن صلح یک «قاعده» است، و جنگ «استثنا»؛ ثانیاً لشکرکشی و نبرد در راه تحمیل عقیده و اجبار در پذیرش دین در منطق قرآن مردود و بی اساس است.

ب) صلح در سنت پیامبر

از دیگر اموری که در آشنایی با چشم انداز اسلامی پیرامون مسئله جنگ و صلح مفید و مؤثر می باشد آشنایی با خلق و خوی پیامبر (ص) و سیره رفتاری آن حضرت است. آنچه آشکارا در آینه تاریخ می توان دید این است که سماحت و گذشت، حسن خلق و معاشرت نیکو از بارزترین ویژگی های پیامبر برزگوار اسلام بوده است.

قرآن مجید شیوه رفتاری آن حضرت را چنین توصیف می کند: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ

عَظِيم»؛ (قلم / ۴) به راستی تو دارای اخلاقی عظیم و تحسین برانگیز هستی؛ در رابطه با دلسوزی و مهربانی انتھاناپذیر حضرتش می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه / ۱۲۸) به یقین برای شما پیامبری از خودتان آمد که در رنج افتادن شما برای او دشوار است. به جدّ خواستار هدایت شماست و نسبت به مؤمنان دلسوز و مهربان می‌باشد.

از دیدگاه قرآن یکی از رموز اساسی گسترش اسلام و گرایش سریع و شدید همگانی به سوی آیین خاتم همان اخلاق نیکو و رفتار کریمانه پیامبر (ص) بوده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» (آل عمران / ۱۵۹) پس به برکت رحمت خداوند با آنان نرم خو و مهربان شدی و چنانچه تندخو و سخت دل بودی هر آینه از گرد تو پراکنده می‌شدند». حضرتش در تمام عمر شریف خود هرگز به کسی دشنام نگفت، سخن بیهوده بر زبان نیاورد، آه دردمندان را می‌شنید، به فریاد اعتراض گران گوش فرا می‌داد، و هر اعتراضی را به نیکی پاسخ می‌فرمود، سخن کسی را قطع نمی‌کرد، فکر آزاد را سرکوب نمی‌کرد، اما خطای در اندیشه و کردار را با منطق استوار و بیانی شیرین و دلنشین روشن می‌ساخت. بر روی زخم‌های دل شکستگان مرهم می‌نهاد. رقیق القلب بود و از رنج دیگران آزردہ خاطر می‌گشت.

او با دشمنان خویش نیز با سعه صدر و عطوفت برخورد می‌نمود. سنت رفتاری پیامبر عظیم الشان اسلام گواه بر این است که «حضرت رسول اکرم (ص) و پیروان آن حضرت، حتی یک جنگ تجاوزگرانه نداشته‌اند، بلکه همه جنگ‌های پیامبر دفاعی محض و در پاسخ به تجاوزات و پیمان شکنی‌های دشمنان دین بوده است» (محمصانی صبحی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷). سید قطب می‌نویسد: «حضرت محمد (ص) هیچ‌گاه نسبت به مردم راه ظلم را نمی‌پیمود، تنها خواسته‌اش از مردم این بود که گفتارش را بشنوند، که اگر دل‌هایشان نرم و متمایل به خدا گردید، ایمان بیاورند. و چنانچه دل‌هایشان را قساوت فرا گرفت و گمراهی بر آن چیره گردید، کارشان موکول به خدا باشد. اما مردم آن طوری که محمد (ص) با آن‌ها سازش می‌کرد، با وی سازش نداشتند و راه دعوت صلح جویانه‌اش را باز و آزاد نمی‌گذاشتند، و آزادی پیروانش را





محترم نمی‌شمزند؛ به آن‌ها اذیت‌ها می‌کردند و آن‌ها را از خانه و وطنشان بیرون می‌نمودند و هر کسی که آن‌ها را می‌یافت، به قتل می‌رساندند. بدون داشتن هیچ‌گونه منطق قانع‌کننده‌ای مانع دعوت و تبلیغ آن‌ها می‌شدند و نمی‌گذاشتند منطق آن‌ها به گوش همگان برسد. در این وقت بود که اسلام توسل به قوه قهریه را برای دفاع از مبدأ اساسی پیشرفتش، که عبارت از آزادی دعوت و عقیده است، جایز شمرد. (قطب، ۱۳۵۵، ص ۵۷).

پیامبر با هر کس که به او پیشنهاد صلح می‌داد، پیمان صلح برقرار می‌کرد و هر کس با او پیمانی می‌بست با او نمی‌جنگید، مگر آنکه آنان عهدشان را می‌شکستند، و علیه مسلمین به نبرد پرداخته و یا با دشمنان حربی مسلمین همکاری می‌کردند. از این قبیل است جنگ با یهود بنی قریظه که با حضرت پیمان بستند، ولی دیری نپایید که عهد خود را شکسته و با احزاب مختلف، در جنگ «خندق» علیه مسلمین وارد کارزار شدند.

شیخ جواد بلاغی می‌نویسد: «قاعده اولیه نزد رسول خدا (ص) صلح بوده است، هرگاه که کفار متمایل به صلح و مسالمت و زندگی طبیعی بودند با آنان از در صلح و مسالمت در می‌آمد؛ حتی اگر می‌دانست که در صورت جنگ با آنان پیروز و غالب است.» (الرکابی، بی تا، ص ۴۳-۴۴؛ و حسینی، بی تا، ص ۹۷) بر خلاف تبلیغات سوء دشمنان، رشد و بالندگی اسلام بیش از هر چیز در گرو اخلاق فاضله و روش بشر دوستانه پیامبر بوده است، تا آنجا که گفته‌اند: «شمار کسانی که پس از صلح حدیبیه به اسلام گرویده‌اند، بیش از همه کسانی است که ظرف بیست سال پیش از آن مسلمان شده بودند». (نجفی، ۱۳۵۸، ص ۷) در سیره پیامبر هیچ‌گاه عنف و اجبار در پذیرش دین مشاهده نگردیده است؛ حتی آن حضرت پیشنهاد برخی از انصار مسلمان در مورد الزام فرزندانشان برای پذیرش اسلام را رد کرده و در این باره به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶) استناد می‌کردند. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۰-۲۲) گاندی رهبر استقلال هند می‌نویسد: «عنف و اجبار در دین اسلام وجود ندارد. حیات شخصی پیامبر اسلام، به نوبه خود، نشانه و سرمشق بارزی برای رد فلسفه عنف و اجبار، در امر مذهب می‌باشد. (نیک بین، بی تا، ص ۵۵، و درود، بی تا، ص ۳۶).

جالب است دانسته شود «طبق مدارک معتبر تاریخی مجموع کشته‌شدگان همه جنگ‌های صدر اسلام حدود یک هزار و چند نفر از مجموع مسلمانان و کفار بوده است» (مودودی، بی تا، ص ۴۳، چاپ دوم) پروفیسور حمیدالله می‌نویسد: «محمد (ص) بر بیش از یک میلیون میل مربع حکومت می‌کرد. این مساحت، معادل تمام خاک اروپا منهای روسیه بود و به‌طور قطع در آن روزها این محوطه مسکن میلیون‌ها جمعیت بود. در ضمن تسخیر این منطقه وسیع، یک‌صد و پنجاه نفر از افراد مخالف در میدان‌های جنگ از بین رفته بودند و تلفات مسلمین، روی هم رفته برای مدت ده سال در هر ماه یک نفر شهید بود. این اندازه احترام به خون بشر در داستان‌های بشری، امری است بی‌نظیر. (حمیدالله، بی تا، ص ۱۵-۲۰). دریک کلام می‌توان دین اسلام را دین صلح و ثبات، و قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) را به‌عنوان منشور صلح و امنیت جهانی شناخت. اما صد افسوس که رفتار نابخردانه عده‌ای از افراطیون نادان و مزدور چهره تابناک اسلام و قرآن را خدشه‌دار و از اسلام یک دین وحشت، ترور و خشونت به دنیا معرفی کرده است. مقالات درج شده در این فصلنامه به‌صورت مستدل و مستند، همین موضوع (اسلام دین صلح است نه جنگ) را با تدقیق علمی و موشکافانه اساتید دانشمند و فرهیخته بررسی و در اختیار آینده‌سازان وطن می‌گذارد تا با ژرف‌نگری محققانه، اسلام، این دین سراسر رحمت و عطوفت را از اندیشه‌های افراطی بنیادگرایان جاهل و سکولاریزم افسارگسیخته غبارزدایی کند.

سردبیر





فهرست منابع

۱. اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، ص ۷۷، ق: علی حجتی کرمانی، اسلام آیین زندگی، ص ۱۹۱.
۲. الرکابی، الجهاد فی الاسلام ص ۴۳-۴۴؛ دمشق، بیروت: حسینی، سید ابراهیم، منع توسل به زور، ص ۹۷.
۳. الطبقات، ج ۲، بحارالانوار ج ۲۰، تاریخ طبری ج ۳، مودودی ابوالاعلی، برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه غلامرضا سعیدی ص ۴۳، چاپ دوم.
۴. حمید الله، محمد، رسول اکرم در میدان جنگ، ترجمه غلامرضا سعیدی، ص ۱۵-۲۰.
۵. قطب، سید، زیر بنای صلح جهانی، ترجمه خسروشاهی و قربانی، ص ۵۷، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۵۵.
۶. محمضانی صبحی، القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام، ص ۱۷۷، بیروت؛ دارالعلم، ۱۳۹۲.
۷. مطهری، مرتضی، جهاد، ص ۲۰-۲۲، قم، صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
۸. نجفی، محمد حسین؛ نکته‌هایی از فقه روابط بین الملل، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی) ص ۸، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۱۰، سال ۳، زمستان ۱۳۵۷. ق: همان ص ۸۶
۹. نیک بین، نصرالله، اسلام از دیدگاه دانشمندان غرب، ص ۵۵، درود، فارسی است، بی تا؛ به نقل از اسلام شناسی غرب، ص ۳۶.

اسلام و صلح جهانی

محمد حسین شریفی *

* استاد محمد حسین شریفی استادمکار و ماستر فلسفه و حقوق، دانشگاه خاتم النبیین (ص)

چکیده

جنگ و صلح دو واژه متضاد و یا متناقض اند. چرا صلح و نه جنگ؟ حق این است که مبدأ جنگ و صلح در عالم طبیعت است، چرا که قلمرو تضاد و تعارض و تزاخم، عالم ماده است و گرنه در عالم فوق طبیعت همچون عالم الوهی و مجردات، تضاد و تعارضی نیست. خداوند موجودی فاقد هوی و هوس و امیال طبیعی است. خداوند موجود مادی و جسمانی نیست که محل عروض عوارض متضاد باشد. عالم مجردات نیز عاری از تزاخم امیال و کشاکش هوس‌هاست. حیوانات و از جمله انسان، از آن حیث که موجوداتی وابسته به عالم طبیعت و ماده اند، محکوم به قوانین این عالم بوده، لاجرم گرفتار تضاد و تزاخم هستند.

خدا و شیطان به ترتیب مظهر وحدت و کثرت اند و هر چه شما از کثرت فاصله بیشتری بگیرید، به اوج وحدت نزدیک‌تر می‌شوید؛ از این‌روست که مقام کثرت، جایگاه نزاع و کشمکش است و مقام توحید، خاستگاه صلح و آرامش: (الابذکر الله تطمئن القلوب) دنیای آدمیان اگر مظهر امیال شیطانی باشد، هرگز روی صلح و آرامش را نخواهد دید و دائماً در آتش جنگ و نزاع خواهد سوخت. صلح کل وقتی است که خودخواهی و منیت‌ها از بین برود و بساط کثرت برچیده شود و روح واحد در کالبد‌های متعدد متجلی گردد و ملت‌های کثیر، ملت واحد شوند و دولت‌های گوناگون، تحت حکومت

واحدۀ جهانی درآیند. کسانی که در فضای فکری فلسفۀ الهی تنفس کرده‌اند و تعقل را در کنار معارف و حیانی برگزیده‌اند، هرگز نمی‌گویند که انسان‌ها گرگ یکدیگر هستند؟ این‌گونه سخنان نزاع‌آفرین و تئوری‌های خشونت‌بار، محصول دستگاه فکری کسانی است که اسیر شهوات و امیال زمینی هستند. هرگونه اظهارنظر در باب انسان و در باب جنگ و صلح آدمیان، بر پیش‌فرض‌های فلسفی و انسان‌شناختی خاصی استوار است و آن پیش‌فرض‌ها نیز خود محصول تراوش‌های فکری همین انسان دوپاست؛ و لذا قابل تأمل و تحول و دگرگونی است. ما بر مبنای فلسفۀ اسلامی، هرگز چنین نمی‌اندیشیم که انسان‌ها گرگ یکدیگرند. قرآن می‌فرماید: یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه. ای انسان تو به‌سوی پروردگارت در تلاش و حرکتی و سرانجام او را ملاقات خواهی نمود. آیا انسان‌هایی که همه به‌سوی یک هدف و یک مقصد در حرکت‌اند، گرگ یکدیگرند؟ این‌گونه سخنان مبتنی بر فلسفۀ ای است که مبدأ و منشأ خشونت و نزاع شمرده می‌شوند.

کلیدواژه: اسلام، جنگ، صلح، جهانی، وحدت، کثرت



مقدمه

از آنجایی که خداوند موجودی «حی» است و حیات را دوست دارد، از سویی، جنگ و نزاع باعث از بین رفتن حیات است؛ و لذا جنگ و نزاع نمی‌تواند محبوب خداوند باشد، چرا که سبب زوال حیات است؛ و اگر خداوند نبود حیات را نمی‌پسندد، قطعاً سبب زوال حیات را نیز نمی‌پسندد. بر پایه این مبنای فلسفی و عرفانی در اندیشه اسلامی، ما معتقدیم که اصالت در دعوت الهی، با صلح است و نه با جنگ! نیز در همه کتب آسمانی و از جمله در قرآن، اصالت با صلح است و نه با قتال و جنگ. دعوت، بر قتال و جنگ مقدم است و با دقت در مفهوم دعوت، به این نکته می‌رسیم که همواره بین همه آدمیان، یک نقطه مشترکی برای تفاهم هست که دعوت بر اساس آن شکل می‌گیرد؛ و الا اگر بین انسان‌ها، تنازع و تباین مطلق بود، دعوت معنایی نداشت. لذا قرآن کریم می‌فرماید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن». پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که در ادیان الهی «اصالت دعوت» حاکم است و «اصل دعوت» مبتنی بر «اصالت صلح» و هم‌سوی با آن است و این دو بر «اصاله الجهاد» تقدم رتبی دارند. دعوت جهانی و کلی اسلام، به صلح و سلم و آرامش است: «ادخلوا فی السلم كافة». همگی در صلح و آرامش داخل شوید. از این‌رو آنچه در جهان معاصر هم‌اینک مطلوب قرآن است، این است که همه جوامع و ملل در کمال آرامش و امنیت، در کنار یکدیگر زندگی کنند و در راستای ارزش‌های اخلاقی و انسانی همچون احترام متقابل و حفظ حقوق یکدیگر حرکت کنند و عقل و تدبیر خویش را به کار گیرند و هیچ دولت و ملتی به خود اجازه و حق زورگویی و چپاول و سلطه بر ملت‌های دیگر را ندهد. ملت‌ها و جوامع نیز همچون افراد انسانی، دارای استعدادهای مختلف و ظرفیت‌های گوناگون اند و از دیدگاه اسلام و قرآن، به مصداق «لیس للانسان الا ما سعی» هر ملتی باید زمینه رشد داشته باشد تا به آنچه ظرفیت و استعدادش را دارد نائل گردد. همه آیات جهاد و قتال که در قرآن شریف آمده است، پس از دعوت و گفت‌وگو مطرح می‌شوند و از دیدگاه قرآن، جنگ بدون دعوت و قتال بدون گفت‌وگوی منطقی، مطلوب نیست. هدف اصلی انبیا همواره هدایت است و نه جنگ و قتال؛ و قرآن نیز کتاب هدایت انسان‌هاست. پس اساس هدایت، دعوت است



و دعوت مبتنی بر صلح و آشتی و تفاهم بین آدمیان.

۱. اسلام و مبانی صلح بشری

صلح در اسلام مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است و پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریه عمومی و کلی آن درباره جهان و زندگی انسان دارد. همین طرز فکری که تمام نظام‌های اسلام، به آن برمی‌گردد و تمام تشریعات و خطاباتش با آن تماس دارد و جمیع قوانین و سنن و مراسم متوجه آن قسمت است و آن چنان دقیق است که حتی به ذهن افرادی که عمر خود را برای بحث و تحقیق این دین، صرف کرده‌اند، خطور نمی‌نماید! جز آن که از راه تجزیه و تحلیل، در یک بیداری و صبر و احاطه کامل، به ریشه‌های دور و عمیق آن رسیده و وسعت و شعب آن را بررسی نمایند؛ بنابراین، این دین، هیچ‌گاه مشکلات زندگی انسان را به نحو پراکنده و جدا از هم علاج نمی‌کند و این‌طور هم نیست که هر موضوعی را بدون در نظر گرفتن ارتباط با اصول دیگر، مورد توجه قرار دهد، بلکه روش این دین، این است که همه مشکلات و موضوعات را برگشت به یک نقطه مرکزی داده، با روابط آشکار و یا بسیار کوچک؟ تمام آن‌ها را با یک محور جامع و خاصی متصل کرده و در اطراف آن محور به گردش درمی‌آورد و از همین جاست که از مسائل و موضوعات این دین، یک وحدت کلی و جامعی درست می‌شود که بازگشت همه آن مسائل و موضوعات، به آن وحدت خواهد بود؛ و آن مرجع واحد عبارت از طرز فکر کلی اسلام، راجع به جهان و زندگی و انسان است طبیعت صلح در اسلام، نحوه خاصی است که بی‌نیاز از اشاره به این فکر کلی نیست، زیرا این مسئله مستقیماً از این طرز فکر کلی سرچشمه می‌گیرد. اسلام دین همبستگی و وحدت و یگانگی بزرگ در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزه توحید، قرار داشتن همه هستی در تحت تدبیر واحد و حکیمانه الهی، پیوند نسلی همه آدمیان به یک پدر و مادر و اشتراک خانوادگی همه انسان‌ها، حرکت جهان و انسان به سوی غایت واحد الهی، وجود فطرت یگانه خداجو و کمال‌خواه در همه انسان‌ها، استوارترین بنیادهای نظری صلح و همبستگی جهانی است.

کلمه اسلام نیز منحصر به دین حضرت محمد (ص) نیست بلکه تمام ادیان الهی



در قرآن مجید به نام اسلام خوانده شده چنانکه در سوره مبارکه بقره (آیه ۱۳۱) و آل عمران (آیه ۶۷) حضرت ابراهیم را مسلمان و در سوره مائده (آیه ۱۱۱) پیروان حضرت مسیح را مسلمان و در سوره یونس (آیه ۷۲) دین نوح را اسلام و در سوره یونس (آیات ۸۳ و ۸۴) دین موسی را اسلام و در سوره یوسف (آیه ۱۰۱) دین یوسف و در سایر آیات قرآن مجید دین سایر رسل را هم اسلام خوانده است. اسلام پرچم دار صلح و صفا است چنانکه در قرآن مجید می فرماید: «و الصلح خیر» (سوره نساء / ۱۲۸) صلح بهتر است. مراد آن است که با در نظر گرفتن هر گونه سودی که تصور می کنند از جنگ و مبارزه حاصل می شود باز هم صلح از آن بهتر است. در واقع باید گفت اسلام لوای دعوت به سوی صلح را برافراشته و شعار خود را سلم و صلح قرار داده است.

لفظ سلام (تهنیت و درود) که در هنگام اولین برخورد و تماس دو فرد بشر با یکدیگر در اسلام توصیه شده است، به معنی صلح و صفا است و ایجاد روح محبت بین آن ها را سبب می شود. قرآن کریم در جایی می فرماید: «یا ایها الذّین آمنوا دخلوا فی السلم کافّة» (بقره / ۲۰۸) ای کسانی که ایمان آورده اید همه شماها وارد عالم صلح و صفا شوید.

بعضی مفسرین اسلام را چنین معنی کرده اند که هر کس وارد حریم این دین مقدس شود نفس او و مالش و ناموسش محفوظ خواهد بود. به همین لحاظ در نامه هایی که حضرت رسول اکرم (ص) به ملوک و بزرگان زمان خود مرقوم می فرمودند همه آن ها را به سوی صلح فرامی خواندند چنانکه در نامه به هراکلیوس امپراطور روم مرقوم داشتند. «اما بعد فانی ادعوک بدعایة الاسلام-اسلم تسلم-» من تو را به دعوت اسلام فرامی خوانم که اگر تسلیم آن شوی نجات خواهی یافت. در همین نامه به هراکلیوس رسول اکرم (ص) آیه قرآنی را متذکر شدند که ای اهل کتاب بیایید به سوی کلمه ای که مشترک بین ما و شما است که خدایی را جز خداوند بزرگ نپرستیم و با او کسی را شریک نسازیم و برخی از ما بعضی را به غیر خدا ارباب خود نگیرد. پس اگر پشت کردند بگو که ما به این حقیقت ایمان داریم.

در عین مبارزاتی که رسول اکرم برای گسترش اسلام داشتند دستور صلح و صفا داده می شد چنانکه در سوره مبارکه انفال (آیه ۶۱) است: «و ان جنحوا للسلم فاجنح





لها و توکل علی الله» و اگر به سوی صلح و صفا میل کردند تو هم به آن بگرای و بر خداوند توکل کن.

هرگاه به تاریخ بشریت مراجعه کنیم اول مطلبی که درمی یابیم این است که هر زمان و هر روزی از دوران انسانیت اقتضای خاصی دارد و نمی توان همه ادوار را باهم به یک نسق و روش قضاوت کرد زیرا تکامل فکری و مغزی و وضع علمی و پیشرفت بشر و آمادگی وی برای قبول حقایق تفاوت دارد.

در آن عهد از بشریت که تقریباً همه مردمان زمان با فکر توحش و نبرد و پیکار می زیستند و منتهای مردانگی را در قدرت کشتن حریف از قبایل و طوایف همسایه می دانستند و فخر و تفاخر مردان، فعالیت آنها در نبرد بود اسلام بشر را به راه صلح فراخواند.

امروزه که بشر از لحاظ فکری رشد و پیشرفت نموده و وسایل رفاه و اختراعات و اکتشافات او در مدت دو قرن اخیر از لحاظ نسبت، خیلی بیش از چندین هزار سال تاریخ است باید با عقل و منطق و حکمت نوین بشریت را متوجه کرد که با اختلاف و جنگ کار دنیا به سامان نخواهد رسید و تنها چاره و یگانه راه، ایجاد روح برادری و صلح و سلم در میان افراد بشر خواهد بود.

۲. قرآن منشور صلح جهانی

چشم انداز کلی و راهبرد اساسی قرآن درباره صلح و همزیستی را می توان در آیات زیر جستجو نمود:

۱) قرآن مجید به صراحت جنگ افروزی را مذمت و منشأ آن را فساد و تباهی می داند. «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ (بقره، ۲۰۵)

و چون حاکمیت یابد [با جنگ و خونریزی] در راه فساد در زمین می کوشد و زراعت ها و چهارپایان را نابود می سازد.

۲) قرآن بر آن است که خداوند فروشاننده آتش جنگ است، «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»، (مائده، ۶۴)

هرگاه آتش جنگ برافروزند خداوند آن را فرومی‌نشاند. آنان در زمین فساد می‌گسترند، اما خدا فسادگران را دوست نمی‌دارد.»

۳) قرآن به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.» (بقره، ۲۰۸)
ای ایمان آورندگان! همگی در صلح و آشتی درآیید؛ و از گام‌های شیطانی پیروی نکنید؛ که او دشمن آشکار شماست.»

قرآن همچنین اهل کتاب را به اصول مشترک که بزرگ‌ترین بنیاد و زیرساخت همزیستی مسالمت‌آمیز است فرامی‌خواند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ...» (آل عمران، ۶۳)

بگو ای اهل کتاب! بیاوید به‌سوی سخنی که بین ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یکتا را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و کسی از ما، دیگری را جز خدای یگانه به پروردگاری نپذیرد.

۴) قرآن هرگونه تعدی، تجاوز و ستمگری را محکوم و از آن نهی می‌نماید: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.» (بقره، ۱۹۰) تعدی و تجاوز نکنید، زیرا خداوند ستم‌پیشگان و تجاوزگران را دوست ندارد.»

۵) قرآن هرگونه نابرابری نژادی، قومی و ذاتی انسان‌ها را که زمینه زیاده‌خواهی و تجاوزگری است، نفی نموده و تنها ملاک برتری را درستکاری و پاس‌داشت فضیلت‌های اخلاقی و انسانی می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.» (حجرات، ۱۳) ای آدمیان! ما شما را از یک مرد و زن آفریده و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این امور ملاک امتیاز نیست)، همانا گرامی‌ترین شما نزد پروردگار پارساترین شماست، به‌درستی که خداوند دانا و آگاه است.»

۶) قرآن تأکید می‌کند که هرگاه گروهی از کفار واقعاً بی‌طرفی برگزیده و در پی مسالمت باشند، مسلمانان بر آنان سلطه‌ای نداشته و حق جنگیدن با آن‌ها را ندارند. «فَإِنْ اغْتَرَزْتُمُوهُمْ فَلَمَّ قَتَلُوكُمْ وَالْقَوَّاءُ إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً.»





(نساء، ۹۰) پس اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما پیکار نمودند، بلکه پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید.»

قرآن در جای دیگر، ضمن تأکید بر آمادگی دفاعی، به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که اگر دشمنان به صلح گریند از صلح و آشتی استقبال کند. «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ».

و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی؛ و بر خداوند توکل کن که او شنوا و داناست.»

۷) قرآن صلح و صفا و صمیمیت را برای بشر مایه خیر و نیکبختی می‌داند: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...». (نساء، ۱۲۸) صلح و آشتی بهتر است. از همین رو قرآن مجید در موارد متعددی به ایجاد صلح و امنیت، وفاق و دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز فرمان می‌دهد. (انفال، ۶۱)

۸) رویکرد اساسی قرآن نیک‌رفتاری با هم نوعان است هر چند از کفار باشند، مشروط بر آن‌که آنان نیز به اصول همزیستی مسالمت‌آمیز پای بند و متعهد باشند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، ۸)

خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.»

۹) قرآن هرگونه فشار و اجبار در پذیرش دین و دعوت اسلامی را مردود انگاشته و به‌صراحت اعلام می‌کند «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». (بقره، ۲۵۶) هیچ اجباری در دین نیست؛ زیرا هدایت و رشد، از گمراهی روشن شده است. از دیدگاه قرآن وظیفه پیامبر (ص) ابلاغ پیام روشن الهی است. «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نور، ۵۴) بر پیامبر نیست مگر رساندن آشکار. در این راستا پیامبر هیچ سلطه و قدرت اجبار و اکراهی ندارد. «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه، ۲۱) پس تذکر ده که تو فقط تذکردهنده‌ای، تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.»

از آنچه گذشت به خوبی روشن می شود که اولاً در چشم انداز قرآن صلح یک «قاعده» است و جنگ «استثنا»؛ ثانیاً لشکرکشی و نبرد در راه تحمیل عقیده و اجبار در پذیرش دین در منطق قرآن مردود و بی اساس است.

۳. صلح در سنت پیامبر

از دیگر اموری که در آشنایی با چشم انداز اسلامی پیرامون مسئله جنگ و صلح مفید و مؤثر می باشد آشنایی با خلق و خوی پیامبر (ص) و سیره رفتاری آن حضرت است. آنچه آشکارا در آینه تاریخ می توان دید این است که سماحت و گذشت، حسن خلق و معاشرت نیکو از بارزترین ویژگی های پیامبر بزرگوار اسلام بوده است. قرآن مجید شیوه رفتاری آن حضرت را چنین توصیف می کند: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴) به راستی تو دارای اخلاقی عظیم و تحسین برانگیز هستی؛ در رابطه با دلسوزی و مهربانی انتها ناپذیر حضرتش می فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (آل عمران، ۱۵۹) به یقین برای شما پیامبری از خودتان آمد که در رنج افتادن شما برای او دشوار است. به جد خواستار هدایت شماست و نسبت به مومنان دلسوز و مهربان می باشد»

از دیدگاه قرآن یکی از رموز اساسی گسترش اسلام و گرایش سریع و شدید همگانی به سوی آیین خاتم همان اخلاق نیکو و رفتار کریمانه پیامبر بوده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَنِ أَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ ...» پس به برکت رحمت خداوند با آنان نرم خو و مهربان شدی و چنانچه تندخو و سخت دل بودی هر آینه از گرد تو پراکنده می شدند». حضرتش در تمام عمر شریف خود هرگز به کسی دشنام نگفت، سخن بیهوده بر زبان نیاورد آه دردمندان را می شنید. به فریاد اعتراض گران گوش فرا می داد و هر اعتراضی را به نیکی پاسخ می فرمود. سخن کسی را قطع نمی کرد. فکر آزاد را سرکوب نمی کرد، اما خطای در اندیشه و کردار را با منطق استوار و بیانی شیرین و دلنشین روشن می ساخت. بر روی زخم های دل شکستگان مرهم می نهاد. رقیق القلب بود و از رنج دیگران آزرده خاطر می گشت. او با دشمنان خویش نیز با سعه صدر و عطوفت برخورد می نمود. سنت رفتاری پیامبر عظیم الشان





اسلام گواه بر این است که «حضرت رسول اکرم (ص) و پیروان آن حضرت، حتی یک جنگ تجاوزگرانه نداشته اند، بلکه همه جنگ‌های پیامبر دفاعی محض و در پاسخ به تجاوزات و پیمان شکنی‌های دشمنان دین بوده است». (محمصانی صبحی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۷) سید قطب در این مورد می‌نویسد: «حضرت محمد (ص) هیچگاه نسبت به مردم راه ظلم را نمی‌پیمود، تنها خواسته اش از مردم این بود که گفتارش را بشنوند که اگر دل‌هایشان نرم و متمایل به خدا گردید، ایمان بیاوردند؛ و چنانچه دل‌هایشان را قساوت فرا گرفت و گمراهی بر آن چیره گردید، کارشان موکول به خدا باشد؛ اما مردم آن طوری که محمد (ص) با آن‌ها سازش می‌کرد، با وی سازش نداشتند و راه دعوت صلح جویانه اش را باز و آزاد نمی‌گذاشتند و آزادی پیروانش را محترم نمی‌شمردند؛ به آن‌ها اذیت‌ها می‌کردند و آن‌ها را از خانه و وطن‌شان بیرون می‌نمودند و هر کسی که آن‌ها را می‌یافت، به قتل می‌رساندند. بدون داشتن هیچ گونه منطق قانع کننده‌ای مانع دعوت و تبلیغ آن‌ها می‌شدند و نمی‌گذاشتند منطق آن‌ها به گوش همگان برسد. در این وقت بود که اسلام توسل به قوه قهریه را برای دفاع از مبدأ اساسی پیشرفت‌ش که عبارت از آزادی دعوت و عقیده است، جایز شمرد». (سید قطب، ۱۳۹۱، ص ۵۷) پیامبر با هر کس که به او پیشنهاد صلح می‌داد، پیمان صلح برقرار می‌کرد و هر کس با او پیمانی می‌بست با او نمی‌جنگید، مگر آن که آنان عهدشان را می‌شکستند و علیه مسلمین به نبرد پرداخته و یا با دشمنان حربی مسلمین همکاری می‌کردند. از این قبیل است جنگ با یهود بنی قریظه که با حضرت پیمان بستند ولی دیری نپایید که عهد خود را نقص نموده و با احزاب مختلف، در جنگ «خندق» علیه مسلمین وارد کارزار شدند.

شیخ جواد بلاغی می‌نویسد: «قاعده اولیه نزد رسول خدا (ص) صلح بوده است، هرگاه که کفار متمایل به صلح و مسالمت و زندگی طبیعی بودند؛ با وجود آگاهی آن حضرت به اینکه پیروز و غالب است». (الرکابی، ۱۴۱۸، ص ۴۳) بر خلاف تبلیغات سوء دشمنان رشد و بالندگی اسلام بیش از هر چیز در گرو اخلاق فاضله و روش بشر دوستانه پیامبر بوده است تا آنجا که گفته اند: «شمار کسانی که پس از صلح حدیبیه به اسلام گرویده اند، بیش از همه کسانی است که ظرف بیست سال پیش از آن مسلمان

شده بودند». (محمد حسین نجفی، ۱۳۵۷، ص ۷) در سیره پیامبر هیچگاه اجبار در پذیرش دین مشاهده نگردیده است؛ حتی آن حضرت پیشنهاد برخی از انصار مسلمان در مورد الزام فرزندان‌شان برای پذیرش اسلام را رد کرده و در این باره به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶) استناد می‌کردند. (مرتضی مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۰) گاندی رهبر استقلال هند می‌نویسد: «عنف و اجبار در دین اسلام وجود ندارد. حیات شخصی پیامبر اسلام، به نوبه خود، نشانه و سرمشق بارزی برای رد فلسفه عنف و اجبار، در امر مذهب می‌باشد». (نصر الله نیک بین، بی تا، ص ۵۵) جالب است دانسته شود که «طبق مدارک معتبر تاریخی مجموع کشته شدگان همه جنگ‌های صدر اسلام حدود یک هزار و چند نفر از مجموع مسلمانان و کفار بوده است». (غلام رضا سعیدی، ص ۴۳)

پروفسور حمیدالله می‌نویسد: «محمد (ص) بر بیش از یک میلیون متر مربع حکومت می‌کرد. این مساحت، معادل تمام خاک اروپا منهای روسیه بود و به طور قطع در آن روزها این محوطه مسکن میلیون‌ها جمعیت بود. در ضمن تسخیر این منطقه وسیع، یکصد و پنجاه نفر از افراد مخالف در میدان‌های جنگ از بین رفته بودند و تلفات مسلمین، روی هم رفته برای مدت ده سال در هر ماه یک نفر شهید بود. این اندازه احترام به خون بشر در داستانهای بشری، امری است بی نظیر...». (سیدهادی خسروشاهی، ۱۳۵۱، ص ۸۸)

۴. صلح و آرامش در جامعه

در اجتماع، مصالح و انگیزه‌ها و منافع، با همدیگر تصادم پیدا می‌کنند، داد و ستد، اخذ و اعطاء، بیشتر و زیادت‌تر می‌شود. افراد دگرگون می‌شوند، جماعات و توده‌ها معامله نموده و نیروها و قدرت‌ها در همدیگر تأثیر می‌نمایند. فرد، خانه، خانواده در اجتماع مندمج و مستهلک می‌شوند و بر همه اینها، این دیوار بزرگ احاطه می‌کند و شامل همه کوشش‌های آن می‌شود و تمام روش‌های آن را منعکس می‌سازد و در هر میدانی در آن تأثیر می‌کند و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد.

در جایی که بعضی از مکتب‌ها و مذاهب اجتماعی می‌گویند رابطه فرد با فرد دیگر





همیشه رابطه تزاخم و تصادم است و ارتباط هر طبقه‌ای با طبقه دیگر، همیشه ارتباط فشار و زور و اجبار است، در همچو جایی اسلام می‌خواهد که رابطه و پیوند همه آنان، پیوند دوستی و محبت، رابطه تضامن و تعاون و ارتباط و امنیت و آرامش باشد و می‌گوید: اساسی که زندگی آنان بر پایه آن استوار است، اساس تناسب بین حقوق و وظایف و تعادل میان سود و ضرر و توازن بین کوشش و پاداش است؛ و می‌خواهد ثابت کند که هدف زندگی همه آنان باید ادامه و امتداد حیات و رشد و تکامل آن بوده و در هر کوشش و نیت و کاری، هدف همه، توجه به‌سوی خدا و آفریدگار زندگی باشد. از اینجاست که هر کوشش فردی، همانند هر کوشش و کار اجتماعی، به صلح و آرامش کلی و عمومی منتهی می‌شود که جامع همه انگیزه‌ها و روش‌های مختلف و نیروها و قدرت‌های گوناگون و افراد و جماعات متعدد است. برای اینکه در همچو اجتماعی، افقی بالاتر از افق مصلحت‌های زودگذر که موجب کینه‌توزی‌ها و دشمنی‌ها می‌شود، وجود دارد و به مردم نشان داده می‌شود. اصول مکتب‌ها و مذاهب غربی، نسبت به محیط‌هایی که در آن به وجود آمده‌اند، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. محیط تمدن مادی غربی که در زندگی هیچ‌گونه هدف و مصلحت دور و غیرنزدیک را قبول نمی‌کند و هرگونه مسئله معنوی و غیرمادی را از انسان طرد می‌نماید و بدن شک در صورتی که بر اسلام سراسر زندگی، این طرز فکر مادی حکومت کند، میدانی جز برای جنگ طبقاتی بی‌رحمانه، باقی نخواهد ماند.

در یک چنین محیطی، مجالی جز برای قوانین «کار» و «امکانات بهره‌برداری بیشتر» وجود نخواهد داشت و از اینجاست که مسئله «جنگ طبقاتی» یک حقیقت مادی به وقوع پیوسته‌ای می‌شود که راه فراری از آن نیست و امیدی به نجات از آن و راهی برای انکار آن وجود ندارد. ولی اگر برای زندگی، طرز فکری مانند طرز فکر جامع‌الاطراف اسلام، حکومت کند و هنگانی که نظریات اجتماعی اسلام، راه خود را به اجراء عملی باز کند و وقتی که قانون اسلامی، آن طور که خدا خواسته و می‌خواهد (نه آن طور که گروهی می‌خواهند!) اجرا شود، در این صورت مسئله «جبر تاریخ» و مسئله حتمی! «جنگ طبقات» افسانه‌ای بیش نخواهد بود و به هیچ واقعیت و منطقی مستند نخواهد گشت. برای اینکه اینها در محیط دیگر و سیستم و نظام دیگری

حکومت می‌کند، حکومتی ناشی از نفوذ کامل افکار مادی محض که هیچ گونه هدف عالی زندگی و نتیجه غیرمادی را نمی‌پذیرد. البته اسلام، این صلح و آرامش جامع را به حساب فرد یا به خاطر جماعت یا براساس مصلحت طبقه خاصی و برضد طبقه دیگری، یا به نفع دستگاه حاکمه‌ای برپا نمی‌دارد، بلکه آن را به خاطر همه و برای همه برپا می‌دارد. او پاداش هر کوشنده و نیاز هر محتاجی را می‌دهد و برای هر فرد و هر هیئت و جماعتی، حدود خود را برای تحقق یافتن عدالت مطلقه و همه جانبه ای، ترسیم می‌کند. قانون اسلامی که آن را فرد یا طبقه یا هیئت حاکمه‌ای وضع نکرده است، قانونی است که از تمایل به فرد یا طبقه یا گروهی دور است و از اینجاست که این قانون ضامن جلوگیری از طغیان طبقه‌ای برضد طبقه‌ای بوده و پیشگیر آن جنگ طبقاتی است که مکتب‌های مادی آن را یک موضوع حتمی و ضروری می‌دانند. البته این مکتب‌ها حق دارند که چنین عقیده‌ای داشته باشند، چون در اجتماعات غربی دیده اند مسئله چنین است و در اجتماعاتی هم که می‌گویند اسلامی! است - ولی اسلام از آن‌ها بیزار است - باز دیده اند که مطلب از همان قرار است که در جاهای دیگر می‌باشد.

ولی باید گفت که این یک بررسی و قضاوت محلی بوده و مخصوص به محیط خاصی است. محیط‌هایی که در پایه‌های اساسی خود با اصول زندگی در اسلام، کاملاً مغایر است. اکنون باید ببینیم که اسلام چگونه این طرز فکر خود را درباره صلح جامع و شامل مبتنی بر عدالت کامل در زندگی تحقق می‌بخشد. وجدان مهر و محبت، اسلام بنای اجتماع را از درون و وجدان افراد شروع می‌کند، در اعماق روح، بذر دوستی و محبت را می‌پاشد و نسیم رحمت و روح انسانیت را می‌دمد! مهر و محبت خالص انسانی و رحمت بشری پاک. اسلام خاطره پیدایش مردم از شخص واحد را به یاد آنان می‌آورد و در وجدان همه حس نزدیکی نسبی را بیدار می‌سازد و برادری خدایی آنان را، یادآوری می‌کند. هنگامی که تار و پود وجودشان با این احساسات لطیف و پاک آشنا شد، به گذشت و بخشش و به صلح و آرامش نزدیکتر می‌شوند و علل و اسباب اختلاف و جنگ سست می‌گردد و کاملاً مقدور و امکان پذیر می‌شود که نظام‌ها و قوانینی برای تحقق بخشیدن به این صلح وضع کرده، پیروز گردد؛ و همین





وجدان بیدار به مثابه ضامن محکم اجرای قوانین و برنامه‌های اسلامی است؛ و بدین ترتیب کاروان زندگی با آرامی و بزرگواری پیش می‌رود. قرآن کریم: «ای مردمان! از پروردگارتان که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید و از آن‌ها مردان بسیار و زنان پدید کرد، بترسید از خدایی که به نام وی از همدیگر تقاضا می‌کنید و از (بریدن) خویشاوندی‌ها که خدا مراقب شما است». (نساء/ ۱) این چنین همه بشریت را در نسب واحد و خدای واحد گرد هم می‌آورد و بدین وسیله عوامل اصلی جدایی‌ها و نزاع‌ها از بین می‌رود تا این پیوند بزرگ و ریشه‌دار و محکم ظاهر گردد و شامل همه مردم، با همه فرقه‌ها و نژادها و رنگ‌ها و زبان‌ها و ادیانی که دارند، بشود؛ اما مؤمنان، آنان طبعاً به همدیگر نزدیک‌ترند، چون با همدیگر برای خدا برادرند، آنان از نظر فکر و عقیده که به نظر اسلام از هرگونه پیوند و رابطه خون و نسب اسلام محکم‌تر است، به همدیگر می‌رسند:

خداوند در قرآن می‌فرماید: «به راستی که مؤمنان برادرند.» (حجر / ۱۰) مثل مؤمنان در دوستی و محبت و مهرورزی با همدیگر همانند بدنی است که اگر عضوی از آن به درد آید، بقیه اعضاء بدن نیز ناراحت می‌شوند و پیامبر به همین مردم می‌فرماید: «با همدیگر دشمنی نکنید و حسد نورزید و از هم روگردان مشوید؛ و همه، ای بندگان خدا، با هم برادر باشید» و ایمان را در آنان منوط به محبت می‌داند تا هیچ کس میان خود و برادرش فرقی نگذارد. دوری از برادر دینی خود را در بیش از سه شب، جایز نمی‌شمارد: پیامبر (ص): «بر هیچ مسلمانی سزاوار و جایز نیست که از برادر خود بیش از سه روز دوری گزیند؛ و از همدیگر، وقتی به هم می‌رسند رو برگردانند، البته بهترین آنان کسی است که به صلح و سلام پیش قدم باشد». رحمت، برادر محبت است و خداوند همیشه خود را با آن توصیف می‌کند و با آن به پیامبر خود منت می‌گذارد که آن را در قلب وی قرار داده است:

قرآن کریم: «به رحمت خدا با آن‌ها نرم خو شده‌ای اگر خشن و سخت دل بودی از دور تو پراکنده می‌شدند؛ و بر مسلمانان نیز منت می‌گذارد که همچو پیامبر مهربانی را بر آنان فرستاد.» (آل عمران/ ۱۹۰)

قرآن کریم: «شما را پیغمبری از خودتان آمد که رنج بردنتان بر او گران است و به

شما علاقه دارد و با مؤمنان مهربان و رحیم است.» (توبه / ۱۲۸) و قساوت و شقاوت را، دلیل کفر و تکذیب دین می داند:

قرآن کریم: «مگر آن را که تکذیب جزا می کند ندیدی، همان است که یتیم را به عنف براند و به غذا دادن مستمند ترغیب نکند.» (ماعون / ۱ - ۳)

رحمت فقط برای مسلمانان خوب نیست، بلکه برای همه افراد بشر است: «به مردم روی زمین رحم کنید تا آن که در آسمان است بر شما رحم کند»

نه! بلکه اسلام با همگانی بودن رحمت، قدم بزرگ خود را برمی دارد و از عالم انسان می گذرد و به جهان همه زندگان پا می گذارد و در قلب بشر، نور این وجدان و نرمش را روشن می سازد و توجه آن را به هر موجود زنده ای جلب می کند.

پیامبر (ص) فرمود: «مردی در راه می رفت وسط راه تشنه شد، چاهی را پیدا کرد، پایین رفت و آب خورد، هنگامی که بالا آمد سگی را دید که از عطش، نفس نفس میزند. مرد با خود گفت: این سگ نیز مثل من تشنه است، به چاه برگشت و کفش خود را پُر از آب کرد و آن را به دندان گرفت و بالا آمد و سگ را سیراب نمود، خدا را شکر کرد و خدا او را آمرزید. گفتند: یا رسول الله! مگر در چهارپایان هم اجر و پاداشی برای ما است؟ فرمود: آری در هر موجود زنده ای اجر و پاداشی برای شما است.» این نهایت و غایت جوشش وجدان رحمت است؛ و این فقط عقیده و ایمان است که می تواند با پیوندهای بزرگ میان همه زندگان و با یگانگی خالق و وحدت خلق در جهان هستی، به آن برسد و این همان عقیده ای است که سزاوار است «انسان» را در مرتبه اعلائی این زندگان و موجودات بگذارد و آن را «خلیفه خدا» در روی زمین قرار دهد. (سید قطب، ۱۳۹۲ ص ۱۱۶)

۴-۱. کاروان واحد انسانی

در سایه این گذشت و بزرگواری و این عدالت اجتماعی بود که اسلام در گذشته توانست - و در آینده نیز خواهد توانست - صلح جهانی را در روی زمین برقرار سازد، برای اینکه اسلام به مردم امکاناتی می دهد که هیچ عقیده و سیستم دیگری چنین امکانات را نمی دهد و همه آنان را در کاروان واحد انسانی به راه می اندازد که همه در





سایه آن احساس آرامش و صلح می‌کنند. آقای «گب» در کتاب «حیثما یکون الاسلام» می‌گوید: «هنوز اسلام، می‌تواند که برای انسانیت خدمت بزرگ و نفعی بکند. هیچ مکتب و گروهی اکنون نیست که بتواند، نژادهای مختلف را در یک جبهه‌ای که اساس آن مساوات باشد، جمع کند و در این گروه کاملاً پیروز شود. جامعه اسلامی بزرگ، در آفریقا و هند و اندونزی، بلکه همین جامعه کوچک! در چین و همین جامعه کوچک‌تر در ژاپن، همه اینها نشان می‌دهد که اسلام هنوز قدرت کامل دارد که در همه این گروه‌هایی که نژادها و طبقات آن‌ها با همدیگر اختلاف دارند، نفوذ کند و آن‌ها را مطیع خود سازد. اگر ما اختلاف بزرگ شرق و غرب را مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم می‌بینیم که برای رفع قاطع تمام اختلافات بایستی به اسلام پناه برد. سید قطب می‌نویسد: «من در اینجا از گفتار دو نفر اروپایی مسیحی شاهد می‌آورم چون شهادت اینها بر گذشت و بزرگواری کامل و عدالت همه جانبه‌ی اسلام چه در گذشته و چه امروز، در رفتار با مخالفین فکری خود، شهادتی است که بالاتر از شبهه و تهمت است و نمی‌توان گفت که آن‌ها از راه احساسات و تعصب دینی برای اسلام گفته شده و یا از راه مبالغه بوده است! گذشت و فداکاری و بزرگواری انسانی، عامل مهمی در برقراری صلح است که همه تمدن‌هایی که فعلاً بر جهان سایه افکنده اند، فاقد آن هستند این جهانی که تعصبات دینی و اختلافات نژادی و مناقشات فکری و مذهبی آن را ویران ساخته و در سرآشویی سقوط قرار داده است... تعصباتی که روح گذشت انسانی و روح عدالت واقعی را از بین می‌برد. تعصباتی که آزادند! و در سایه آن کینه‌ها و حسدها و مطامع اقتصادی و غیراقتصادی، به حرکت در می‌آیند و زندگی بشری را در جهنمی از جنگ قرار می‌دهند و گرسنگی‌ها و بدبختی‌ها را در میان آن عمومی می‌سازند و ملت‌ها نسبت به همدیگر، در ترس و اضطراب دائمی می‌مانند و این امر بر اعصاب آنان سنگینی می‌آورد و باعث می‌شود که به فشار خون! و بحران‌های روحی و عصبی مبتلا شوند و در دل و جان خود، آرامش نیابند و در محیطی پُر از ترس و ناراحتی و کینه و تاریکی به سر برند. با همه اینها این تمدن‌های فاسد کننده، طرفداران و هواداران عجیبی هم پیدا می‌کنند! در صورتی که این تمدن‌ها، برای بشریت جز بدبختی و جنگ و بلای بیشتر، ارمغان دیگری نیاورده است. برای چه؟

برای اینکه این تمدن توانسته آهن و آتش و برق و بخار را مسخر خود سازد و توانسته بمب اتمی و بمب هیدروژنی بسازد ولی ذره واحدی از ذره‌های محبت و گذشت و بزرگواری و نیروهای انسانی را دارا نیست. آری! این لعنت و نفرین و مسخ شدنی است که روح بشری در عصر تاریکی روحی و سقوط اخلاقی... دچار آن شده است؛ و آنجا دارویی نیست که به این روح، نیرو برساند و آن را شفا بخشد، در آنجا پرتوی نیست که تاریکی‌ها و ظلمت‌کده‌های آن را روشنایی بخشد. مگر آن که اسلام بشریت را از نو، رهبری کند و آن را به‌سوی گذشت و بزرگواری انسانی برگرداند و بر علوم و کشفیات و اختراعات وی، نمکی هم از رحمت و تمدن و صلح و آرامش واقعی و خدایی بزند! عامل اخلاقی در کارها شاید بارزترین چیزی که روح اسلامیت را از غیر آن متمایز می‌سازد، همان سیطره عامل اخلاقی بر روابط بین‌المللی در صلح و جنگ به طور مساوی است و همچنین دوری آن از روح انسانیت کوچک و محدودی است که در مقابل «دولت» سر تسلیم و عبادت فرود آورده و آن را آخرین هدف مقدس و فوق نمونه‌های مبادی اخلاق می‌داند... آن روحی که بر ارتباطات دولت‌ها در ضمن سایر نظام‌هایی که در زمین شناخته شده - منهای نظام اسلامی - حکومت می‌کند و در نتیجه، فضای زندگی بشری را فاسد می‌کند و زندگی را تبدیل به حیات حیوانات و گرگ‌ها در بیشه‌ها می‌سازد که در چنین زندگی حیوانی عهد و میثاقی در میان نخواهد بود و جز غدر و نفاق در آن اثری دیده نخواهد شد. بشریت، شاهد دوران‌هایی است که در اروپا نمونه‌هایی از زندگی غارنشینی و رسوم زندگی درندگان و گرگ‌ها و اخلاق ناپسند نیرنگ و نفاق و پستی و عهدشکنی و خیانت در وعده‌ها و برهم زدن موافقت نامه‌ها و تعریف آن‌ها به اینکه ورق پاره‌ای بیش نبوده اند، حکومت می‌کرده است و همچنین شاهد جنگ‌های وحشیانه‌ای است که حیوانات وحشی از آن شرمگین و از شرکت در آن شرم دارند و آخر! این وحشی‌گری‌ها بمب‌های اتمی بوده که روی «هیروشیما» و «ناکازاکی» انداختند و مردم بی‌گناه بسیاری را کشتند و در آینده نیز بشریت ناظر انواع خیانت‌ها و نیرنگ‌ها و وحشی‌گری‌ها و بربریت‌هایی که مناسب با روح این مدنیت مادی - که نه معتقد به دین و نه اخلاق و نه مبدأ و نه وجدان است - خواهد شد و بالاخره این روح مادی گری عمیقی که بر این مدنیت کنونی





حاکم است و در زندگی جز به مصالح مادی پست اهمیت نمی‌دهد، عن قریب یک وحشت و بربریت عجیبی در دنیا به بار خواهد آورد. در سایه این تمدنی که روحش پست و وجدانش گندیده! است، بعید است که یک فکر انسانی صحیح در عالم تحقق پیدا کند، ولو اینکه چنین فکر واحد جهانی در دنیا اعلام شود؛ زیرا یک چنین فکر واحد جهانی باید مبتنی به عقیده و اخلاق باشد تا پیوندهای مادی را روی اساس صحیحی استوار سازد و آلات و ادوات و وسایل زندگی را در مسیر صحیحی به گردش در آورد، نه آن که آن‌ها را در نابودی نسل بشر به کار برد. ولی قرائن موجود این فکر را تقویت می‌کند که در آینده نزدیکی جز طمع‌ها و آرزهای دولت‌های بزرگ در جهان چیز دیگری حکومت نخواهد کرد و هرگونه کارهای زشت و جرم و وحشی‌گری را برای سیاستمداران و پیشوایان مملکت‌ها مباح خواهد ساخت زیرا همه این جنایات‌ها متوجه حکومت و دولت دیگری خواهد بود. مادامی که فکر مقدس بودن دولت «نه مقدس بودن انسان» در دنیا حکومت می‌کند به هیچ‌وجه مانعی از انجام پست‌ترین جرم‌ها نسبت به حقوق دیگران، وجود نخواهد داشت؛ و آنگاه شخص مجرم را قهرمان و آدم فریب کار را سیاستمدار به حساب خواهند آورد، همچنان که بشریت در طول تاریخ - مگر چند صباحی که اسلام مانند جرقه‌هایی از نور دنیای تاریک را روشن کرده بود - همیشه چنین مناظر و مظاهری را مشاهده کرده است.

همچنان که سابقاً گفته ایم، اسلام یک نیروی آزادی بخشی است که در روی کره زمین روان است تا مردم را از زنجیرهای اسارت نجات بخشد و بدون اینکه عصبیت مادی و نژادی و دینی داشته باشد به آن‌ها آزادی و کرامت و روشنایی اعطاء کند. هنگامی که این نیروی آزادی بخش، با نیروهای شر و طغیان و استعمار و استثمار مواجه گردید به تنهایی مبارزه می‌کند در حالی که خود، هیچ‌گونه هدف استعماری و اقتصادی ندارد.

همچنان که فرماندار «عمر بن عبدالعزیز» از اینکه مردم، اسلام را پذیرفته در نتیجه جزیه کم شده بود به او شکایت کرد. عمر بن عبدالعزیز در جواب گفت: «خدا، محمد صلی الله علیه و آله را به عنوان اینکه راهبر و هادی مردم باشد فرستاد نه برای گرفتن اموال و مالیات». در آن وقتی که اسلام برای آن که به وظیفه خود که عبارت از آزاد

ساختن و پاک نمودن مردم است، قیام می نماید هیچ گاه فراموش نمی کند که نخستین هدف او مصالح عالیه جامعه بشریت است نه مصالح مخصوص فاتحین و مسلمان ها... عهد و پیمان از نظر اسلام، حتی تا آنجا که مصالح نزدیک و منافع مورد توجه را از مسلمین تقویت کند و از بین ببرد مقدس و محترم است و رعایت شرافت حتی تا آنجا که خسارت ها و مشکلات فراوان برای مسلمین پدید آورد، لازم است. احترام ادراکات انسانی حتی تا جایی که منجر به قساوت میدان جنگ و حرارت زد و خورد شود مورد توجه است. اسلام همه اینها را تا جایی که موجب نهایت زیانکاری نگردد، صحیح دانسته و از این راه ارواح و قلوب را به دست آورده و مبادی عالیه ای را که اسلام برای برقراری آن آمده، کاملاً در زمین محکم و پا برجا ساخته است و آن مقدار از خسارت ها و مشکلات مادی را که در جنگ ها و صلح ها تحمل کرده است به وسیله نیروی «اخلاق» جبران نموده است و روی همین جهت در مدت کوتاهی، شاهد و ناظر این معنی بوده که چگونه فتح و پیروزی خدا شامل حال آنان گردیده و مردم به طور دست جمعی وارد دین خدا شدند.

۲-۴. جنگ برای آزادی بشریت

اسلام اگر جنگ را تجویز کند، تنها به منظور آزادی بشریت است، جنگ برضد رژیم های فئودالی و نظام های مستکبر، استعماری و استبدادی است، جنگ برضد پرستش فردی از افراد بشر است، جنگ برضد ظلم و ستم طغیان و تجاوز، بر ضد خرافات و اوهام و افسانه ها است، جنگ برای به دست آوردن آزادی به تمام معنی آن است. جنگی دور از هوی و هوس و انگیزه های اقتصادی و نژادی و زورگویی است، جنگی که انسانیت را از راه رسیدن به مقام مقدس انسانی، شرافتمند و گرامی می سازد. چون این جنگ به خاطر اثبات ارزش های انسانی و حقوق بشری و مبادی عالی انسانیت است. این جنگی نیست که سرمایه ها و سرمایه داران جنایت پیشه به خاطر رسیدن به منافع شخصی، در پناه اسلحه های جهنمی که لطمه و خسارت های جبران ناپذیر روحی و جسمی بر بشریت وارد می سازد و فرهنگ ها و تمدن ها را از بین برده، بشریت و اخلاق را نابود می کند، آن را پدید آورند. جنگی نیست که شرکت های احتکاری





و تراست‌ها و کارتل‌ها، به خاطر حمایت از منافع خود، در کشورهای مستعمره و به یغما بردن مواد خام و نیروهای طبیعی و بشری و باز کردن بازارها برای مصنوعات و کالاهای خود، به وجود آورند، یا جنگی که بانک‌های رباخوار بین‌المللی برای به دست آوردن سودهای بیشتر و پشتوانه کسب‌های حرام و به یغما بردن فرصت‌ها و ماهی گرفتن از آب گل آلود! بر پا می‌نمایند. این جنگی نیست که بخواهد یک دیوار فولادی دور ملت‌ها بکشد و آن‌ها را از علم و معرفت و فرهنگ و تمدن دور کند تا مردم آن کشورهای اشغال شده کور و کر و لال بمانند و همانند چهارپایان با ذلت و خواری به‌سوی قتلگاه جهالت و بردگی رفته و قربانی شوند. این جنگی نیست که تمدن مادی غربی به خاطر سود مادی و تعصب دینی - صلیبی - و برتری نژادی برضد انسانیت بر پا دارد همانند جنگ‌هایی که جهان غرب در طول تاریخ خود دیده است این جنگ، جنگ در راه آزادی بشریت است و برای همه مردم روی زمین مساوات و عدالت و عزت و استقلال واقعی و خارجی می‌آورد نه اینکه در عالم ایده و خیال آن را متوقف سازد بلکه امور یاد شده در قانونگذاری و اجرا برای سپاه و سفید، مسلمان و پیمان‌دار... در یک شکل و با یک وسیله و در یک سطح برای همه، رعایت شده و تحقیق یافته است. اسلام ربا و احتکار و سود غیرعادلانه و استثمار انسان از انسان را تحریم می‌کند و بدینوسیله همه عوامل ابتدایی جنگ‌های استعماری مادی را باطل کرده و از بین می‌برد و آن‌ها را در نطفه خفه می‌کند. پس این شرکت‌های احتکاری تراست‌ها و کارتل‌ها و بانک‌های رباخواری است که استعمار را به دنبال خود می‌کشاند تا از منافع نامشروع و ضد بشری احتکارچیان و رباخواران و استثمارگران حمایت نمایند.

۳-۴. دستور جنگی اسلام

«رباح بن ربیع» نقل می‌کند: در یکی از جنگ‌ها با پیامبر بودم، پیامبر جنازه زنی را دید، ایستاد و فرمود: «چرا این زن را کشته اند این که سزاوار کشتن نبود؟!» و سپس به یاران خود، رو کرد و به یکی از آن‌ها گفت: «زود خود را به خالد ابن ولید برسان و بگو: نبایستی کودکان و مزدگیران و زنان کشته شوند.» بعد از یکی از حادثه‌ها به پیغمبر گزارش دادند که دختری را از میان صف‌ها کشته‌اند، پیغمبر، شدیداً ناراحت

شد، اصحاب عرض کردند: یا رسول الله چرا ناراحت شدید، او دختر یکی از مشرکان و کفار بود؟! پیغمبر از شنیدن این حرف خشمناک شد و فرمود: «این حرف چه معنی دارد؟ اینها از شما بهترند، زیرا اینها هنوز بر فطرت پاک خود هستند، مگر شما فرزندان مشرکان نبودید؟ هرگز کودکان را نکشید، هرگز...» یکی از خلفای صدر اسلام می‌گوید: «گروهی می‌آیند که خیال می‌کنند، خود را وقف راه خدا کرده‌اند؟ آنان را به حال خود واگذارید! و هرگز کودک و زن و پیر را نکشید». در روایت دیگر است: «درخت را قطع نکنید و ساختمان‌ها را خراب نسازید». یکی دیگر از خلفای صدر اسلام دستور داد: «غش نکنید، غدر ننمایید و کودک را نکشید و در حق کشاورزان، خدا را فراموش نکنید». باز او می‌گوید: «پیر و زن و کودک را نکشید و از قتل آنان در هنگام بر خورد و لشکر و در بحبوحه مبارزات، خودداری نمایید». اینها تعلیماتی نبود که صرفاً جنبه نظری داشته باشد و هنگام عمل و تحقق خارجی، چون برف آب گردد و به زمین فرو رود... اینها برنامه عملی، در جنگ‌های اسلامی بوده و هست و هیچ کس، جز افراد نادر بی ارزش، برخلاف آن کار نمی‌کند و این قانون کلی اسلامی، هیچ‌گاه با کارهای این عده قلیل، از بین نمی‌رود و کارهای اینان مقیاس عمل و میزان قضاوت درباره اسلام قرار نمی‌گیرد.

ما اگر از این نقطه مرتفعی که اسلام، در صلح و جنگ خود، در آن نقطه قرار دارد، نظری به وضع تمدن مستکبر و مادی غربی که نشان دهنده طرز فکر آن‌ها در حال جنگ و صلح است بیافکنیم، فاصله دور و عمیق رژیم‌های را که خدا برای بشر فرستاده و رژیم‌های را که گروهی از مردم، برای بشر وضع کرده‌اند، در می‌یابیم و می‌فهمیم که بشریت از روزی که نظام خدایی را کنار گذاشته تا چه حد خسارت دیده است؛ و او در تکبر و تعالیم خنده‌آوری سقوط کرده و شاید می‌خواهد بگوید: من برای خود، خیری، بیشتر از آنچه که خدا خواسته است می‌خواهم و آنچه که من برای خود تحصیل کرده‌ام، بیشتر از آن است که خدا داده است؟! به زودی این بشریت، در راهی که سراسر، سنگلاخ و بدبختی است، قدم خواهد گذاشت و در مصائب و بدبختی‌های تمدن کثیف مادی مغرور و دور از خدا، نابود خواهد شد... مگر آن که اسلام، زمام امور را به دست گیرد و بشر حیران و سرگردان و آواره و بیچاره را در راه عدالت و نظام و صلح



رهبری نماید. (سید قطب، ۱۳۹۱، ص ۱۹۳)

اکنون بعد از بررسی اندیشه اسلام در مورد صلح و اشاره به طرز تفکر کلی اسلام درباره زندگی و بعد از شناخت معنی واقعی کلمه صلح در اسلام، این معنی که شامل برقراری صلح در زمین به خاطر تحقق بخشیدن نام خدا بر اساس عدالت مطلقه و خیر عمومی می شود و گرنه برای تحقق بخشیدن این نام و رفع ظلم و تجاوز و نبرد مداوم با فساد و شر و طغیان، جهاد و مبارزه همواره ادامه خواهد داشت. اکنون باید ببینیم که راه ما ملت مسلمان کدام است؟ و وظیفه ما در برابر زندگی و انسانیت و خودمان چیست؟ عقیده اسلامی ما می تواند هنگام روبه رو شدن با مشکلات داخلی و خارجی ما را یاری کند و پاسخگوی همه نیازمندی ها و مشکلات ما باشد. اسلام فرقی میان مشکلات داخلی و خارجی نمی گذارد بلکه میان آن و زندگی انسانی و عوامل رفع کننده آن همبستگی و ارتباط ایجاد می کند و به خوبی واضح و روشن است که: ارتباط زیادی میان صلح جهانی - در سطح بین المللی - و زندگی فرد در وجدان و خانواده و اجتماعش وجود دارد و نیز معلوم است که: پیوند زیادی میان عوامل کشمکش ها و جنگ و جدال های بین المللی و بسیاری از طرز تفکرها و نظام ها و امور اقتصادی در داخل جامعه، وجود دارد. پس اکنون باید ببینیم که راه کدام است؟ و چگونه می توانیم با ایدئولوژی اسلامی خود، با مسئله صلح جهانی روبه رو شویم و طبق این عقیده و برنامه در سطح بین المللی رفتار نماییم؟ پیش از پاسخ به این سؤال، دوست دارم وضع اجتماعات بشری را که در سطح بین المللی در کشمکش هستند و عواملی که موجب این کشمکش ها و جنگ و جدال ها می شود مورد بررسی قرار دهیم که در پرتو این بررسی، ممکن است نظر اسلام را درباره این عوامل بشناسیم و نیز بفهمیم که در برابر این دنیای پُر آشوب چه روشی را باید اتخاذ کنیم و آیا راهی را که عقیده ما پیشنهاد می کند عین همان راهی است که مصالح ما را تحقق می بخشد و یا آن که میان آن ها تضاد و تعارضی وجود دارد؟ وقتی که روشن شد: میان راهی که اسلام نشان می دهد و مصالح ما هیچ گونه اختلافی وجود ندارد، بلکه اسلام، همان راهی را نشان می دهد که مصالح عالیه انسانی و خیر همه انسان ها در آن است، در آن صورت با روشنی و نیرو و اطمینان در آن راه پیش خواهیم رفت. در همین حال معلوم خواهد



شد سروصداهای بیهوده‌ای که در مورد کنار گذاشتن عقیده اسلامی از مسائل زندگی سیاسی و اجتماعی، پدید آمده به کلی نادرست و عاری از ارزش و اعتبار است.

۴-۴. نظر نهایی اسلام

اینها واقعیاتی از اوضاع و احوال زمان ما است که در اطراف ما جریان دارد، حال باید ببینیم که وظیفه ما از نظر اسلام، در برابر این واقعیات چیست و اسلام در این باره چه می‌گوید؟

۴-۴-۱. اسلام با جهان‌بینی خود در مورد زندگی و صلح، این جنگ‌هایی را که بشریت در این روزها به وجود می‌آورد و اسبابی که بشریت را به‌سوی می‌کشاند و آتش افروزان آن را دشمن می‌دارد. این جنگ‌ها چون به خاطر مبارزه با نام خدا و خواست‌ها و هدف‌های عالی انسانی و الهی است، از این رو به طور کلی چه از لحاظ انگیزه و چه از لحاظ واقعیت و چه از لحاظ نتیجه، مورد نفرت اسلام است. روی همین جهت است که اسلام برای ما جایز نمی‌داند که به نیروهای «طاغوت» و ستمگران در زمین بپیوندیم و به آن‌ها در گناه و تجاوز کمک نماییم. قرآن کریم: «کسانی که ایمان دارند در راه خدا جهاد می‌کنند و کسانی که کافرند در راه «طاغوت» مبارزه می‌نمایند». (نساء/۷)

و شکی نیست که عوامل و اهداف این جنگ‌ها اعلای نام خدا و آزادی انسان‌ها نبوده و به هیچ وجه مبارزه در راه خدا نیست.

۴-۴-۲. اسلام به ما اجازه نمی‌دهد که دست‌هایمان را به‌سوی کسانی دراز کنیم که به مسلمان‌ها آزار و آسیب می‌رسانند و آنان را از خانه‌هایشان بیرون می‌نمایند و در بیرون کردنشان با هم همکاری دارند. قرآن کریم: «قطعاً خداوند شما را از دوستی با کسانی که در راه دین با شما جنگیده‌اند و از سرزمین‌هایتان بیرون کرده و در بیرون کردنشان همدستی نموده‌اند، نهی می‌کند». (ممتحنه ۹/)

به طور مسلم انگلستان و آمریکا با همکاری روسیه شوروی، در بیرون کردن مان از فلسطین هم‌دست بوده‌اند و از طرفی هر منطقه اسلامی در روی زمین خانه ماست. ۴-۴-۳. اسلام بر ما فرض قرار داده که ظلم را از انسان‌ها دور کنیم و این کار را از



ستمگرانی که بر ما ستم می کنند، آغاز نماییم و در روی زمین هیچ امری از «استعمار» زشت تر نیست.

بنابر این اسلام ما را دعوت می کند که با ظالمان در همه جهات بجنگیم و به تمام نیرو در برابرشان بایستیم و آن قدر در این را مبارزه کنیم تا از ظلم و ستم دست بردارند: قرآن کریم: «در راه خدا، با کسانی که با شما جنگ می کنند، نبرد کنید».

(بقره/۱۹۰)

اسلام بر هر فرد و اجتماع و تمام حکومت ها و دولت ها در هر منطقه ای از مناطق اسلامی فرض می داند که با نیروهای ظالم و ستمگر به شکل هدفمند و منطقی مبارزه کنند تا از ظلم و ستم بر ما و بر هر نقطه ای از سراسر روی زمین دست بردارند. این همان نظر صریح و عالی اسلام در مورد راه نجات و صلح همه جانبه است اما اینکه چگونه باید این دکترین را در واقع زندگی پیاده کرد؟ پاسخ آن این است که در شرایط کنونی جهان، این کار تنها از آن راه ممکن است که امت اسلامی این دو گام به هم پیوسته را بردارد:

گام اول: بازگشت به سوی اسلام در داخل هر دولت کوچک و بزرگ اسلامی و استمداد هر قانونی از قرآن و اسلام و به اجرا درآوردن اصول اخلاقی و اقتصادی و اجتماعی اسلام و پیاده کردن روش های تعلیم و تربیت و برنامه های زندگی در سایه طرز تفکر اسلامی. (سید قطب، ۱۹۱، ص ۲۱۱)

گام دوم: جمع شدن همه این دولت های کوچک و بزرگ، چه در میدان سیاست بین المللی و چه در قسمت اقتصادی و نظامی، زیر پرچم وحدت اسلامی.

وحدت و یکپارچگی آن ها باید روی این دو اساس باشد:

۱ - خواهان استقلال و آزادی کامل برای خود و مردم شان باشند و با هر کسی که به استقلالشان تجاوز کند بجنگند.

۲ - در برابر هر نوع تجاوز و ستم گری و ظلم در هر منطقه ای از جهان ایستادگی کنند.

پایان



نتیجه

صلح در اسلام مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است و پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریه عمومی و کلی آن درباره جهان و زندگی انسان دارد. همین طرز فکری که تمام نظام‌های اسلام، به آن برمی‌گردد و تمام تشریعات و خطاباتش با آن تماس دارد و جمیع قوانین و سنن و مراسم متوجه آن قسمت است و آنچنان دقیق است که حتی به ذهن افرادی که عمر خود را برای بحث و تحقیق این دین، صرف کرده اند، خطور نمی‌نماید! و از همین جاست که از مسائل و موضوعات این دین، یک وحدت کلی و جامعی درست می‌شود که بازگشت همه آن مسائل و موضوعات، به آن وحدت خواهد بود؛ و آن مرجع واحد عبارت از طرز فکر کلی اسلام، راجع به جهان و زندگی و انسان است. طبیعت صلح در اسلام، نحوه خاصی است که بی‌نیاز از اشاره به این فکر کلی نیست، زیرا این مسئله مستقیماً از این طرز فکر کلی سرچشمه می‌گیرد.

اسلام دین همبستگی و وحدت و یگانگی بزرگ در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزه توحید، قرار داشتن همه هستی در تحت تدبیر واحد و حکیمانه الهی، پیوند نسلی همه آدمیان به یک پدر و مادر و اشتراک خانوادگی همه انسان‌ها، حرکت جهان و انسان به سوی غایت واحد الهی، وجود فطرت یگانه خداجو و کمال خواه در همه انسان‌ها، استوارترین بنیادهای نظری صلح و همبستگی جهانی است.



فهرست منابع

۱. الرکابی، الجهاد فی الاسلام، بیروت، دارالکلم الطیب، ۱۴۱۸ ه. ق.
۲. برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه غلامرضا سعیدی چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۳.
۳. خسروشاهی، سیدهدادی، اسلام دین آینده جهان، قم، نسل جوان ۱۳۵۱.
۴. قطب، سید، زیر بنای صلح جهانی، ترجمه خسروشاهی و قربانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۵. محمصانی صبحی، القانون و العلاقات الدولیه فی الاسلام، بیروت؛ دارالعلم ۱۳۹۲.
۶. مطهری، مرتضی، جهاد، قم، صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
۷. نجفی، محمد حسین؛ نکته‌های از فقه روابط بین الملل، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی) قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۱۰، سال ۳، زمستان ۱۳۵۷.
۸. نیک بین، نصرالله، اسلام از دیدگاه دانشمندان غرب، سیمان درود [بی تا]

اسلام اصالت صلح و نفی خشونت

دکتر سید محمد داود علوی*

*پوهنمل و رئیس دانشکده علوم اجتماعی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی خاتم النبیین (ص)

چکیده

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز آرمان زندگی دنیایی بشر است، انسان‌ها آرزو دارند در کشور و مملکتی زندگی کنند که در آن صلح و آرامش حاکم است و کرامت انسانی انسان‌ها در آن حفظ می‌شود. مکتب اسلام به‌عنوان یکی از داعیه‌داران حکومت جهانی واحد، چگونه به این آرمان بشری تحقق می‌بخشد؟ در این مقاله با توجه به این واقعیت که اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را به‌عنوان اصل اولیه پذیرفته است و همیشه پیروان خویش را بدان فراخوانده است، تلاش کرده است تا به این واقعیت اشاره کند که زمینه برای ایجاد صلح، بقا، دوام‌داری و ماندگاری صلح نیازمند مبارزه با ریشه‌های خشونت است تا زمانی که ریشه‌های خشونت از میان نرفته صلح و همزیستی بشر در حد یک آرزو باقی خواهند ماند. اسلام برای تنومند شدن درخت صلح و نابودی خشونت به مبارزه با زمینه‌های شکل‌گیری خشونت پرداخته است. تمرکز بر اصول مشترک، ممنوعیت اقدام به جنگ، پیش‌قدمی در فراخوانی به صلح، پذیرش دعوت دیگران به صلح، عدم پذیرش امتیازات و برتری طلبی و رعایت کامل حقوق شهروندان از نظر اسلام می‌تواند زمینه‌ساز همزیستی مسالمت‌آمیز بشر باشد.

مقدمه

در دهکده‌ی جهانی معاصر که نگرش‌های متفاوت در مورد انسان، کمال و سعادت او عرضه می‌شود، نوع فرهنگ و رفتارهای انسان به‌دقت مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. یکی از مباحث مهم برای انسان معاصر، عملکرد و رفتار صلح‌جویانه و یا خشونت‌گرایانه وی است. اسلام به‌عنوان یک مکتب که بر اندیشه بیش از یک میلیارد انسان در جهان کنونی حکم می‌راند بیش از هر مکتبی دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

در دنیای کنونی دو چهره متفاوت و دو تفسیر متضاد از اسلام ارائه می‌شود. در یک سو تفسیری کاملاً مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه قرار دارد و در سوی دیگر تفسیر خشونت‌آمیز از اسلام مطرح می‌شود و گروه‌های افراطی و خشونت‌طلب که دست به انفجار و کشتار می‌زنند یا دست‌کم خشونت را تجویز می‌کنند قرار می‌گیرد. در بین دو گروه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و به نظر می‌رسد تعداد اندکی از مسلمانان باور به دیدگاه دوم دارند ولی در عمل بسیار تأثیر گزارند در این مقاله سعی بر این است تا با تحلیل آیات مقصود از صلح و خشونت روشن شده و دیدگاه اسلام نسبت به خشونت مشخص شود.

واژه‌شناسی صلح و خشونت

زندگی در نظام اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خاص، اظهار نظر را با مشکلی اساسی روبرو می‌سازد؛ زیرا در راستای فهم هر واژه و اصطلاحی و همچنین در تلقی مثبت یا منفی داشتن از هر مقوله‌ای باید به جو فکری نشئت گرفته از آن توجه کرد. این جو منفعل همواره سیری یک‌جانبه دارد و این سیر با چنان سرعتی پیش می‌رود که مجال دستیابی پژوهشگران را با مبانی و معیارهای مقولات مختلف، اعم از ارزشی و غیرارزشی ناممکن می‌سازد؛ البته پویایی و تحرک مقولات معرفتی به غیر از مقولات ثابت که محور تکامل نه تبادل معرفت و اخلاق آدمیان قرار می‌گیرد، امری معقول و مقبول است؛ مشروط بر اینکه دوطرفه و همراه با دادوستدی متعادل و متوازن باشد. تغییراتی که همواره تابع فرهنگ‌ها و اندیشه‌های دیگران است، نه تنها پویایی و

دینامیسم مقبول و مؤثری نخواهند داشت و بر حیات اجتماعی دلالت نخواهند کرد بلکه شاهی بر بی‌هویتی و از خود بیگانگی اجتماعی و عاملی برای شتاب بخشیدن به نابسامانی‌های فرهنگی جامعه خواهند بود. (هزاوه‌ای، ۱۳۸۳: ۲۳)

در طول تاریخ حیات بشر برخورد با جریانات انحرافی همواره مصیبت‌بار بوده است؛ چنان‌که در تاریخ تفکر اسلامی پیدایش «مرجئه» واکنشی است در برابر جریان انحرافی «خوارج»، «معتزله» جریان است در مقابل «مرجئه» و ظهور و پیدایش اشاعره انعکاس است در برابر معتزله.

البته مقصود از نفی برخورد واکنشی در قبال جریانات انحرافی، تجویز بی‌تفاوتی و عدم واکنش در برابر این جریانات نیست، زیرا علاوه بر این که خنثی بودن در مواجهه با انحرافات با خرد و سیره خردمندان مغایر است، با فحوی متون دینی که حاوی تأکیدی بر لزوم برخورد جدی با کژروی‌ها می‌باشد، نیز سازگاری ندارد. برای نمونه می‌توان به کلام مشهور پیامبر اکرم (ص) اشاره کرد: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ»، (الکافی: ۱ / ۵۴ / ۲) هر گاه بدعت‌ها آشکار شوند، بر عالم است که علم خود را آشکار کند و گرنه لعنت خدا بر او باد؛ از این‌رو، عالمان، متفکران و متولیان فکری جامعه، در برخورد با نادرستی‌ها نباید موضعی انفعالی داشته باشند و با متوسل شدن به وسیله‌های نادرست و با اتکا به مطالب باطل، در صدد امحای آثار تخریبی دیگران برآیند و برای رویارویی با باطل از کلام یا شیوه‌های باطل مدد جویند.

با توجه به مراتب فوق و عنایت به وضعیتی که در جامعه کنونی وجود دارد، سخن گفتن از مقوله خشونت بسیار دشوار می‌باشد، زیرا اگر مواردی از خشونت مورد تأیید قرار گیرند، بی‌درنگ با انگ طرفداری از خشونت‌گرایان مواجه خواهیم شد و اگر مصادیقی از خشونت، مورد تخطئه قرار گیرند، به هم‌سویی با تجددگرایان متهم می‌شویم، با این همه کوشش می‌شود تا در حد بضاعت و دریافت خویش به بررسی و تحلیل آیات پرداخته و فهم خویش از اسلام را در معرض قضاوت خوانندگان قرار دهیم.



واژه صلح

صلح در لغت مترادف معانی ذیل آمده است، آرامش، آشتی، اصلاح، سازش، صفا، مصالحه و به معنای مقابل حرب و جنگ نیز آمده است (لغتنامه دهخدا) راغب اصفهانی سلم را مرادف صلح معنی می‌کند: «السَّلَامُ و السَّلْمُ و السَّلْمُ»؛ یعنی صلح. «سلم القوم»؛ یعنی آن قوم با هم آشتی و توافق کردند (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۱) در اصطلاح به معنای تراضی و تسالم بر امری است (نوبین، ۱۳۸۲: ۲۳۷) صلح گاهی برای رفع اختلافات موجود یا برای جلوگیری از تنازع احتمالی آینده صورت می‌گیرد یا به جای یکی از عقود معاملاتی به کار می‌رود (کاتوزیان، حقوق مدنی، عقود معین) در دوران معاصر مفهوم صلح گسترش یافته و با تفکرهای شرق آسیایی و بعدها تفکرات مسیحی که صلح درونی را معرفی کرده‌اند آمیخته شده است در این مفهوم صلح شرایطی آرام، بی‌دغدغه و خالی از تشویش، کشمکش و ستیز است. صلح یک آرمان جهانی تلقی می‌شود. صلح یک مفهوم مطلق نیست و می‌تواند بسته به دیدگاه دینی و فرهنگی تعریف متفاوتی داشته باشد به همین ترتیب از جنبه‌های مختلفی می‌توان صلح را مطالعه کرد. شامل مسائل مربوط به جنگ، خلع سلاح و کنترل تسلیحات نظامی و سایر موضوعات.^۱

واژه خشونت

خشونت از نظر لغوی، از ریشه خشن به معنای تندی و زبری است. فرهنگ معین واژه خشونت را این‌گونه معنا کرده است: غضب، درشتی، زبری، ناهمواری و تندخویی (معین، ۱۳۸۰: ۴۶۳) دهخدا خشونت را تقریباً به همین معنا به کار برده و شخص خشن به کسی گفته که در ارتباط اجتماعی خودش صفت عاطفه را ندارد (دهخدا، ۱۳۴۷، ج ۲۲: ۵۹۳). از نظر شخصی و روانی خشونت، تندخویی و منش سخت‌گیرانه و بروز ناگهانی و انفجارگونه نیرویی است که صورت تهدیدکننده، مخرب و گاه قتال به خود می‌گیرد (حنایی کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۳) خشونت علاوه بر بعد جسمانی، می‌تواند جنبه‌ی روانی نیز داشته باشد. از این منظر، خشونت رفتاری است که شرافت،



۱. «The Peace Studies Program at Cornell University». دریافت شده در ۱۲ می ۲۰۰۹.

آبرو و اعتماد به نفس را خدشه دار می کند، این عمل به صورت انتقاد ناروا، تحقیر، تمسخر، توهین، فحاشی، متلک و تهدیدهای مداوم اعمال می شود. (عالم و دیگران، ۱۳۶۶: ۴۶). به نظر دلانتی^۱ خشونت سیاسی در دو نوع «مدرن» و «پست مدرن» نمایان می شود، خشونت سیاسی مدرن معمولاً توسط دولت ها مهار می شود، یعنی در چارچوب هنجار بین المللی باقی می ماند. به علاوه از سوی گروه های سازمان دهی شده و معمولاً جنبش های ملی گرایان به چالش کشیده می شود، در حالی که در مورد خشونت پست مدرن، خود دولت ها در برابر بخش عظیمی از جامعه صف آرای می کنند و بر ضد جامعه به کار می گیرند (۲۹۴: ۱۳۸۸، ۲۹۷-۲۹۸).

تعاریف ذکر شده در فوق بیانگر آن اند که خشونت مفهومی پیچیده و غامض است که از زوایای مختلف قابل بررسی است: گاه در قلمرو رفتار «فردی» و گاه در قلمرو کنش «اجتماعی» (باتامور، ۱۳۵۵: ۲۴۸) زمانی به صورت «عریان» و «پنهان» و «نمادین»؛ و زمانی دیگر به شکل «آگاهانه» و «ناآگاهانه»؛ گاهی در قالب «خانگی» و دیگر گاه بر ضد «کودکان و زنان»؛ زمانی (و به صورت «تنبیه بدنی» یا «آزار روانی»). «خشونت» گاهی هم به شکل «کنشگرانه یا آشکار و عریان»، «سیستمی» (شامل خشونت «کنش پذیرانه یا زبانی» و «نمادین یا پنهان»)، «اسطوره ای» و «خدایگان» (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۰-۱۳۰) توجه به آنچه درباره ی خشونت گفته شد، اگر خواسته باشیم از خشونت تعریفی ارائه دهیم که به ویژه با برداشت اسلام از خشونت قرابت داشت باشد، می توان گفت که خشونت «نوعی» اختلال رفتاری یا آسیب اجتماعی در فرد به حساب می آید که گاه یک جامعه در تعامل و روابط شهروندان با یکدیگر و یا روابط دولت و ملت و یا روابط بین ملت ها و دولت ها، دچار آن می گردد و معمولاً به شکل اقدام (خواه فیزیکی چون قتل، ضرب، جرح، غارت، دزدی، زنا و رباخواری؛ و خواه روانی مانند تهدید، توهین، بهتان، سخریه و غیبت) علیه جسم، جان، شرف، مال، حقوق فطری، طبیعی، اجتماعی و معنوی فرد، افراد، هویت ها و هنجارهای اجتماعی بروز می نماید» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۹۶)

1. Gerard Delanty.



اسلام و دعوت به صلح و همزیستی

از یک سو جوامع بشری از ملل گوناگون، مذاهب مختلف، رنگ‌ها و نژادهای متفاوت آفریده شده‌اند و از سوی تکامل، توسعه و پیشرفت در شرایط محقق می‌شود که جوامع بشری در صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به سر برند، علاوه صلح از خواست‌های فطری بشر است، به گونه‌ای که جنگ افروزان هدف از جنگ‌ها و نزاع‌های خویش را رسیدن به صلح دوام‌دار مطرح می‌سازند و اصلاً آرمان صلح و زندگی توأم به آرامش است که می‌تواند جنگ‌ها را معنی‌دار کند. اهداف قدرت‌های بزرگ از ایجاد جنگ‌های ویرانگر، گرچه مختلف و متفاوت است اما همگی در ورای شعار صلح‌طلبی صورت گرفته‌اند.

ادیان آسمانی برای ایجاد امید به زندگی انسان پایان رنج‌های بشر را حکومت عادلانه و توأم با صلح و صفا معرفی می‌کنند. باور به منجی از آن رو برای بشر زیبا و خوشحال کننده است که نوید زندگی مسالمت‌آمیز در سایه حکومت عادلانه را ارائه می‌کنند. از نگاه اسلام صلح و زندگی آرام و به دور از خشونت اصل اولیه است، هیچ چیز نمی‌تواند جایگاه صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را پر کند. در اسلام هدف از صلح مصلحت‌گرایی نیست، بلکه خود صلح مصلحت است، زیرا صلح و زندگی آرام با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است و در شرایط صلح، ترقی و تعالی انسان‌ها و رسیدن به یگانگی آیین بشری و گرایش به حقیقت امکان‌پذیرتر است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۴۰) اسلام دین است که صلح و آرامش با آن همراه است، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در معنی اسلام نهفته است، تصور اسلام جدا از صلح امر متناقض است؛ زیرا همان گونه که راغب اصفهانی بیان می‌دارد، «سَلَامٌ وَ سَلَمٌ وَ سَلَمٌ» به معنی صلح و آشتی است.

ممکن است اعمال برخی حاکمان و گروه‌های تروریستی در جنگ و ستیز و گشتار بی‌رحمانه آن‌ها این گمانه را ایجاد کند که در اسلام «حقوق و روابط بین‌الملل» بر اساس «جنگ و ستیز» بنیان گذاشته شده است در حالی که نصوص اصیل اسلامی این گمانه را کاملاً مردود می‌سازد؛ زیرا اسلام، صلح و همزیستی با ادیان و ملل را به صورت «اصل» و قاعده اساسی مطرح کرده است و احکام جنگ را فقط در حال



ضرورت تجویز می‌نماید. در ذیل سعی خواهد شد دیدگاه اسلام را بر اساس آیات قرآن و روایات پیشوایان اسلام درباره زمینه‌سازی صلح و زندگی مسالمت‌آمیز بررسی کنیم.

قرآن و روایات و زمینه‌سازی همزیستی و صلح

آیات متعدد قرآن کریم به صورت‌های گوناگون و به‌صراحت کامل انسان‌ها را به زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند در حالی که چهارده قرن پیش در سرزمین جزیره العرب مفاهیم، چون ستیز، نبرد، قتل و غارت مفهوم آشنا تر بود تا مفاهیم چون صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز. قرآن کریم با تأکید فراوان پیروان دین اسلام را به همزیستی مذهبی فراخوانده است. دین اسلام‌ستیز به سبب اختلاف عقیده را به‌گونه‌ای که در جنگ‌های صلیبی نشان داده شد نادرست و بی‌معنا دانسته و کینه‌توزی و دشمنی با اهل کتاب را ممنوع، پیش گرفتن روش‌های اهانت‌آمیز با دیگران را روش ناپسند اعلام کرده است. قرآن به‌عنوان کار ناپسند از گروه یهود و نصارا سخن می‌گوید که همدیگر را تکفیر کرده و به تمسخر، استهزا، تحقیر و اهانت همدیگر پرداخته و حقوق انسانی همدیگر را پامال کرده و آتش جنگ و اختلاف را شعله‌ور می‌سازند.

قرآن در توصیف یهود و نصارا می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره/۱۱۳) یهودیان گفتند: نصرانی‌ها بر آیین درستی نیستند و نصرانی‌ها گفتند: یهودیان بر آیین درستی نیستند، در حالی که همه آنان کتاب [آسمانی] را می‌خوانند [که هر دو آیین در زمان مخصوص به خود بر حق بوده] کسانی که نادان‌اند [هم چون مشرکان] سخنی مانند سخن آنان [درباره آیین مسلمانان] گفتند؛ نهایتاً خدا روز قیامت در میان آنان درباره آنچه با هم اختلاف می‌کردند داوری می‌کند.

این آیه ترسیم مجددی از سیمای متعصب اهل کتاب است که هر گروه درصد نفی گروه دیند و در مقابل، مسیحیان نیز یهود را بی‌منزلت در نزد خداوند می‌دانند. این گونه برخوردها، از روحیه متعصب آن‌ها سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اگر به کتاب آسمانی خود توجه کنند، از این برخوردها دست برمی‌دارند. سپس می‌فرماید:





مشرکان و بت پرستان نیز با آنکه کتاب آسمانی ندارند، همان سخنان را می گویند. (قرائنگر است. یهودیان، مسیحیان را بر باطل و بی موقعیت در پیشگاه خداوند معرّفی می کنی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۸۴) این آیه واضح می سازد که تعصب بی جا و انحصارطلبی بی دلیل ممنوع است، تحقیر و نادیده گرفتن دیگران نشانه‌ی استبداد و خودمحوری است.

قرآن و روایات و توجه به اصول مشترک برای زندگی صلح آمیز

توجه و دقت به آیات و روایات می تواند این مدعا را اثبات کند. در این قسمت به بررسی یک آیه اکتفا می کنیم، قرآن پیامبر و مسلمانان را مورد خطاب قرار داده و دستور می دهد که آنان را به اصول مشترک فراخواند: 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 (آل عمران/ ۴۴) بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه کتاب های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] و آن اینکه جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی را اربابانی به جای خدا نگیرد. پس اگر [از دعوت به این حقایق] روی گردانند [تو و پیروانت] بگویید: گواه باشید که ما [در برابر خدا و فرمان ها و احکام او] تسلیم هستیم.

از این آیه استفاده می شود مسلمانان باید در دعوت به وحدت پیش قدم باشند و به جای تمرکز بر موارد اختلافی بر مشترکات تمرکز کنند. در آیات پیشین همین سوره دعوت مستقیم اهل کتاب به پذیرش اسلام است و در این آیه به این نکته توجه شده است که اگر به هر دلیلی اهل کتاب از پذیرش اسلام امتناع کردند، آنان را به اصول مشترک بین اسلام و اهل کتاب فرا خوانید. قرآن در ذیل آیه‌ی فراخوان مؤمنان به گفت و گوی با اهل کتاب به پیوند مذهبی مسلمانان با اهل کتاب در کلیات ایمانی مانند اصل توحید و ایمان مسلمانان به کتاب آسمانی آنان تصریح کند تا بستر تفاهم و مدارای پیروان دو دین هموار گردد. «و قولوا امنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون.» (عنکبوت/ ۴۶) و بگویید: به آنچه به سوی

ما و به‌سوی شما نازل شده است، ایمان داریم و معبود ما و معبود شما یکی است و ما تسلیم (فرمان‌ها و احکام) او هستیم.

مطالعه روایات اسلامی نیز نشان می‌دهد همزیستی صلح‌جویانه و ایجاد رابطه‌ی دوستانه و محبت‌آمیز و دوستی با بیگانگان، امری است که مسلمانان می‌توانند در روابط بین‌الملل از آن بهره‌گیرند، از آنجا که اسلام دین معقول و همسان با فطرت بشر است سعی می‌کند جو آرام و مودّت‌آمیز را ایجاد کند تا زمینه گفتگو و جدال احسن ایجاد شود و از آن طریق سخن خویش را به سمع جهانیان و مخالفان برساند. پیشوایان دین پیروانشان را پیوسته به رعایت عدالت و انصاف، ادای حقوق و پرهیز از آزار و اذیت پیروان مذاهب دیگر فراخوانده است.

پیامبر گرامی اسلام فرمود: مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَ مَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، (عفیف، ۲۷۴) هر کس اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است) را آزار رساند، پس من دشمن او خواهم بود و هر کس من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی خود را نسبت به او آشکار خواهم نمود.

در روایت دیگری حضرت می‌فرماید: مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا وَ كَلَفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (بلاغی، ۱۳۷۰: ۵۷)^۱

این دو حدیث از پیامبر گرامی اسلام (ع) نشان‌دهنده‌ی محبت و دوستی حضرت با پیروان ادیان است؛ یعنی اختلاف مذهب و اندیشه نمی‌تواند مجوز برای برخورد‌های

۱. در همین رابطه نقل شده است که در زمان خلافت امام علی (علیه السلام) آن حضرت زره خود را که گم کرده بودند تصادفاً نزد مردی مسیحی پیدا کردند. علی (علیه السلام) او را به محضر قاضی برد و اقامه دعوا کرد که: این زره از آن من است، نه آن را فروخته‌ام و نه به کسی بخشیده‌ام و اکنون آن را در نزد این مرد یافته‌ام؟ قاضی به مسیحی گفت: خلیفه ادعای خود را اظهار کرد، تو چه می‌گویی؟ او گفت: این زره مال خود من است و در عین حال گفته مقام خلافت را تکذیب نمی‌کنم (ممکن است خلیفه اشتباه کرده باشد). قاضی رو به علی (علیه السلام) کرد و گفت: تو مدعی هستی و این شخص منکر است، بر تو است که شاهد بر مدعای خود بیاوری. امام علی (علیه السلام) خندید و فرمود: قاضی راست می‌گوید. اکنون می‌بایست که من شاهد بیاورم، ولی من شاهد ندارم. قاضی روی این اصل که مدعی شاهد ندارد، به نفع مسیحی حکم کرد و او هم زره را برداشت و روان شد؛ ولی مرد مسیحی که خود بهتر می‌دانست مالک واقعی زره کیست، در اثر نهیب وجدان و هم‌چنین تحت تأثیر برخورد حضرت علی (علیه السلام)، بازگشت و گفت: این طرز حکومت و رفتار از نوع رفتارهای بشر عادی نیست، از نوع حکومت انبیاست و اقرار کرد که زره از آن علی (علیه السلام) است. طولی نکشید که او را دیدند مسلمان شده و با شوق و ایمان در زیر پرچم علی (علیه السلام) در جنگ نهروان می‌جنگد. «ر.ک: مرئضی مطهری، داستان راستان، ج ۱، ص ۳۴.





ناروا و ضیاع حقوق انسان گردد، به عبارت دیگر از نظر رسول گرامی (بر اساس این روایات) معیار دوستی و دشمنی نه تفاوت عقیده بلکه رفتار عادلانه و ظالمانه است، اگر مسلمان معتقد به رسالت رسول مکرم به اهل کتاب غیر معتقد به نبوت حضرتش ظلم روا دارد رسول گرامی خصم و دشمن انسان مسلمان ظالم است.

فراخوانی قرآن به گفتگوی مسالمت آمیز

یکی از راه‌های ایجاد زمینه‌های تفاهم، تسامح و همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌ها و مکاتب مختلف در یک جامعه، گشودن دریچه‌ی گفت‌وگو و مذاکره منطقی است. (قراملکی، ۱۳۷۹، ش ۱۴ و ۱۵) قرآن نه تنها مسلمانان را به رابطه صلح جویانه با دیگر مذاهب دعوت می‌کند بلکه آنان را به پیش‌قدمی و آغاز گفتگو با دیگران فرامی‌خواند و در ضمن قرآن شیوه گفتگو را نیز مشخص می‌کند، یعنی به مسلمانان تذکر می‌دهد که از شیوه‌ی جدال احسن استفاده کنند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آن‌ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن! در این آیه شیوه‌ی گفتگو را به مسلمانان نشان می‌دهد که چگونه باید با دیگران به مباحثه بپردازند. در جایی دیگر قرآن مسلمانان را از جدال غیر نیکو با اهل کتاب بر حذر می‌دارد «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت / ۴۶) و با اهل کتاب جز با نیکوترین شیوه گفتگو مکنید. این دو آیه، استراتژی تبلیغ و دعوت اسلام را با اتکا به «برهان»، «موعظه» و «جدال احسن» معرفی می‌کند و به پیامبر اسلام یادآور می‌شود که حتی در گفت‌وگو و مجادله پیروان ادیان دیگر، مبدا از «جدال احسن»، تعدی نمایند.

قرآن در یک فراخوانی عمومی همه مؤمنان را دعوت به صلح و آرامش می‌کند، نزاع، جنگ و خشونت را مسیر شیطان معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره / ۲۰۸) ای اهل ایمان! همگی در عرصه تسلیم و اطاعت [از خدا] درآیید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، که او نسبت به شما دشمنی آشکار است.

وجود واژه «کافه» (همگی) نشان می‌دهد که هیچ‌گونه استثنایی در قانون صلح نیست و جنگ برخلاف تعلیمات اسلام و قرآن است و جز به شکلی تحمیلی تصور نمی‌شود و از نظر قرآن، هر کاری که باعث بر هم زدن صلح و آرامش شود، عمل شیطانی به شمار می‌رود.

اهمیت صلح به قدری است که هیچ عذری نمی‌تواند مجوز قتال و جنگ با کسانی باشد که قصد صلح را دارند: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (نساء/۹۴)؛ و به کسی که نزد شما اظهار اسلام می‌کند، نگوئید: مؤمن نیستی. [تا] برای به دست آوردن کالای بی ارزش و ناپایدار زندگی دنیا او را به قتل برسانید.

قرآن کریم برای خشکانیدن ریشه‌های خشم و خشونت، مسلمانان را از دشنام دادن به کافران و بت پرستان باز می‌دارد و شأن آنان برتر از آن می‌داند که در یک دور باطل دشنام با بت پرستان وارد شوند و در نتیجه معتقدات خودشان مورد دشنام قرار گیرند.

قرآن می‌فرماید: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام/۱۰۸) و معبودانی را که کافران به جای خدا می‌پرستند، دشنام ندهید، که آنان هم از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد. این گونه برای هر امتی عملشان را آراستیم [تا به کیفر لجاجت و عنادشان گمان کنند که آنچه انجام می‌دهند نیکوست، سپس بازگشت همه آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود، نهایتاً آنان را به اعمالی که همواره انجام می‌دادند، آگاه می‌کند.

گرچه علت اصلی عدم دشنام به کافران در این آیه دشنام به خداوند ذکر شده است، ولی می‌تواند بیانگر یک نکته روان‌شناسانه باشد؛ یعنی اگر مقصود یک مسلمان هدایت، راهنمایی، دلسوزی و محبت است باید شیوه‌ی خاص همراهی و دلسوزی را در پیش گیرد؛ دشنام به معتقدات شخص نه نشانه‌ی محبت و دلسوزی که نشان‌دهنده خشم و دشمنی است.



قرآن و نفی نژادپرستی

یکی از موجبات خشونت و عداوت در میان جوامع و ملل، افراد و اشخاص، خودبرتربینی و برخورداری از امتیازات خاص است. اسلام برای نفی خشونت و ایجاد زمینه صلح و آرامش، ریشه‌های خشم و خشونت را می‌خشکاند. جوامع و ملل عصر جدید با وجود درک اهمیت صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، و شعار ایجاد جامعه‌عاری از خشونت، هرگز به ریشه‌های خشم و خشونت توجه نمی‌کنند. چگونه می‌توان شعار صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز داد اما در عمل امتیازات نژادی، مذهبی، منطقه‌ای را به رسمیت شناخت.

اسلام برای خشکاندن زمینه‌های برترینی و امتیازخواهی به واقعیت اشاره دارد که هیچ انسانی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. به همین جهت قرآن همه انسان‌ها را فرزند یک پدر و مادر می‌شمرد و به‌طور قهری، فاقد برتری‌های نژادی، قومی و مذهبی می‌داند و اندیشه برتری‌جویانه را محکوم می‌کند قرآن می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳) ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است.

در این آیه شریف می‌خواهد ریشه تفاخر به انساب را قطع کند، لذا می‌فرماید: ای مردم ما همه شما را از یک پدر و مادر (آدم و حوا) آفریده‌ایم و همه شما از آن دو نفر منتشر شده‌اید و به‌صورت اجتماعات مختلف و اقوام گوناگون درآمده‌اید، پس با یکدیگر تفاخری در نسب و تفاوتی در ریشه و اساس ندارید. (طباطبایی، المیزان: ۴۸۸، ۱۷)

برابری انسان‌ها اساس و بنیان برای زندگی مسالمت‌آمیز در روابط میان کشورها و تأمین‌کننده صلح و امنیت بین‌المللی است؛ زیرا نژادپرستی تحقیر دیگر ملل است و تحقیر زمینه‌ساز مقابله و نزاع و درگیری است. بسیاری از جنگ‌ها بد اخلاقی‌ها و نزاع‌های موجود در جهان امروز از خودبزرگ‌بینی‌ها و برتری‌طلبی‌ها و تحقیر ملت‌ها و اشخاص به وجود می‌آید. از نگاه قرآن رنگ، نژاد و ملیت، مایه بزرگی و برتری نیست،



بلکه نشانه‌های الهی است و برای شناخت افراد و اشخاص از یکدیگر قرار داده شده است، قرآن تمامی امتیازات که بشر برای خویش دست‌وپا می‌کند یکسره لغو و تنها امتیاز بشر را در تقوی الهی قرار می‌دهد. بسیاری از آیات قرآن کریم، خطاب به همه انسان‌ها است، مانند: «یا ایها الناس» و «یا بنی آدم» این تعبیرات نشان دهنده‌ی نگاه یکسان قرآن به بشر است، آنانی که از یک پدر و مادرند.

امیرالمومنین علی (ع) در نامه مالک اشتر نگاه اسلام را در نفی تبعیض و خودبرتربینی به بهترین شکل ممکن ترسیم می‌کند، وی می‌فرماید: وَ أَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، (نهج البلاغه، نامه مالک اشتر) مهربانی به رعیت و دوست داشتن آن‌ها و لطف در حق ایشان را شعار دل خودساز. چونان حیوانی درنده مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنان دو گروه‌اند یا هم‌کیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش.

مالک اشتر، فرمانروای ملتی شده‌بود که به تبعیت سیاسی حکومت اسلامی درآمده، ولی اکثریت آن‌ها مسیحی و اقلیت آن مسلمان بودند. امام برای اداره‌ی چنین کشوری چنان به مراعات حداکثر مصالح و منافع عمومی مردم مصر دستور می‌دهد. امام به زمینه‌های که ممکن است باعث اجحاف و تضییع حقوق برخی از افراد شود اشاره کرده و تذکر می‌دهد که ممکن است برخی از رعایایتان عقیده و اندیشه‌تان را قبول نداشته باشد ولی عدم پذیرش دین اسلام مجوز رفتار ناعادلانه نخواهد شد؛ زیرا آنان با شما در انسانیت شریک‌اند و همین کافی است که شما رفتار انسانی داشته باشید.

قرآن و استقبال از پیشنهاد صلح

از آنجا که صلح امری پسندیده و جنگ و نزاع امر موقتی است و غرض از جنگ نیز رسیدن به صلح پایدار است، اسلام پیروان خویش را دستور داده تا صلح که از سوی مخالفان پیشنهاد می‌شود بپذیرد. اسلام هیچ‌وقت پیروان خویش را به آغازیدن جدال و جنگ فرانخوانده، البته اگر مورد تعرض قرار گیرد آنان را به مقابله جوانمردانه





فراخوانده است، قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که در برابر دشمنان شکست خورده و خسته از جنگ که خود را کنار کشیده و اعلان آمادگی برای صلح کرده‌اند، صلح کنید؛ زیرا مقصود اسلام کشورگشایی و غارت اموال نیست بلکه هدایت انسان‌ها است، اسلام اجازه نمی‌دهد که به نیروی تحلیل رفته دشمن که قدرت مقابله ندارد تعرض کرد.

قرآن می‌فرماید: «فَإِنْ اغْتَرَزْتُمُوهُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُواكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء / ۹۰) پس اگر از شما کناره گرفتند و با شما به جنگ برخاستند و پیشنهاد صلح و آشتی دادند، [به آنان تعدی نکنید که] خدا در این صورت برای تجاوز به آنان راهی برای شما قرار نداده است.

قرآن در جای دیگر اهمیت مسئله صلح را بیشتر واضح می‌سازد، حتی در مورد که متوجه نیت دشمن نیستی و احتمال می‌دهی که قصد شوم در ورای صلح نهفته است باز هم از صلح و آشتی ابا نمی‌ورزی: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۱) و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح دری؛ و بر خدا توکل کن که او شنوا و داناست!

حضرت علی (ع) در استقبال صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بیان می‌دارد: وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضَى فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِيُجُودَكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وَأَمْنًا لِبِلَادِكَ. (نهج البلاغه: همان) هرگز صلحی را که از جانب دشمن پیشنهاد می‌شود و رضای خدا در آن است رد مکن، چرا که در صلح برای سپاهت آرامش (و سبب تجدیدقوا) و برای خودت مایه راحتی از هم و غم‌ها و برای کشورت موجب امنیت است.

البته حضرت بلافاصله مالک را به دوراندیشی و رصد فعالیت‌های دشمن فرامی‌خواند: وَلَكِنْ الْحَذَرُ كُلُّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فَحُذَّ بِالْحَزَمِ، وَاتَّهِمُ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ. (همان) اما سخت از دشمنت پس از صلح با او برحذر باش، زیرا دشمن گاه نزدیک می‌شود که غافلگیر سازد، بنابراین دوراندیشی را به‌کارگیر و در این مورد خوش‌بینی را کنار بگذار.

امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) بعد از جلب توجه امراء اسلامی به عدم غفلت از

دشمن و تیزهوشی نسبت به فعالیت‌های آنان مالک را ملزم به پیمان‌های منعقدہ بین او مخالفان می‌داند: **وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ عَنْهُدَكَ بِالْوَفَاءِ، وَأَزَعَ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا، (همان) و اگر پیمانی میان خود و دشمن بستنی یا لباس امان بر او پوشاندنی (و او را پناه دادی) به عهده و وفا کن و قرارداد خود را محترم بشمار و جان خویش را در برابر تعهدات سپر قرار ده، زیرا هیچ یک از فرائض الهی همچون بزرگداشت «وفای به عهد و پیمان» نیست.**

قرآن و پذیرش حقوق اقلیت‌ها

صلح پایدار تنها در صورت می‌تواند ادامه یابد که حقوق تمام انسان‌ها به صورت معقول، مساوی و منطقی رعایت گردد. آرزوی صلح دوام‌دار جز با پذیرش حقوق اقلیت‌ها دست‌نیافتنی است. مکاتبی که داعیه صلح جهانی دارند و شعار همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها را سر می‌دهند فقط با رسمیت شناختن حقوق انسان‌ها و رعایت عدل و انصاف می‌تواند صداقت خویش را نشان دهد. بررسی تاریخ صدر اسلام نشان می‌دهد که این دین ضامن آزادی و حقوق اقلیت‌ها و حافظ شرف آنان بوده است، اسلام عدالت اجتماعی را نه تنها برای پیروان این دین که برای تمام ساکنان زمین با وجود اختلاف‌های مذهبی، نژادی، زبان و رنگ تأمین می‌کند. گروه‌های مذهبی با انعقاد «پیمان ذمه» می‌توانند در سراسر قلمرو حکومت اسلامی زندگی کرده و از حقوق اجتماعی، امنیت داخلی و خارجی مانند افراد مسلمان برخوردار باشند قرآن سیاست کلی اسلام را درباره مراعات حقوق ملل دیگر این‌گونه بیان می‌کند: **«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه ۸)** خدا شما را از نیکی کردن و عدالت نسبت به کسانی که در کار دین با شما جنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی‌دارد؛ زیرا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد؛ یعنی اگر مخالفان اسلام سرستیز و جنگ را با شما در پیش نگرفت و شما را از خانه‌هایتان بیرون نکردند باید با آن‌ها به عدالت و نیکی رفتار کنید. بر این اساس اسلام به اقلیت‌های دینی





اجازه حضور و زندگی را در کشورهای اسلامی داده و آنان را از تمام امتیازات موجود بهره‌مند می‌سازد. طبیعی است این اجازه تا زمان است که آنان قصد توطئه و جنگ با مسلمانان را نداشته باشند؛ زیرا نرمش در برابر متجاوزان و زورگویان که هستی و باورهای شما را مورد تعرض قرار داده بی‌معنا است.

خداوند در جای دیگر ممانعت خویش را از دوستی مسلمانان با ظالمین منحصر می‌کند؛ یعنی معیار دشمنی را ظلم قرار می‌دهد: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَوَلَّيْكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه / ۹) خدا فقط شما را از دوستی با کسانی نهی می‌کند که در کار دین با شما جنگیدند و از دیارتان بیرون راندند و در بیرون راندنتان به یکدیگر کمک کردند تا [به خاطر این سختگیری] با آنان دوستی کنید؛ و تنها کسانی که با آنان دوستی کنند ستمکارند.

بر اساس آیات پیشین، از نظر اسلام ظلم خواه مستقلاً باشد و خواه با حمایت و مشارکت حرام است، حتی اگر مسلمان مورد ظلم قرار گیرد دست از نیکی بر نمی‌دارد ولی دوستی با کفار را قطع می‌کند. از نگاه قرآن تجاوز به سرزمین دیگران و بیرون راندن افراد از وطن خود ممنوع بوده و با متجاوزین و زورگویان جهاد و مبارزه لازم است.

نتیجه‌گیری

ایده‌ی اصلی که مقاله درصدد اثبات آن است این است که اسلام به‌عنوان یک نظام جهانی، اصل را بر همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها قرار داده است و نوید حکومت جهانی واحد و عادلانه را اسلام ارائه کرده است. اسلام از سلم یعنی صلح و آرامش گرفته شده است و با تمام نیرو با خشونت به مقابله برخاسته است. بر این اساس آرمان صلح و زندگی مسالمت‌آمیز در سایه حکومت جهانی اسلام تحقق‌پذیر است. طبیعی است تحقق آرمان حکومت جهانی نیازمند تلاش وسیعی است که با مخالفت‌ها و موانع اساسی روبرو است. اسلام برای تحقق آرمان حکومت اسلامی و عادلانه مسیر صلح‌آمیز را انتخاب کرده است و هیچ انسان را مجبور به پذیرش باورهای خویش

نساخته است. اسلام قوانین را وضع کرده است که بر اساس آن هیچ مسلمان حق ندارد حقوق غیرمسلمانی را ضایع و یا آنان را مورد آزار قرار دهند.

اسلام برای ایجاد زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز به ریشه‌های خشونت توجه کرده است و معیارهای را برای ریشه کن کردن خشونت ارائه نموده است. خداوند به مؤمنین دستور داده به جای توجه به موارد اختلافی به اصول مشترک مورد پذیرش با مخالفان تمرکز کنند. انسان مسلمان همیشه به ندای صلح جویانه که از سوی مخالفان بلند می‌شود توجه می‌کند و همواره دستی را که برای صلح دراز شده است می‌فشارد و هیچ بهانه‌ای نمی‌تواند مانع صلح و آشتی گردد.

برای تحقق صلح دائمی و آرامش همیشگی، لازم است حقوق تمام شهروندان به شکل عادلانه رعایت شود. قرآن تمام امتیازات و برتری‌های موجد میان بشر را اعم از نژاد، قوم، ملیت و مذهب، ملغی اعلان می‌کند و حاکمان اسلامی را به رعایت حقوق تمام شهروندان فرا می‌خواند.





فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. سید رضی، نهج البلاغه،
۳. باتامور، ت.ب. (۱۳۵۵) جامعه‌شناسی، ترجمه سید حسن منصور و سید حسن حسینی کلجایی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۴. بلاغی، صدرالدین، (۱۳۷۰) عدالت و قضا در اسلام، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۵. حنایی کاشانی، محمد سعید. (۱۳۷۷) «پرسش از تکنولوژی و خشونت» ماهنامه کیان، سال هشتم، شماره ۴۵.
۶. دلاتتی، ژرار. (۱۳۸۸) «جهان‌وطن‌گرایی و خشونت: محدودیت‌های جامعه‌مدنی جهانی» ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: نشر قومس.
۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۷) لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۸. راغب اصفهانی، (۱۴۱۲) المفردات فی غریب القرآن، تحقیق، داودی، صفوان عدنان، دمشق، بیروت، دار العلم دار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۹. ژیتک، اسلاوی، (۱۳۹۲) «خشونت پنج نگاه زیر چشمی، چاپ چهارم، تهران: نی.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات، قم، بی‌تا.
۱۱. عالم، عبدالرحمن؛ مسعود طارم سری؛ بهرام مستقیمی؛ نسرين مصفا. (۱۳۶۶) «مفهوم تجاوز در حقوق بین‌الملل» مجله حقوقی بین‌الملل، شماره ۸۸.
۱۲. عفیف، عبدالفتاح طباره، روح‌الدین الاسلامی، لبنان: دارالکتب، بی‌تا،
۱۳. عمید زنجانی، عباس علی، (۱۳۷۷) فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر.
۱۴. قراملکی، محمد حسن قدردان، (۱۳۷۹) کتاب نقد شماره ۱۵ و ۱۴.
۱۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳) تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ یازدهم.
۱۶. کاتوزیان، ناصر؛ حقوق مدنی، عقود معین.
۱۷. محمدبن یعقوب، گلینی، اصول کافی، ج ۱.
۱۸. معین، محمد. (۱۳۸۰) فرهنگ معین، تهران: نشر سرایش.

۱۹. نوین، پروز و خواجه پیری، عباس؛ (۱۳۸۲) حقوق مدنی ۶، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش،

۲۰. هاشمی، سید حسین، (۱۳۸۳) حسن و قبح خشونت» کتاب نقد، شماره ۱۴-۱۵.

۲۱. هزاوه‌ای، محمد رضا، معنا شناسی خشونت، مطالعات راهبردی زنان، ۱۳۸۳، شماره ۲۳،



اسلام، اصالت جنگ یا صلح؟

دکتر رمضان علی رحیمی

*پوهندوی و آمر دپارتمنت علوم قرآنی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

درآمد

فعالیت جریان تکفیری افراطی اینک پیامدهای ناگواری را در جهان اسلام ایجاد نموده است که ضمن بهره‌گیری از مبانی اسلامی، به رفتارهای خود مشروعیت می‌بخشند. یکی از موضوعات محوری این جریانات که در واقع می‌توان از آن به‌عنوان نقطه‌ی ثقل اندیشه‌ی سیاسی و استراتژی نظامی گروه‌هایی چون داعش یاد نمود، مفهوم جهاد است. جهادگرایی این گروه‌ها به‌عنوان یک رویکرد تهاجمی، خشونت بار و صرفاً به معنای قتال، هرچند ریشه در برخی از اندیشه‌های اسلامی در باب جهاد دارد، اما واقعیت آن است که ویژگی‌های جهادی این گروه‌ها به‌گونه‌ای تحول یافته است که با اندیشه‌ی تمامی فقه‌های اسلام تعارضاتی پیدا کرده است. لذا در این قسمت، تلاش گردید وجوه اندیشه گروه‌های جهادی- تکفیری درباره‌ی جهاد به شکلی خلاصه مورد بررسی قرار گیرد. پس از آن دیدگاه قرآن و سنت و اندیشمندان اسلامی را به‌طوری تطبیقی از نظر می‌گذرانیم.

وجوه اندیشه فقهی گروه‌های جهادی- تکفیری

نظریه اصالت جنگ در اندیشه افراط‌گرایان معاصر را می‌توان در چند وجه به‌صورت

خلاصه چنین برشمرد:

۱. جهادگرایی

آنچه امروز در معنای اصطلاحی به سلفی گری مشهور شده است، به جریاناتی در تاریخ اسلام بازمی گردد که در تمسک به دین اسلام، خود را پیرو سلف صالح می دانند و در اعمال، رفتار و اعتقادات خود، سعی بر تابعیت از پیامبر اسلام (ص)، صحابه و تابعین دارند. درواقع ریشه های تاریخی و نظری جریان سلفی-تکفیری عمدتاً به گونه ای خاصی از اندیشه اسلامی در قالب اهل حدیث و مذهب حنبلی بازمی گردد. درواقع تفکر نص گرایانه و دیدگاه های احمدبن حنبل نسبت به سایر مذاهب اسلامی که همه ی آن ها را بدعت گرامی خواند، نخستین منبع خشونت گرایی سلفی بود. پس از او، ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب، سهم بیشتری در ظهور فرقه گرایی خشونت طلب و در نهایت، وهابیت بازی کردند. البته جریان سلفی تکفیری در سرزمین حجاز محدود نماند. مصر نیز از تغییر و تحولات عقیدتی برکنار نماند و سلفی های این کشور با اقدامات و فعالیت های حسن البناء و جنبش اخوان المسلمین، سیر جدیدی را در آموزه های عقیدتی اسلامی تجربه کردند. پس از وفات مرحوم حسن البناء، جنبش اخوان المسلمین تحت تأثیر اندیشه های دو شخصیت، یعنی ابوالاعلی مودودی و سید قطب، قرار گرفت و آن ها ضمن تثبیت روش پایبندی به متون دینی بر اساس دیدگاه های خاص فقهی خود، دیدگاه تکفیری-جهادی را پی ریزی کردند. لذا آنچه تحت عنوان اندیشه ی تکفیری-جهادی مطرح می گردد عمدتاً در اندیشه های سنتی وهابیت عربستان و اندیشه های اسلام گرایان افراطی مصر قابل جستجو است.

هر دو گروه سلفی های جهادی مصر و وهابیت تکفیری، در اصل وجوب جهاد و تأکید بر این مفهوم اسلامی اشتراک نظر دارند و معتقدند مسئله ی نبرد بین حق و باطل و ایمان و کفر، سنتی ثابت و تغییرناپذیر در شریعت اسلامی است. لذا از این منظر، در مسیر فقه اسلامی قرار دارند. اما به نظر می رسد مفهوم و کاربرد جهاد در اندیشه ی سلفی-تکفیری، نظیر آنچه داعش در عراق و سوریه و اخیراً در افغانستان از آن بهره می گیرد، اساساً با مبانی اندیشه ی دینی (فقه اهل سنت و فقه شیعی) بیگانه است.

هرچند مستندات جهادگرایی این جریانات به نوعی به فقه اهل سنت بازمی‌گردد. اما واقعیت آن است که ویژگی‌های جهادی این گروه‌ها به گونه‌ای تحول یافته که حتی با فقه اهل سنت هم تعارضاتی پیدا کرده است. این نوع ایدئولوژی بر جهاد ابتدایی (تهاجمی) با رویکرد شبکه‌ی جهانی تأکید دارد. بر این مبنا، اسلام بیش از هر چیزی به مجاهد نیاز دارد، نه عالم و دانشمند!

جهاد از نظر جماعت‌های سلفی تکفیری، به‌ویژه سازمان القاعده، چیزی بیش از یک حکم فقهی فرعی و در ردیف اصول اولیه‌ی دین اسلام اهمیت یافته است. تکفیری‌ها بر این عقیده‌اند که جهاد، جنگ و ترور دشمنان خدا، امری ضروری و تکامل‌بخش دعوت مسالمت‌آمیز به تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با تمسک به آیات الهی، آرای فقهای سلفی و وهابی و تفسیرهای خاص خود، جهاد ابتدایی، تروریسم و هرگونه خشونت علیه هرکسی (چه مسلمان، چه کافر و غیره) را موجه جلوه می‌دهند و آن را جهاد در راه خدا تفسیر می‌کنند.

۲. جهاد محوری

جهاد یکی از اصلی‌ترین عناصر گفتمان اسلام‌گرایی افراطی معاصر بوده است. در ایدئولوژیک ساختن مفاهیم جهاد و جامعه‌ی جاهلی، بدون شک سید قطب نقش کلیدی داشته است. البته مفهوم جاهلیت پیش از سید قطب و بعد از ابن تیمیه، در نزد کسانی چون محمدبن عبدالوهاب، محمد عبده و رشید رضا و بعدها مودودی مطرح بود.

در حالی که امثال مودودی تنها جوامع کمونیستی و غربی را جوامع جاهلی می‌دانستند و جوامع مسلمان را از این مفهوم خارج می‌کردند، سید قطب اولین کسی بود که جوامع معاصر مسلمان را نیز وارد این مفهوم کرد. به همین خاطر است که امروزه سازمان القاعده و گروه‌های افراطی دیگر، ترور را شامل مسلمانان نیز کرده‌اند. امروزه می‌بینیم که گروه‌های تکفیری بسیاری از مسلمانان بی‌دفاع را به خاک و خون می‌کشند، به این بهانه که آن‌ها در وضعیت جاهلی به سر می‌برند. سید قطب می‌گوید: هر جامعه‌ای که اسلامی نباشد، جاهلی است. به همین خاطر، یکی



از مهم‌ترین تغییراتی که سید قطب متوجه مرزهای سیاسی اسلام کرد، این بود که او به جای مفاهیم سنتی چون دارالاسلام و دارالکفر، از مفاهیم جامعه‌ی اسلامی و جامعه‌ی جاهلی استفاده کرد.

بسیار روشن است که در مفاهیم سنتی‌تری مثل دارالاسلام و دارالکفر، انعطافی روشن می‌بینیم. به این معنا که مرزهای اسلام و کفر، مرزهای جغرافیایی است و هر که دارالاسلام است، از امنیت مالی، جانی و... برخوردار است، ولی در نگاه سید قطب، این مرزها از مرزهای جغرافیایی عبور می‌کند و به مرزهای عقیدتی و حتی ایمانی می‌رسد. جالب اینجاست که تا قبل از ظهور افراط‌گرایی، که عمدتاً در میان اهل سنت نضج یافت، پیشوایان مذاهب اهل سنت، با حاکمان و پادشاهان جوامع اسلامی روابط بسیار خوبی داشتند و حتی به لحاظ تئوریک نیز قیام مسلحانه را علیه آنان جایز نمی‌دانستند، ولی به یکباره با ظهور شخصیت‌هایی چون مودودی، سید قطب، حسن البناء و دیگران، این رویکرد عوض شد و ناسازگاری‌ها میان حاکمیت‌های سرزمین‌های اسلامی و گروه‌های اسلامی، که از مدارس سنتی اسلامی برخاسته‌اند، آغاز گردید.

صالح سریه، از پیشوایان سلفی مصر، جهاد را برای تغییر حکومت‌ها و اقامه‌ی دولت اسلامی، بر هر مرد و زن مسلمان، یک «واجب عینی» فرض می‌کند. عبدالسلام فرج، رهبر گروه تکفیر و هجرت، نیز در رساله‌ی «الفريضة الغائبة»، به پیروی از ابن تیمیه، با نقل احادیثی با مضمون فتح و پیروزی اسلام، سعی دارد مؤمنان را به بازگشتن اسلام در عصر کنونی بشارت دهد و آنان را از ناامیدی برهاند. وی مردن در عصر انحلال خلافت را مرگی جاهلی تعبیر می‌کند: «مسلمین بر اقامه‌ی خلافت اسلامی اجماع کرده‌اند و اعلان خلافت متکی بر وجود دولت اسلامی است؛ هر کس بمیرد و بر گردنش بیعت خلافت نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است.» فرج با این نظر که «جهاد در اسلام فقط برای دفاع است.» سخت مخالفت می‌کند. عبدالسلام هیچ حجتی را برای ترک جهاد، موجه نمی‌شمارد. با ترک جهاد و یا به تأخیر انداختن آن به دلیل نبود رهبر و خلیفه‌ی اسلامی مخالفت می‌کند و قائلان این نظریه را از ضایع‌کنندگان و ترک‌کنندگان امر جهاد معرفی می‌نماید. (به نقل از: عدالت نژاد و نظام‌الدینی، ۱۳۹۰)



از طرف دیگر، در اندیشه‌ی تکفیری- جهادی، مسئله‌ی جهاد یکی از مباحث فروغ دین اسلام، به یک‌باره به اصلی درجه اول بدل می‌شود؛ به گونه‌ای که ابوبکر بشیر، رهبر سازمان جماعت اسلامی اندونزی و بخشی از شبکه‌ی بین‌المللی افراط‌گرایی، اذعان می‌کند: شهادت در راه جهاد فریضه‌ای بنیادین است که پذیرش سایر اصول دین (حج، روزه، نماز و...) منوط به اجرا و پذیرش اصل جهاد و شهادت است. در حقیقت این تفسیر از اسلام، اظهار ایمان به خدا و پیامبر را با جهاد برابر می‌داند. (جمالی، ۱۳۹۰: ۱۶۳)

۳. عامیانه کردن مفهوم جهاد و استفاده‌ی ابزاری از آن

در نگاهی کلی، جهاد در اسلام به معنای جهد و کوشش در راه خداوند متعال است و از این نظر، سراسر حیات انسان مستلزم نوعی جهاد است و درواقع، عمل به تمام عبادات و دوری از گناه و خطا، جهاد محسوب می‌شود. جهاد در معنای نظامی آن در اندیشه‌ی اسلامی، نبردی تهاجمی یا دفاعی علیه کفار و متجاوزان به دارالاسلام یا فراتر از آن، نبرد علیه هرکسی است که علیه مبانی دینی و اسلامی عامداً و مستمراً عمل کند و با قوای قهریه و ابزارهای مشابه، اصل شریعت یا بلاد مسلمین را هدف قرار دهد. از این نظر، جهاد به معنای دفاع مقدس است.

اما جهاد از نظر جماعت‌های سلفی تکفیری، به‌ویژه سازمان القاعده، چیزی بیش از یک حکم فقهی فرعی و در ردیف اصول اولیه دین اسلام اهمیت یافته است. تکفیری‌ها بر این عقیده‌اند که جهاد، جنگ و ترور دشمنان خدا، امری ضروری و تکامل‌بخش دعوت مسالمت‌آمیز به تشکیل حکومت اسلامی است. آنان با تمسک به آیات الهی، آرای فقهای سلفی و وهابی و تفسیرهای خاص خود، جهاد ابتدایی، تروریسم و هرگونه خشونت علیه هرکسی (چه مسلمان، چه کافر و غیره) را موجه جلوه می‌دهند و جهاد در راه خدا تفسیر می‌کنند. بنابراین ذات و درون‌مایه‌ی جهاد در جنبش سلفی تکفیری، ماهیتی صرفاً آرهابی و هراس‌مدار می‌یابد که با ماهیت چندگانه‌ی جهاد در نظر اخوانی‌ها، که عمدتاً از خشونت دوری می‌کنند، متفاوت است.





ویژگی دیگر جهادگرایی در گروه‌های تروریستی، به عوامانه کردن این حکم و استفاده‌ی ابزاری از آن است. برخلاف فقه اهل سنت که اذن جهاد را تنها از سوی علما و پس از مشاوره با دیگران مجاز می‌دانستند و برای آن شرایط سختی قائل بودند، جریان تکفیری-جهادی مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل نموده‌اند. رهبران این جریان، که دارای صلاحیت و درجه‌ی علمی علمای سنتی نیستند، برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد قائل شدند که جهاد یک واجب مورد غفلت قرار گرفته است.

تفاوت دیگر اینکه سنت‌گرایان جهاد اکبر را، که مبارزه‌ای نفسانی بود، مهم‌تر از جهاد اصغر می‌دانستند، ولی سلفی‌های جدید آن را برعکس نمودند. عبدالله عزام، از علمای سلفی و رهبران جهادی در جنگ افغانستان که از او به‌عنوان پدر معنوی القاعده یاد می‌شود، تأکید می‌کند به نظر وی، یک فهم نادرست از کلمه‌ی جهاد در میان مسلمانان شکل گرفته که فکر می‌کنند جهاد هر نوع تلاش در راه خداست و آن را به سحرخیز بودن و خواندن خطبه و سخنرانی و یا خدمت به خانواده و پدر و مادر تفسیر می‌کنند، در حالی که جهاد تنها به معنای «قتال» است. لذا از این منظر، جهاد با شمشیر، یعنی جنگیدن در راه خداوند و فقط هنگامی که فی سبیل الله است، در حقیقت جهاد است. (جوکار، ۱۳۸۶) ایمن ظواهری در این باره در مقام فتوا اعلام می‌دارد: مسلمانان برای جهاد نباید منتظر اجازه گرفتن از کسی باشند، زیرا جهاد با آمریکایی‌ها، یهودیان و متحدانشان، یعنی منافقان مرتد، واجب عینی است. (جمالی، ۱۳۹۰: ۱۶۲)

این شکل تفسیر از جهاد، که اولاً آن را از دایره‌ی فتوای علمای مسلمان خارج کرده و ثانیاً آن را صرفاً به معنای قتال معرفی می‌کند، بهترین فرصت را در اختیار جریان‌ات قدرت طلب قرار می‌دهد تا از زمینه‌های دینی جوانان مسلمان در مسیر تحقق خواسته‌های سیاسی خود و برخی کشورهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای استفاده نمایند.

۴. گسترش مفهومی تکفیر و جهاد علیه سایر مسلمانان

مهم‌ترین و مؤثرترین مبنای کلامی سلفی تکفیری، توسعه‌ی معنایی و مصداقی کفر است. آن‌ها به قدری دایره‌ی کفر را گسترده‌اند که هرکسی غیر از خودشان را در برمی‌گیرد. شرک و کفر نزد سلفیان قدیم (وهابیت)، بیشتر گونه‌ای از عبادات و عقاید فردی بود، مثل توسل به اولیا، نذر، شفاعت، زیارت قبور، ولی شرک و کفری که سلفیان جدید به آن معتقدند و از آن به «کفر جدید» تعبیر می‌کنند، تقریباً همه‌ی شئون زندگی اجتماعی و مدنی شخص را در برمی‌گیرد. درواقع اندیشه‌ها و آرای سلفیان این نکته را تصدیق می‌کند که حربه‌ی تکفیر، جوازی است برای انجام هرگونه عملیات جهادی.

علاوه بر این، مفهوم جهاد از سوی افراط‌گرایان گسترش یافته و علاوه بر کفار صلیبی، صهیونیست و هندو، شامل حکومت‌های مسلمان همدست آنان و حتی طیف‌های میانه‌رو نیز می‌شود. اکنون با این تحول، هر فرد در گروه‌های افراطی صرفاً با مراجعه‌ی مستقیم به نص دین، خود را مجاز به صدور حکم جهاد می‌داند. به‌عنوان مثال، از دیدگاه شکری مصطفی، رهبر سازمان جهاد اسلامی مصر، دشمنان حرکت اسلامی از حیث فریبکاری و توانایی، سه دسته‌اند: اولین و مهم‌ترین دشمن جنبش اسلامی، دسته‌ی نفاق و منافقین‌اند، دوم دولت‌های صف کشیده و مسلح و گروه سوم قوم یهود است. بر مبنای نکته‌ی فوق در تفسیر گروه‌های سلفی مصری، اولویت مبارزه معطوف به حاکمان فاسد کشورهای اسلامی است. لذا گروه‌های چون جهاد اسلامی، جهاد خود را متوجه حکومت‌های عبدالناصر و سادات نمودند. پس از آن سازمان القاعده با رهبری بن‌لادن، اولویت مبارزه‌ی خود را جهاد علیه صلیبی‌ها و یهودیان قرار داد. اما جریانات سلفی-جهادی متأخر نظیر جبهه‌ی النصره و داعش، با تأکید بر اینکه برخورد با منافقان به‌عنوان اولویت جهاد است، متوجه دشمنان نزدیک خود یا همان شیعیان می‌شوند. لذا در تقسیم‌بندی‌های جریانات سلفی-تکفیری، شیعیان به‌عنوان منافقان، در اولویت نخست قرار دارند. این جریان با جهت‌گیری شدید ضدشیعی، اعتقاد دارند که اسرائیل، آمریکا و ایران برای نابودی اسلام راستین، متحد شده‌اند. (Roy، 2004)





ویژگی دیگر جهادگرایی در گروه‌های تروریستی، عوامانه کردن این حکم و استفاده‌ی ابزاری از آن است. برخلاف فقه اسلامی که اذن جهاد را تنها از سوی علما و پس از مشاوره با دیگران مجاز می‌دانستند و برای آن شرایط سختی قائل بودند، جریان تکفیری-جهادی مفهوم جهاد را عوامانه کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای مبارزه علیه دشمنان خود در درگیری با دولت‌ها تبدیل نموده‌اند. رهبران این جریان که دارای صلاحیت و درجه‌ی علمی علمای سنتی نیستند، برای خود صلاحیت صدور حکم جهاد قائل شدند که جهاد یک واجب مورد غفلت قرار گرفته است.

۵. خشونت‌طلبی و زیرپا نهادن قواعد انسانی و اسلام در جنگ

با توجه به مبانی نظری فوق که جریانات تکفیری بر مبنای آن عمل می‌کنند، نوع رفتارها و کارکرد جهاد در این گروه‌ها نیز دچار کژی‌ها و انحرافات گسترده‌ای است. به‌عنوان مثال، جریان داعش استراتژی توازن وحشت و جنایت‌های گسترده را در عرصه‌ی به‌اصطلاح جهاد خود دنبال می‌کند. داعش در عراق و سوریه با انجام جنایت‌های گسترده و قساوت قلب و با پراکندن ترس و هراس، تلاش می‌کند تا پیشروی‌های متجاوزانه‌ی ارضی خود را آسان سازد. لذا جریانات تکفیری از مسئله‌ی جهاد در راستای اهداف و مقاصد سیاسی خود بهره می‌گیرند، در مورد استراتژی‌های عملیاتی نیز همین امر مشاهده می‌شود.

این در حالی است که شیعه و سنی علی‌رغم اختلافاتی در باب مفهوم جهاد، بر این امر متفق‌اند که جهاد در اسلام تابع قواعد و احکامی است. همچنان‌که در اجرای استراتژی جهاد، قرآن نخست این حق را با دعوت استیفا می‌کند و در مرحله‌ی دوم، در دفاع از مسلمانان و اسلام و در مرحله‌ی سوم، به جنگ و قتال می‌پردازد. نهایتاً از کشتن مجروحان نهی می‌کرد و به مداوای آن می‌پرداخت. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۶) چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «فان اعتزلوكم فلم یقاتلوكم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً»؛ اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما جنگیدند و با شما طرح صلح افکندند، خدا برای شما راهی (برای تجاوز) بر آنان قرار نداده است. (نساء: ۹۰)

تفکیک بین نظامیان و غیرنظامیان، حفظ محیط زیست و منع رنج و درد زائد و... از اصولی بوده است که در سنت اسلامی، بر آن‌ها تأکید بسیاری شده است. مطالعه و دقت در آداب جنگ در اسلام، این حقیقت را آشکار می‌کند که آنچه امروزه در نظام حقوق بین‌المللی مورد تأکید قرار گرفته، چهارده قرن پیش‌تر در متن تعالیم اسلام وجود داشته است. بنابراین فرهنگ اسلام نخستین مبدأ تدوین قواعد انسان دوستانه‌ی بین‌المللی بوده است. (محقق داماد، ۱۳۸۶: ۱۵۲) لذا واضح است که جنایات داعش، مثله کردن، شکنجه نمودن اسیران، تهیه‌ی فیلم از صحنه‌ی جنایت، نابودی محیط زیست، استراتژی زمین سوخته و... ابداً با هیچ‌یک از اصول اسلامی سازگار نیست. لذا از همین منظر، انتقادات بسیار زیادی از جانب علمای اهل سنت متوجه آنان شده است. با این مقدمه می‌رویم که این مطلب را در منابع اسلامی و دیدگاه فقهای بزرگ اسلامی با طرح یک سؤال بررسی کنیم. سؤال این است:

آیا بر اساس منابع اسلامی (قرآن و سنت) جنگ اصل است یا صلح؟

بخش نسبتاً وسیعی از آیات قرآن به موضوع جنگ و صلح اختصاص دارد. جهاد نیز از جمله مباحثی است که در کتاب‌های فقهی به تفصیل مطرح شده است. فقیهان جهاد را به ابتدایی و دفاعی تقسیم کرده‌اند. جهاد ابتدایی، جنگی است که مسلمانان با وجود شرایط خاص و برای تحقق اهداف خاصی بر ضد غیرمسلمانان اعم از اهل کتاب و مشرکان آغاز می‌کنند و جهاد دفاعی، جنگی است که برای مقابله با هجوم غیرمسلمانان و با هدف دفاع از سرزمین‌های اسلامی انجام می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح است این است که علت جهاد ابتدایی، کفر اهل کتاب و مشرکان است یا حربی بودن و سرستیز داشتن آنان با مسلمانان؟ برخی فقیهان کفر را علت می‌دانند و برخی دیگر حربی بودن و سرستیز داشتن را. پرسش یادشده را این‌گونه نیز می‌توان مطرح کرد که اصل و قاعده اولیه در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان جنگ است یا صلح؟ همچنین می‌توان گفت: آنان که کفر را علت جهاد ابتدایی می‌دانند، جنگ را، و آنان که حربی بودن را علت می‌دانند، صلح را اصل اولیه در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان می‌دانند. در این نوشتار این دو دیدگاه را تحت عنوان: اصالت جنگ و اصالت صلح بررسی می‌کنیم.



الف. اصالت جنگ

غالب فقهای متقدم با استفاده از آیات قرآنی زمینه صلح بین دولت اسلامی و کفار را برنمی‌تافتند.

شیخ طوسی می‌نویسد: «هر کس که مخالف اسلام است، از سایر کفار، واجب است که با آنان جهاد و کارزار شود ولی آنان دو قسمت هستند، قسمتی که تنها از آنان داخل شدن در اسلام پذیرفته می‌شود و گروه خود کشته می‌شوند و زنان و فرزندان‌شان اسیر و اموال آنان نیز مصادره می‌شود، اینان همه کفار هستند مگر یهود و نصارا و مجوس، گروه دیگر آنان که درباره آنان [بقاء بر دین و..] پرداخت جزیه نیز پذیرفته می‌شود، که این سه گروه یاد شده هستند.» (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۹۶ و ۲۹۷)

ابن تیمیه نیز می‌نویسد: هنگامی که اصل قتال مشروع، جهاد است و مقصود آن است که دین تماماً از آن خدا باشد و کلمه خداوند برتر گردد، پس هر که منع کند به اتفاق مسلمین کشته می‌شود، پس اگر کسی نه اهل جنگ است و نه اهل مخالفت از گسترش دعوت اسلام، مثل زنان و کودکان، راهب و پیرمرد، کور و... چنین افرادی به نظر عموم علما کشته نمی‌شوند مگر آن که با قول و فعل خود کارزار کند، البته بعضی از علما گشتن همه آنان را - به جز زنان و فرزندان‌شان - به مجرد کفر مباح می‌دانند، ولی نظر اول صحیح‌تر است؛ چرا که قتال با کسی است که در هنگام اظهار دین خدا با ما به مقاتله برخیزد. (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۳۱)

البته ابن تیمیه به فرض خاصی اشاره می‌کند و آن این که افرادی نه اهل جنگ هستند و نه اهل مخالفت از رسیدن صدای اسلام به مردم. این فرض در نظر ایشان افراد محدودی دارد و حکم قتال و جزیه و... نیز ندارد. فرضی که در دنیای کنونی شاید فرض غالب باشد.

دکتر عبدالکریم زیدان نیز از کسانی است که به صراحت اصل اولی جنگ را تبیین کرده است. وی می‌نویسد:

دولت‌های غیر اسلامی، که احکام و عقاید اسلام را نپذیرفته‌اند، از دیدگاه دولت اسلامی باطل‌اند و استحقاق باقی ماندن ندارند چرا که باطل منکر و فساد است و منکر



باید زایل شود و بناء جدید اسلامی و با حاکمان مسلمان پیدا کند، علامت خضوع به قانون اسلام پرداخت جزیه است، اگر اسلام و جزیه را نپذیرفت دولت اسلامی با آن به جنگ می‌پردازد تا داخل دارالاسلام شود. معنای این مطلب آن است که اصل علاقه دولت اسلامی با دیگران رابطه جنگ است نه صلح. (زیدان، ۱۳۹۵: ۴۵)

این دیدگاه در میان نویسندگان معاصر نیز طرفداران زیادی دارد (حارب المهیری، ۱۹۹۵: ۳۰-۳۱) و بعضی از معاصرین آن را نظریه مشهور فقها دانسته‌اند. (حسینی شیرازی، ۱۴۰۱: ۸) دلایل این دیدگاه را می‌توان اطلاق آیات کریمه در مقاتله با کفار و مشرکین دانست. به بعضی از این آیات اشاره می‌شود:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹)؛ با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید، تا به دست خود جزیه دهند.

این آیه به صراحت قتال با اهل کتاب را می‌رساند تا این که مسلمان شوند یا جزیه دهند. البته درباره مفهوم «صاغرون» اختلاف است. ابن کثیر آن را جزیه دادن می‌داند، در حالی که آنان ذلیلون، حقیرون و مهانون باشند، (ابن کثیر، ۱۴۰۲: ۳۴۷) ولی با توجه به ریشه اصلی جزیه که یا از جزاء و یا از جزء است نشانگر آن است که در برابر حمایت دولت اسلامی باید جزئی از درآمد و یا جزائی نسبت به آن بپردازند. صاغرون هم در اصل از صغر به معنای کوچک شدن و خضوع کردن است و این پرداخت جزیه باید به عنوان خضوع و احترام به دولت اسلامی باشد و به تعبیر دیگر نشانی از همزیستی مسالمت‌آمیز و قبول موقعیت یک اقلیت سالم و محترم در برابر اکثریت است، مفهوم تحقیر و توهین و مسخره کردن اهل کتاب نه با مفهوم لغوی سازگاری دارد و نه با تعالیم اسلام. (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۳۹۰) درباره مشرکان نیز آمده است: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»؛ (بقره: ۹۳) با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد، و دین، مخصوص خدا شود، پس اگر دست برداشتند، پس تجاوز جز بر ستمکار روا نیست.





از این آیه استفاده شده است که غرض از جنگ با مشرکان رفع فتنه و بسط توحید است، به احتمالی اولی جنگ دفاعی مصطلح و دومی جنگ و جهاد ابتدایی است. (منتظری، ۱۴۰۸: ۱۱۶) در آیه دیگر آمده است:

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ (توبه: ۵)

پس چون ماه‌های حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمینگاهی به کمین آنان بنشینید؛ پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برایشان گشاده گردانید، زیرا خدا آمرزنده مهربان است. این آیه نیز تنها دو فرض را مورد توجه قرار داده است یا کشته شدن و یا اسلام آوردن مشرکان.

درباره قتال با مطلق کفار نیز آیات متعددی وجود دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛ (توبه: ۱۲۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که مجاور شما هستند کارزار کنید، و آنان باید در شما خشونت بیابند و بدانید که خدا با تقوایپیشگان است.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَأَوْاهُمْ جَهَنَّمَ وَبُنَسِ الْمَصِيرَ»؛ (توبه: ۷۳)؛ ای پیامبر با کفار و منافقین جهاد کن و بر آنان سخت بگیر، و جایگاه شان دوزخ است و چه بد سرانجامی است.

«فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»؛ (نساء: ۷۴)؛

پس باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می‌کنند در راه خدا بجنگند و هر کس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، به زودی پاداشی بزرگ به او خواهیم داد. از آیات قرآن نیز استفاده می‌شود دلیل درخواست و فرمان سلیمان برای آوردن تخت بلقیس کفر آنان بوده است:

«إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ

لَا يَهْتَدُونَ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأُتُوْنِي مُسْلِمِينَ.... * وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ *...
 قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل: ۲۳-۴۳)؛
 من آنجا زنی را یافتیم که بر آن‌ها سلطنت می‌کرد و از هر چیز به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت، او و قومش را چنین یافتیم که به جای خدا برای خورشید سجده می‌کنند، و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] باز داشته بود و در نتیجه [به حق] راه نیافته بودند... به حقیقت که از طرف سلیمان است و [مضمون آن] این است: به نام خداوند رحمتگر مهربان، بر من بزرگی نکنید و مرا از در اطاعت درآید... و آنچه غیر از خدا می‌پرستید مانع [ایمان] او شده بود و او از جمله کافران بود... [ملکه] گفت: «پروردگارا من به خود ستم کردم و [اینک] با سلیمان در برابر خدا، پروردگار جهانیان، تسلیم شدم».

البته جدای از این آیات دیگری نیز در باب جهاد وجود دارد. این آیات در دو دسته اساسی قرار می‌گیرد. اول: آیاتی که به جهاد در راه خدا و آثار اخروی آن می‌پردازد. دوم: آیاتی که به جهاد دفاعی و با کسانی که آنان به کارزار آغاز کرده‌اند و یا قبلاً به مسلمین ضربه زده‌اند اشاره دارد. از دسته اول چند آیه را ذکر می‌کنیم:

«انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛ (توبه: ۴۱) سبکبار و گرانبار، بسیج شوید و با مال و جانتان در راه خدا جهاد کنید. اگر بدانید، این برای شما بهتر است.

درباره خفافاً و ثقالاً تفسیرهای چهارگانه‌ای را ماوردی نقل می‌کند که جالب است: یکی در جوانی و پیری، به نقل از حسن و عکرمه، دوم: در غنا و فقر، به نقل از ابو صالح، سوم: سواره و پیاده، به نقل از ابو عمر و چهارم دارای عیال و خانواده و مجرد، به نقل از فراء. (ماوردی، ۱۴۰۶: ۳۶) این نشانگر مطلوبیت جهاد در همه حالات است، و در آیه دیگر می‌خوانیم: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ» (صف: ۴)؛ در حقیقت خدا دوست دارد کسانی را که در راه او صف در صف چنانکه گویی بنایی ریخته شده از سرب‌اند، جهاد می‌کنند.

و در آیه دیگر از سستی نسبت به جنگ مذمت می‌نماید:





«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَتَفَرَّغُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَصُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (توبه: ۳۸ و ۳۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را چه شده است که چون به شما گفته می‌شود: «در راه خدا بسیج شوید» کندی به خرج می‌دهید؟ آیا به جای آخرت به زندگی دنیا دل خوش کرده‌اید؟ متاع زندگی دنیا در برابر آخرت جز اندکی نیست. اگر بسیج نشوید، [خدا] شما را به عذاب دردناکی عذاب می‌کند و گروه دیگری را به جای شما می‌آورد و به او زیانی نخواهید رسانید و خدا بر هر چیزی توانا است. و در مواردی ضمن ذکر برتری مجاهدین بر قاعدین به برترین مجاهدین سابق که

در دوران سختی جهاد کرده‌اند اشاره می‌نماید:

«فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء: ۹۵)؛ خداوند کسانی که با مال و جان خود جهاد می‌کنند به درجه‌ای بر خانه‌نشینان مزیت بخشیده است و همه را خداوند وعده نیکو داده، و مجاهدان را بر خانه‌نشینان به پاداشی بزرگ برتری بخشیده است.

«لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَ كَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (حدید: ۱۰)؛ کسانی از شما که پیش از فتح [مکه] انفاق و جهاد کرده‌اند، [با دیگران] یکسان نیستند. آنان از [حیث] درجه بزرگ‌تر از کسانی‌اند که بعداً به انفاق و جهاد پرداخته‌اند و خداوند به هر کدام وعده نیکو داده است، و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.

در مواردی به جهاد دفاعی و مشروط می‌پردازد؛ آیات ذیل در قرآن کریم آمده است: «... فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولَئِكَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء: ۹۱)؛ پس اگر از شما کناره‌گیری نکردند و به شما پیشنهاد صلح نکردند و از شما دست برنداشتند هر کجا آنان را یافتند به اسارت بگیرید و بکشیدشان. آنانند که ما برای شما علیه ایشان تسلطی آشکار قرار داده‌ایم.

«أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج : ۳۹ و ۴۰)؛ به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت توانا است.

«قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه : ۳۶)؛ همگی با مشرکان بجنگید، چنانکه آنان همگی با شما می‌جنگند و بدانید که خدا با پرهیزکاران است.

و در جای دیگر به صورت تطبیق بر وصف می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره : ۱۹۰)؛ با کسانی که با شما می‌جنگند در راه خدا کارزار کنید ولی تجاوز نکنید که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

و در مورد دیگر قتال را مبتنی بر نقض پیمان از سوی کفار می‌داند و می‌فرماید: «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَنْتُمُ الْكُفَرُ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ * أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (توبه : ۱۲ و ۱۳)؛

و اگر سوگندهای خود را پس از پیمان خویش شکستند و شما را در دینتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید، چرا که آنان را هیچ پیمانی نیست، باشد که از پیمان‌شکنی باز ایستند. چرا با گروهی که سوگندهای خود را شکستند و بر آن شدند فرستاده خدا را بیرون کنند و آنان بودند که نخستین بار [جنگ را] با شما آغاز کردند نمی‌جنگید، آیا از آنان می‌ترسید؟ اگر مؤمنید خدا سزاوارتر است که از او بترسید.

در جای دیگر شقاق و دشمنی با خدا و رسول را موضوع قتل کفار قرار داده است. «سَأَلْنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ مَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حجرات : ۹)؛ به زودی در دل کافران وحشت خواهم انداخت، پس فراز گردن‌ها را بزنیید و همه سرانگشتان‌شان را قلم کنید این کیفر بدان سبب است که آنان با خدا و پیامبر او به مخالفت برخواستند و هر کس با خدا و پیامبر او به مخالفت



برخیزد قطعاً خدا سخت کیفر است.

حتی در مورد جنگ داخلی دو گروه مسلمانان نیز کارزار با متجاوز فرمان داده شده است: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (انفال: ۱۲ و ۱۳)؛ و اگر دو گروه از مؤمنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح دهید و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن [طایفه‌ای] که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. در نهایت نیز آثار مثبت رفع ظلم و تبعات احتراز از برخورد با متجاوزین را در دو آیه بیان می‌دارد:

«وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱)؛ و اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، قطعاً زمین تباه می‌گردید. ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد.

«وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبَيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيُنْصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰)؛ و اگر خداوند بعضی از مردم را به بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیساها و مساجدی که نام خدا در آن‌ها بسیار برده می‌شود، سخت ویران می‌شد و قطعاً خداوند بر کسی که [دین] او را یاری می‌کند، یاری می‌دهد، چرا که خدا سخت نیرومند شکست‌ناپذیر است.

آیات ذکر شده نشانگر آن است که:

اولاً: جهاد و جنگ فی‌نفسه امری مذموم نیست، بلکه با توجه به طبیعت انسان و خوی زیاده‌خواهی او اگر جهاد تشریع نشده بود زیاده‌خواهان و نفع‌طلبان زمین را به فساد می‌کشیدند و مراکز عبادت ترسا و یهود و نصاری و مسلمین را منهدم می‌ساختند.

ثانیاً: در اسلام جهاد در راه خدا یکی از بالاترین ارزش‌ها است، مجاهدین دارای درجات بالاتر و سابقین در جهاد افضل از دیگران هستند، مجاهدین محبوب خداوند و به زمین نشستگان از رحمت الهی به دور هستند و معدَّب خواهند شد.

ثالثاً: جهاد با کسانی که قبلاً ظلم کرده‌اند و یا شروع به کارزار نموده‌اند و یا پیمان



خویش را با مسلمانان شکسته‌اند و سابقه دشمنی با خدا و پیامبر دارند مشروع است و می‌توان آن را جهاد دفاعی نامید، چرا که مسبوق به ظلم، جنگ، نقض پیمان و دشمنی کفار و مشرکین و... است، در این زمینه بغی و تجاوز گروهی از مسلمین نیز مجوز دفاع و کارزار با آنان است، تا زمانی که به حکم خدا باز گردند.

رابعاً: جهاد با کسانی که دین خدا را نپذیرفته‌اند - گرچه مسبوق به ظلم و کارزار و... نباشند - نیز مطلوب است و مؤمنان مأمور به جهاد با کفار هستند تا آن که اهل کتاب به دین حق بیایند یا جزیه دهند و مشرکان نیز به دین حق بیایند و گرنه کشته می‌شوند و زنان و فرزندان‌شان نیز اسیر خواهند شد.

ب: اصالت صلح

این نظریه در میان متأخرانی از فقها طرفداران زیادی دارد، از کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، شیخ محمد عبده (رشید رضا، بی تا: ۲۵۲) و شیخ محمود شلتوت هستند. شلتوت می‌نویسد: «هدایت اسلامی ما را به سوی صلح و دوستی فرا می‌خواند تا جایی که مخالفت نسبت به دین حق را از اسباب دشمنی و تجاوز نمی‌داند.» (شلتوت، ۱۳۹۹: ۹۳)

دکتر وهبه زحیلی نیز همین نظریه را تقویت می‌کند: «اصل در روابط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها بر مسالمت است تا جایی که بر شهرها یا بر مبلغان دینی و نوامیس اسلام و مسلمین دشمنی صورت گیرد، در اینجا جنگ ضرورتی برای دفاع از جان، مال و عقیده است.» (زحیلی، ۱۴۰۳: ۱۲۰)

رشید رضا نیز در یکی از آثار خود به این نظریه اعتقاد دارد: «صلح و دوستی بین المللی اصلی است که باید مردم به آن پای بند باشند و به همین جهت خداوند به ما فرمان داده است که آن را بر جنگ برگزینیم.» (رشید رضا ۱۴۰۸: ۳۱۲)

دلیل این دیدگاه نیز تمسک به آیات و روایاتی است؛ از جمله: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱)؛ و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست.

این آیه با توجه به آیات قبل و بعد که درباره یهود بنی قریظه است که پیمان شکنی





کرده‌اند و یا کسانی که ترس از پیمان شکنی آنان می‌رود نازل گردیده است. در این آیه صلح را در صورت تسلیم دشمن به قبول آن، مجاز بلکه واجب اعلام می‌نماید. آیه دیگری که در کنار آیات جهاد با کفار آمده است، ولی با مضمون خود می‌تواند مفسر بعضی از اطلاعات آیات جهاد باشد در سوره ممتحنه است:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۸ و ۹)؛ خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که به آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست دارد. فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر هم‌پشتی کردند و هر کس آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمگران‌اند.

این آیه مبارکه نه تنها صلح عادلانه را که نیکی کردن به کسانی که سابقه اذیت و تعرض نداشته‌اند را نیز مطلوب می‌داند و به‌صراحت نهی از دوستی آنان و نیکی کردن به آنان را مخصوص سه گروه می‌داند: ۱. کسانی که به خاطر دین با مسلمین جنگیدند. ۲. کسانی که مسلمانان را از شهرشان (مکه) بیرون کردند. ۳. کسانی که برای تحقق اخراج مسلمانان اعلام حمایت و پشتیبانی نمودند. این سه گروه با عملکرد خود زمینه دوستی مسلمانان را از دست داده‌اند و پرواضح است که نفی صلح با اینان استثنایی بر اصل کلی رابطه با غیرمسلمانان محسوب می‌گردد.

در آیه دیگر خطاب به مسلمانان آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره: ۲۰۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت [خدا] درآیید و گام‌های شیطان را دنبال نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است.

البته با توجه به خطاب صدر آیه تسری این دستور به غیرمسلمانان صحیح نیست، گرچه عدم دخول در سلم در آیه با تبعیت گام‌های شیطان قرین آمده است. و این نکته

به نوعی به ماهیت نفی صلح و دوستی اشاره دارد.

در سوره نساء و در پی طرح دعاوی خانوادگی و توصیه به صلح به طور کلی این گونه تعلیل می‌آورد: و الصلح خیر (نساء: ۱۲۸) و از این آیه مطلوبیت صلح در قرآن کریم معلوم می‌گردد.

در بررسی دو نظریه به نظر می‌رسد گروه اول مشکل چندانی با دلایل گروه دوم ندارند؛ چرا که گروه اول با اثبات موجهه جزئی به مطلوب خود خواهد رسید، در حالی که کسانی که صلح و دوستی با غیرمسلمانان را اصل قرار می‌دهند باید به مواردی که گروه اول به عنوان دلیل جهاد ابتدایی تمسک کرده‌اند پاسخ گویند.

طرفداران نظریه اصالة الصلح در روابط خارجی مسلمانان (نظریه دوم) یکی از سه پاسخ را درباره آیات جهاد داده‌اند:

۱. ادله جهاد به جهاد دفاعی اختصاص دارد.

۲. با توجه به قیود فراوان جهاد ابتدایی این موضوع بسیار محدود و دارای مصادیق کمی است.

۳. جهاد ابتدایی اختصاص به عصر حضور و یا اختصاص به دوران تأسیس دولت اسلامی دارد و در این زمان اصل بر صلح است نه جهاد.

در سه عنوان مستقل پاسخ‌های تفصیلی را ذکر و تحلیل می‌کنیم.

۱. جهاد در قرآن تنها جهاد دفاعی است

برخی از اندیشوران همه آیات جهاد را به نحوی به دفاع از حقوق مسلمانان بازگردانده‌اند، برای این کار در آغاز مفهوم دفاع را توسعه داده‌اند به این معنا که: اولاً؛ دفاع هم به مواردی صدق می‌کند که دشمن حمله را آغاز کرده و هم مواردی که انجام حمله دشمن در آینده قطعی است و مسلمانان جهت پیشگیری آغاز به جنگ کنند، شیخ شلتوت در این باره می‌گوید: مسلمانان با تکیه بر قاعده فطری اجتماعی که امیر مؤمنان علی (ع) بیان کرده‌اند که: «هیچ قومی در درون خانه خویش به نبرد برنخواست مگر آن که دلیل شد» (نهج البلاغه، خطبه: ۲۷) هرگاه روح دشمنی و تجاوز در کفار زنده می‌شد به جنگ با آنان برمی‌خاست و منتظر تجاوز ایشان نمی‌ماندند.



(شلتوت، بی تا: ۶۸)

ثانیاً: دفاع هم از سرزمین و جان و مال مردم است و هم دفاع از دین مردم؛ و در مواردی که دشمنان از تبلیغ دین، ایمان آوردن مردم و انجام فرایض و اعمال دینی ممانعت کنند، برخورد با آنان ماهیت دفاعی پیدا می کند.

ثالثاً: دفاع برای حفظ حاکمیت اسلام در سرزمین هایی که اکثر آنان مسلمان هستند معنا پیدا می کند و جامعه اسلامی می تواند با شیوه برخورد خود زمینه حاکمیت اسلام را در این جوامع فراهم سازد.

با توجه به جنبه های پیش گفته در دفاع می توان گفت اگر مواردی که در قرآن کریم به جهاد با کفار، مشرکین و منافقین امر شده است از مصادیق دفاع به مفهوم وسیع پیش گفته است پس امکان طرح نظریه اصالة الصلح وجود دارد.

آیات جهاد که قبلاً گذشت غالباً به قرآینی محفوف است که آن ها را با جهاد دفاعی سازگار می سازد. تنها در بعضی از آیات به طور مطلق امر به مبارزه با کفار و مشرکین شده است که مطالب زیر می تواند توضیح مناسبی در این باره باشد که حتی این آیات دال بر جهاد ابتدایی نیست. در این میان، آیات سوره بقره که نهایت قتال را نفی فتنه و برقراری دین برای خدا می داند نیازمند تحلیل بیش تری است. ذکر آیات و دیدگاه های مطرح شده درباره این آیات و پاسخ به آن در ادامه ذکر می شود:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۱ و ۱۹۵)؛

در راه خدا با کسانی که با شما کارزار کنند کارزار کنید و از حد مگذرید که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد. آنان - مشرکان و کافران حربی - را هر جا که یافتید بکشید و از همان جا که بیرونشان کردند - مکه - بیرونشان کنید و فتنه [ای که آن ها



کردند] - کفر و شرک و شکنجه کردن و برون راندن مؤمنان - از کشتار [که شما کنید] بدتر است. و نزد مسجدالحرام با آن‌ها کارزار نکنید مگر آن‌که آن‌ها در آنجا با شما کارزار کنند، پس اگر با شما کارزار کردند، بکشیدش آن‌که سزای کافران چنین است. و اگر باز ایستند خدا آمرزنده و مهربان است. با آنان کارزار کنید تا آشوبی نماند و دین از آن خدای باشد، پس اگر باز ایستند تجاوز روا نیست مگر بر ستمکاران [این] ماه حرام به [آن] ماه حرام و [شکستن حرام‌ها] و حرمت‌ها و قصاص است. پس هر که بر شما تجاوز کرد به مانند آن بر او تجاوز کنید - و از اندازه مگذرید - و از خدا پروا داشته باشید و بدانید که خدا با پرهیزگاران است.

در نوشته‌های مفسران دیدگاه‌های متفاوتی در جزئیات این آیات آمده است از جمله ربیع می‌گوید:

این اولین آیه‌ای است که در کارزار نازل شد (هنگامی که پیامبر در مدینه بودند) پس از نزول آیه پیامبر با آنان که با او کارزار می‌کردند جنگید و از هر که به او کاری نداشت باز ایستاد، تا زمانی که سوره برائت نازل شد [منظور آیه «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً» (توبه: ۳۶) می‌باشد. (طبری، ۱۴۲۱: ۱۹۵)]
ابن عباس گوید:

[درباره لا تعتدوا] زنان، کودکان و پیرمردان مسن و کسی که تسلیم شده و دست از جنگ برداشته است را نکشید. اگر چنین کنید بر آنان ظلم کرده‌اید. (طبری، ۱۴۲۱: ۱۹۵)

و ابوجعفر گوید:

«الفتنه اشد من القتل» یعنی شرک به خدا از قتل شدیدتر است و با توجه به آنچه گفتیم که اصل معنای فتنه ابتلاء و آزمایش است تأویل کلام آن است که ابتلاء مؤمن در دینش که از دین برگردد و مشرک به خدا شود شدیدتر و پرضررتر است از اینکه در حالی که بر دین خود استوار است و در حالی که حق با اوست شهید شود، «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»؛ یعنی بجنگید با آنان تا کفر نباشد و جز خدا پرستیده نشود، از پیامبر اکرم (ص) روایت است که من مأمور به جنگ با مردم شدم تا لا اله الا الله بگویند، نماز بخوانند و زکات بدهند پس اگر چنین کنند جان و مالشان در



امان است و محاسبه اعمال آنان با خداست. (طبری، ۱۴۲۱: ۲۰۱)

قرطبی می‌نویسد:

پیامبر اکرم (ص) در مکه از کارزار ممنوع بود با آیاتی مثل «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (قرطبی، بی‌تا: ۲۳۱ و ۲۳۲) «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ» (مائده: ۱۳) «وَاهْجُزْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا» (زمل: ۱۰) «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه: ۲۲) چون به مدینه آمد با نزول این آیه مأمور به کارزار شد. این دیدگاه ربیع بن انس و دیگران است ولی از ابوبکر نقل شده که اولین آیه را «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا» (حج: ۳۹)؛ می‌دانست ولی اکثر بر نظر اول هستند. (قرطبی، بی‌تا: ۲۳۱ و ۲۳۲)

و نیز ایشان می‌نویسد:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً... امر به کارزار با هر مشرک و در هر موضع است و این امر مطلق است و مشروط به ابتدا به کارزار از سوی مشرکان نیست؛ چرا که در ادامه دارد و یکون الدین لله. (همان: ۲۳۶)

اما مفهوم فتنه در الفتنة اشد من القتل از دیدگاه فخر رازی پنج وجه است:

اول: که از ابن عباس منقول است: فتنه کفر به خداست، چرا که کفر سبب فتنه می‌شود و آن را از قتل بالاتر دانسته است چرا که کفر مستحق عذاب دائم است و قتل همیشه این گونه نیست و کفر فرد را از امت خارج می‌کند ولی قتل این گونه نیست. دوم: اصل فتنه به معنای عرضه کردن طلا بر آتش جهت خلاص از غش است و بعد اسم برای هر چیزی شده که موجب امتحان است. و مراد از آیه آن است که اهتمام کفار به ترساندن مؤمنان و سختگیری بر آنان تا حدی که آنان مجبور به پناه آوردن به غیر شهر و کاشانه شوند، از کشتن که موجب خلاص از ناراحتی‌های دنیاست بهتر است.

سوم: فتنه عذاب دائمی است که به سبب کفر با آن‌ها قرین است. گویا قرآن می‌گوید: بدانید در پشت سر کشتن آنان عذابی دارند که از کشتن شدیدتر است، اطلاق اسم فتنه بر عذاب جایز است از باب اطلاق اسم سبب بر مسبب.

چهارم: مراد آن است که فتنه آنان بر شما به این که شما را از مسجدالحرام باز داشته‌اند شدیدتر است از این که شما آنان را در حرم بکشید، چرا که آنان از عبودیت و



اطاعت خدا منع می کنند که جن و انس برای آن خلق شده اند.
پنجم: ارتداد مؤمن از دین بر او شدیدتر است از آن که محقاً کشته شود. (فخر رازی،
۱۴۱۱: ۱۱۳)

در تفسیر قاسمی آمده است:

«قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»؛ یعنی با آنان کارزار کنید تا کفر زایل شود و اسلام ثابت گردد. آنچه به عقاب منجر می شود زایل و آنچه به ثواب می انجامد ثابت گردد «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» یعنی آنان را که شما را اخراج کردند و به فتنه انداختند و کارزار کردند با شما با آنان بجنگید تا در حرم فتنه ای نباشد یعنی چیزی که مردم را از دین منع کند و آنان را از اظهار دین و دعوت به خدا باز دارد و تا آن که دین برای خدا باشد، یعنی دین به طور خالص برای خدا باشد و در حرم غیر از او عبادت و بندگی نشود. از غیر خدا کسی نترسد و کسی در دینش به فتنه دچار نشود و به خاطر دین داری اذیت نگردد. (قاسمی، بی تا: ۴۲۹)

در تفسیر الفرقان نیز آمده است:

امر «وَقَاتِلُوا» در این آیه دفاع از جان های مسلمین است. در دوران مکه دفاع مسلحانه و خونین ممکن نبود به جهت شرایط خاص و حالت مبارزه منفی که در آن دوران در مقابل هجمه های کفار بود. در اینجا بعد از آن که در آیه «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» داده شد، مسلمانان مأمور به کارزار با کسانی شدند که با آنان می جنگند البته به شرط عدم تجاوز به این صورت که غیر مقاتل و پیرمرد و خردسال و زن را نکشند... این آیه اولین آیه درباره امر به قتال است و آیه حج اولین آیه اذن به قتال است. در مرحله بعد آیه: «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ» آمد پس از آن دفاع هجومی به جهت حفاظت از مستضعفین مظلوم تشریع شد و پس از آن کارزار با هر کافری و هر دیار مشرکی «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ». (الصادقی، بی تا: ۹۵ - ۹۷)

و همان در ادامه می نویسد:

«قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ...» آیا این ضابطه را معیار ثابتی برای همه زمان های اسلامی می بینی که واجب است مبارزه و جنگ با کافرین تا رفع فتنه و بقاء دین برای





خداوند که آن طاعت مطلقه خداوند در همه آبادی‌های زمین است گرچه ادیان دیگر در تقیه باشد؟ یا این که امر خاص به مجاهدین زمان پیامبر (ص) است و ایشان تا رسیدن به غایت سلبی «حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» نبودند تا برسد به غایت ایجابی «يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ». یا این که امر عامی است ولی مراد از فتنه در اینجا قتال است گرچه معنای فتنه اعم از قتال است. (همان: ۱۰۲)

و بالاخره علامه طباطبایی می‌نویسد:

این آیات پنج‌گانه حکم واحدی را با حدود و اطرافش بیان می‌کند. کلام خدا «و قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بیان اصل حکم است، کلام خداوند «و لا تعتدوا» حد حکم از جهت سازمان‌دهی و انتظام است، کلام خداوند «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه» حد زمانی حکم است و... (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۱)

در ادامه می‌نویسد:

این آیات مخصوص قتال با مشرکین است و شامل اهل کتاب نمی‌شود، پس مراد نهایت قتال که دین برای خداوند باشد آن است که بت‌ها را عبادت نکنند و به توحید اقرار نمایند. اهل کتاب به توحید اقرار دارند گرچه به حسب حقیقت آنان نیز کافرنند. (همان: ۶۳) قرآن اسلام و دین توحید را مبتنی بر فطرت می‌داند و اقامه و تحفظ بر انسانیت را از اهم حقوق مشروعه انسان برمی‌شمارد و دفاع از این حق را نیز حق فطری دیگری می‌داند... و قتال چه به‌عنوان دفاع از مسلمین یا از حوزه اسلامی یا جهاد ابتدایی باشد همه آن‌ها در حقیقت دفاع از حق انسانیت است در حیات او چرا که در شرک به خداوند پاک انسانیت هلاک می‌شود و فطرت می‌میرد و در دفاع از حق انسانیت اعاده حیات انسانیت و زندگانی آن بعد از مرگ او است. پس شخص زیرک و عاقل این گونه می‌یابد که اسلام شایسته است حکم دفاعی در پاک کردن زمین از لوث مطلق شرک داشته باشد و در خلوص ایمان برای خداوند تلاش کند. (همان: ۶۷)

با توجه به دیدگاه‌های ذکر شده باید گفت: آیات پنج‌گانه از آن جهت که نحوه برخورد با حاکمیت مشرکین در مکه را نشان می‌دهد می‌تواند به‌عنوان استراتژی برخورد با ملل یا حاکمیت‌های کفرپیشه مطرح گردد. بعضی از این آیات به‌ویژه از جمله «و قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»، تشریع جهاد ابتدایی به منظور

دعوت به اسلام را برداشت کرده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی همچنان که آوردیم به نحوی در جهت توجیه این نوع جهاد به صورتی که تبدیل به دفاع از انسانیت و فطرت شود پاسخ گفته است. عده‌ای از معاصرین این جهاد ابتدایی را به تبعیت از مفسر پیش گفته دفاع از انسانیت و فطرت الاهی انسان می‌بینند.

نکته مورد توجه در مجموعه آیات آن است که طرف قتال را در آیه ۱۹۰ «الذین یقاتلونکم» ذکر کرده است. در آیات دیگر نیز با ضمیر جمع مذکر غایب (هم) به دسته ذکر شده «الذین یقاتلونکم» اشاره کرده است. البته با توجه به شأن نزول و ذکر اخر جوهم من حیث اخر جوکم و یاد کرد از مسجد الحرام روشن است که مراد از الذین یقاتلونکم مشرکین مکه هستند. اگر مراد از مقاتلین مشرکین مکه هستند آیات نه عمومیتی دارد که قتال با هر مشرک و کافری را در بر گیرد که شامل اهل کتاب هم بشود (آن‌چنان که مرحوم علامه طباطبایی به این نکته تصریح کرده‌اند) و نه عمومیتی که جهاد با هر مشرکی را شامل شود.

گرچه غایت قتال با مشرکان مکه آن است که حتی لا تکن فتنه و یکون الدین لله و روشن است که با قتال مشرکان مکه و حتی کشته شدن همه آن‌ها نه تمام فتنه در پهنه زمین و طول زمان از بین می‌رود و نه دین خداوند استقراری وسیع و همه‌جانبه می‌یابد.

پس با قرینه مقاتلین و تناسب احکام مذکور در آیه این‌گونه استفاده می‌شود که نفی فتنه و استقرار دین در بلد الحرام مراد است. پایگاه توحید نباید محل فتنه شرک و فتنه بر علیه مسلمین باشد و باید در آنجا دین خالص برای خداوند باشد. به‌ویژه آن که مشرکان مکه ابتدای به کارزار کرده و در موارد متعددی به مسلمین یورش برده و در آغاز نیز آنان را مجبور به ترک دیار کرده‌اند.

بنابر این آنچه در تفسیر قاسمی آمده است و احتمالات غیر منتخب نویسنده تفسیر الفرقان در نظر ما به صواب نزدیک‌تر است.

در قرآن کریم نظیر این آیه در سوره انفال آمده است:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (انفال: ۶۹)؛ و با آنان کارزار کنید تا فتنه‌ای نباشد و دین، همه آن برای خدا





باشد، پس اگر دست کشیدند همانا خداوند به کارهای آنان بینا است.
ولی با توجه به آیات قبل که «يُضَدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (۶۲)؛ اشاره دارد ظهور
مرجع ضمیر در آن آیه نیز به مشرکان مکه است.

پس دیدگاه صاحب دراسات که در ذیل آیه آورده است:
کارزار واجب جنگ برای رفع فتنه و بسط توحید است و چه بسا اولی همان جهاد
دفاعی مصطلح و دومی جهاد ابتدایی است. و هنگامی که واجب به انجام رسید پس از
آن ظلم به خرده گیری و استثمار روا نیست. (منتظری، بی تا، ۱۱۶)

مورد اختیار ما نیست و با توجه به قرائن مجموعه آیات خلاف ظاهر است، اگر کسی
در پاسخ بگوید که مورد در آیه شریفه مخصص نیست و هر کافری این حکم را دارد.
پاسخ آن است که آیه آن گونه نیست که مفهومی عام را برساند و شأن نزول آن به مورد
خاصی تطبیق شده باشد، بلکه حکم بر قتال تا رفع فتنه و بسط توحید متعلق به
موضوعی مقید و مضیق است؛ چرا که در این آیات قتال با الذین یقاتلونکم مورد توجه
و حکم است.

تنها نکته مورد اشکال نهایت آیه ۱۹۱ است که دارد «كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» و
شاید کسی بگوید که این حکم برای همه کافران است. اما در پاسخ باید گفت اصولاً
آیه قاتلوه‌م حتی لا تكون فتنه پس از این آیه واقع شده و از قضا در این آیه این گونه
می خوانیم: «وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ
فَأَقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»؛ یعنی در این آیه مقاتله در نزد مسجدالحرام مشروط
به ابتدای به کارزار از سوی مشرکان است و این که جزاء کافرانی که در مسجدالحرام
قتال می کنند مرگ باشد امری است که با کبرای کلی مورد بحث تفاوت دارد.

نتیجه آن که این آیات گرچه شیوه برخورد شدید دولت و حکومت اسلامی را با کافرانی
که به مسلمانان حمله برده و کارزار کرده اند نشان می دهد اما آنچه به عنوان جهاد
آزادی بخش یا رفع فتنه در عالم و بسط توحید مطرح است از آن مستفاد نمی گردد.
در آیات دیگر که به ظاهر جهاد ابتدایی را می رساند نیز می توان به نوعی مفهوم
دفاع را استنباط نمود.

در آیه: وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً (توبه: ۳۶) همگی با مشرکان

بجنگید، چنانکه آنان همگی با شما می‌جنگند و بدانید که خدا با پرهیزکاران است. گرچه امر قتال کرده و قیدی را نیاورده ولی واضح است که این کارزار مسبوق به قتال و جنگ مشرکان است، آن چنان که از جمله کما یقاتلونکم کافة استفاده می‌شود.

در آیه: فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... واقعدوا لهم کل مرصد. (توبه: ۵) مشرکان را هر جا یافتید بکشید... و در هر کمین‌گاه [در انتظار آنان بنشینید. نیز به کمین دشمن نشستن حکایت از تجاوز دشمن به خاک و وطن دارد زیرا که در تهاجم ابتدایی کمین‌گاه کاربردی ندارد، کمین غالباً در مواردی است که دشمن حالت تهاجمی دارد و نه حالت تدافعی.

در آیه: قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً. (توبه: ۱۲۳) با کافران که نزدیک شما هستند کارزار کنید و باید که در شما شدت را بیابند.

در این آیه نیز اگر مقصود لزوم تهاجم برای تحمیل عقیده بود آن هم در زمان اقتدار مسلمین، دیگر جمله ولیجدوا فیکم غلظة چندان تناسبی نداشت، ولی اگر مقصود آن باشد که با دیدن اقتدار و شدت شما آنان فکر تجاوز را از سر بیرون کنند تناسب بیش‌تری را فراهم می‌آورد.

اصولاً هر جا در قرآن کریم بحث جهاد ابتدایی به ذهن می‌رسد، آیات محفوف به آیات دیگری است که همه به نوعی به پیمان‌شکنی، تجاوز و ممانعت آنان از رسیدن پیام اسلام به مردم حکایت می‌کند. به عنوان نمونه به آیات ۹ و ۱۰ سوره توبه مراجعه شود.

البته در بعضی موارد استنباط این مطلب دشوار است. آنچه در واقع بر خورد سلیمان با ملکه بلقیس نقل شده است دلیل بر خورد سلیمان کفر بلقیس دانسته شده است ولی با این همه با توجه به این که در این واقعه تسلیم بلقیس و هدایت وی نقل شده است و زمینه جهاد فراهم نیامده است، نمی‌توان چندان اطمینانی در جهت استفاده جهاد ابتدایی از آن به دست آورد.

درباره آیه ۲۹ سوره توبه با توجه به این که نه قبلاً به تهاجم اهل کتاب اشاره کرده است و نه در این آیات اشاره‌ای به تهاجمی بودن دفاع وجود دارد، به این جهت استفاده جهاد ابتدایی از آن دور نیست، گرچه مضمون آیه به عدم ایمان آنان به خدا اشاره دارد



و ظاهر آیه با توجه به «مِنْ» تبعیضه در آیه شریفه بر بعضی از اهل کتاب صدق می کند، در هر صورت این آیه نیازمند تأمل جدی است و از آیات دیگر در مدلول مورد نظر گروه اول دلالت بیش تری دارد.

۲. تحقق موضوع جهاد ابتدایی به قیودی نیازمند است

با مراجعه به قرآن کریم روشن می شود که جهاد ابتدایی به سادگی امکان ندارد و قیود و مخصص های فراوان اصالت الجهاد را بسیار ضعیف و دارای مصادیق نادر می سازد. این نکته گرچه مثبت اصل بر صلح (نظریه دوم) نیست، اما اصل بر جهاد (نظریه اول) را نیز خدشه دار می سازد. این قیود در غالب پیمان ها و عقدهای مختلف در قرآن کریم ذکر شده است. در سوره توبه می خوانیم:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (توبه ۶) و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به مکان امنش برسان.

در ادامه لزوم حفظ معاهدات را گوشزد می کند.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ. (توبه: ۷)

مگر با کسانی که کنار مسجدالحرام پیمان بسته اید. پس تا با شما [بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید زیرا خدا پرهیزکاران را دوست دارد.

این آیات صلح و امان را نسبت به همه مخالفان دینی اعم از اهل کتاب و غیر آنان شامل می شود، از سوی دیگر امکان عقد امان نسبت به افراد و جوامع غیر اسلامی را می پذیرد (نجفی، ۱۳۶۵: ۹۰-۹۴) و این نکته به احترام اسلام به افراد غیرمسلمان و دولت های غیر اسلامی اشاره دارد. البته درباره این که عقد امان می تواند به طور دائمی باشد و یا این که حتماً باید زمان دار باشد و تا مدت معینی باید بر این پیمان استوار بود، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از فقیهان با توجه به اطلاق آیه نامحدود بودن زمان این پیمان را مجاز شمرده اند. (زحیلی، ۱۴۰۱: ۳۶۰-۳۹۳) از سوی دیگر جهاد مبتنی بر تحقق دعوت است و دعوت به معنای رساندن پیام اسلام به مردمان است و اصولاً هیچ



قتالی قبل از دعوت به شیوه‌های مذکور آن در قرآن (حکمت، موعظه، جدال و...) مشروع نیست. به نظر می‌رسد آنچه در این عنوان ذکر شد گرچه به محدودیت جهاد می‌انجامد ولی رافع اصل جهاد نخواهد بود.

۳. آیات جهاد زمان حاضر را شامل نمی‌شود

بعضی با توجه به این نکته که شرک عصر جاهلی ملازم با شرور و فتنه‌های اجتماعی بوده است و یا با توجه به این که آیات جهاد با اختصاص به عصر تأسیس حکومت اسلامی و حداکثر مختص زمان حضور معصوم (ع) است به دنبال محدود کردن اصالة الجهاد به دوران صدر اسلام یا عصر حضور هستند. درباره شرک عصر جاهلی و همراهی آن با فتنه و شر مطالعه تاریخ اجمالی صدر اسلام کافی است. نیم‌نگاهی به نحوه مقابله کفار با پیامبر ما را به این نکته می‌رساند که بحث اساسی آنان حفظ و بهره‌برداری از مواهب مادی بوده است. فرهنگ و تمدن امروز گرچه از زیاده‌خواهی بری نیست، ولی با توجه به مجموعه شرایط حاکم بر جهان اسلام آوردن رهبران یک کشور، هرگز مساوی از دست دادن قدرت نیست، از این روی می‌توان شر امروز را دارای ماهیتی متفاوت با آن دوران دانست. از این روی با قبول تلازم شرک و فتنه در دوران صدر اسلام و مهم بودن عنوان فتنه در تشریع جهاد ابتدایی آن عنوان در عصر حاضر کمتر مصداق می‌یابد. (زحیلی، بی‌تا: ۱۳۶)

از سوی دیگر آیات جهاد را معمولاً فقیهان ما مختص به زمان حضور می‌دانند و بعضی جهاد ابتدایی را مختص به جزیره العرب می‌دانند. (رشید رضا، بی‌تا: ۳۵۲) این اختصاصات نشانگر آن است که ویژگی عرضه رشد و نمو اسلام و یا سرزمین مکه و اطراف آن اقتضای جهاد ابتدایی داشته است ولی در عصر ما دیگر چنین زمینه‌ای جهت جهاد و مبارزه در راه خدا و برای تسلیم کفار به قبول اسلام وجود ندارد.

قضاوت نهایی بین دو نظریه

با توجه به دلایل دو گروه و تفاوت‌های فراوان زمان‌ها و مکان‌ها نمی‌توان به‌طور قاطع یک نظریه را ترجیح داد. به لحاظ تاریخی نیز در زمانی که دولت اسلامی دارای قدرت و شوکت و امکاناتی بوده است که زمینه کشورگشایی برای آن فراهم بوده است





دیدگاه‌های «اصالة الجهاد» بیش‌تر مطرح گردیده است، ولی در دوران معاصر که متأسفانه با غلبه دولت‌های غیر اسلامی همراه گردیده و دولت‌های اسلامی به ضعف و سستی مبتلا گردیده‌اند فقیهان و نویسندگان به اصالت الصلح عنایت بیش‌تری پیدا کرده‌اند.

به نظر می‌رسد آنچه میزان روابط و کیفیت آن را در مستوای مباحث نظری قرآنی تعیین می‌کند، هدف کلی تشکیل دولت مکتبی اسلام است، اسلام یک دولت فکری است که به دنبال توسعه و نشر مکتب در تمام عالم است و منطقه و نژاد خاص را مورد توجه قرار نمی‌دهد، ولی از طرف دیگر به دنبال توسعه دین بر اساس برهان و منطق است، از این روی اصالت در اسلام بر دعوت است نه بر جنگ و نه بر صلح، ولی این دعوت در چه عرصه‌هایی و با چه ابزارهایی باید صورت پذیرد، بدون تردید نیازمند توجه به ظرف زمانی و مکانی و رعایت مصالح مسلمین است. بدون تردید در عصر حاضر و با توجه به تسلط فرهنگ قبول حقوق بشر بر کشورها و تلقی به قبول تمام ملل جهان نسبت به مرزهای جغرافیایی، مصلحت مسلمین چیزی جز دعوت از طریق بیان و قلم و... نیست و جهاد ابتدایی اگرچه در بعضی از زمان‌ها می‌تواند موجب گسترش اسلام باشد، ولی در عصر حاضر رعایت صلح جهانی و به رسمیت شناختن مرزهای بین‌المللی امری ضروری است. در زمانی فقیهان به دو عنوان دارالاسلام و دارالحرب می‌اندیشیدند و عده‌ای دارالعهد را به آن افزودند ولی امروزه به نظر می‌رسد باید در سیاست خارجی کشورهای اسلامی به دو عنوان دارالاسلام و دارالعهد اندیشید و دارالحرب چندان مفهومی را در روابط بین‌المللی حاضر ندارد.

نظریه اصالت صلح، نسبت به نظریه اصالت جنگ از طرفدارانی کمتر برخوردار بوده است. هرچند برخی فقیهان معاصر به صراحت از علّیت حرابت سخن گفته‌اند، اما برخی پیشینیان نیز درباره جهاد ابتدایی سخنانی گفته‌اند که لازمه آن، اصالت صلح است. فقیهانی که معتقدند حکم جهاد منسوخ شده یا جهاد مستحبّ است نه واجب و یا تنها، جهاد دفاعی مشروع است، در حقیقت در زمره معتقدان اصالت صلح به شمار می‌آیند؛ هرچند این اقوال و آرا نادرند.

برخی فقیهان معاصر جهاد ابتدایی را باهدف از میان بردن کفر و شرک - که آن را

«جهاد دعوت» می‌گویند - مشروع نمی‌دانند. اینان معتقدند که علت جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان - خواه مشرکان و خواه اهل کتاب - حرابت و عدوان غیرمسلمانان است نه کفر آنان. از این رو، با کافران، از آن جهت که کافرند، نمی‌توان جنگید. البته، اینان، جنگ را به منظور رفع موانع دعوت یا نجات مستضعفان از چنگال ستمگران نیز مشروع می‌دانند، ولی بر آن نام «جهاد دفاعی» می‌نهند نه جهاد ابتدایی. از این رو، این گروه را می‌توان منکر قسمی از اقسام جهاد ابتدایی دانست نه همه اقسام. ادله عمده اصالت صلح، آیات مقید جهاد و شماری از آیات صلح است. از نظر معتقدان اصالت صلح، اساساً آیه مطلق در باره جهاد یافت نمی‌شود و بر فرض اگر یافت شود، با آیات محدود، مقید می‌گردد. همچنین، نسخ آیات مقید و نیز آیات صلح با آیات مطلق پذیرفتنی نیست. در اینجا به برخی ادله‌ای که بر اصالت صلح اقامه شده است، اشاره می‌کنیم:

۱-۲. آیات

جهاد در چندین آیه، تنها، با آغاز تجاوز از سوی دشمن مشروع قلمداد شده است. این آیات مفید این معناست که علت جنگ با غیرمسلمانان، حرابت و عدوان آنان است مانند آیات ذیل:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»

استدلال: بر اساس این آیه، مسلمانان باید با کسانی که با آنان می‌جنگند، نبرد کنند و به کسی ستم نکنند؛ زیرا خداوند متعال تجاوزگران را دوست نمی‌دارد. بنابراین، علت مشروع بودن جنگ با کافران، کفر آنان نیست، بلکه تجاوز و روحیه تجاوزگری آنان است.

اشکال: این آیه، با آیه سیف نسخ شده است.

پاسخ: اولاً مفاد این آیه نسخ پذیر نیست؛ زیرا در ذیل آیه، از تجاوز نهی شده است و نهی از تجاوز و مبعوض بودن ستمگران نزد خداوند، از اموری نیست که قابل تخصیص و یا نسخ باشد؛ نمی‌توان گفت: ظلم بد است مگر فلان ظلم و یا ظلم نکنید مگر فلان ظلم را. ثانیاً نسخ، امری خلاف اصل و قاعده است. بنابراین، نظریه نسخ مردود است.





تنها راه جمع میان مفاد این آیه و آیه سیف، حمل مطلق بر مقید است.

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

استدلال: خداوند متعال در این آیه نه تنها مسلمانان را از مودّت و عدالت ورزی نسبت به غیرمسلمانانی که به مسلمانان ستم نکردند و با آنان نجنگیدند، باز نمی‌دارد، بلکه آنان را به برخورد محبت‌آمیز و عادلانه نیز ترغیب می‌کند. خداوند در آیه بعد، به صراحت مسلمانان را از اظهار مودّت نسبت به غیرمسلمانانی که با مسلمانان جنگیده و به آنان ستم کرده‌اند، باز می‌دارد. بنابراین، روشن می‌شود که علت جنگ، حرابت و عدوان غیرمسلمانان است نه کفرشان.

اشکال مطرح شده درباره این آیه و پاسخش، مانند آیه پیشین است.

۲-۲. روایات

معتقدان به اصالت صلح، در استدلال به روایات، دو راه سلبی و ایجابی را در پیش گرفته‌اند. در شیوه سلبی می‌گویند: در تمامی روایاتی که به آن‌ها برای مشروعیت جهاد ابتدایی استناد می‌شود، کفر، علت مشروع بودن جهاد ابتدایی قلمداد نشده است. اینان در روش ایجابی و اثباتی، پا را فراتر می‌گذارند و معتقدند که از برخی روایات می‌توان استفاده کرد که عدوان، علت مشروع بودن جنگ است نه کفر. از بارزترین این روایات، روایاتی است که در آن‌ها پیامبر (ص) به هنگام اعزام مجاهدان به جنگ، آنان را از کشتن پیرمردان، زنان و کودکان نهی می‌فرمود. به ظاهر، ملاک نهی از کشتن این افراد، آن است که غالباً با مسلمانان نمی‌جنگند. اگر کفر، علت مشروع بودن جهاد و کشتن می‌بود، این گروه نیز چون کافرن، می‌بایست کشته می‌شدند. اینک پس از بیان دو نظریه اصالت جنگ و اصالت صلح در پایان به نتیجه‌گیری می‌پردازیم:

نتیجه‌گیری

با بیان دو نظریه اصالت جنگ و اصالت صلح، روشن شد که مهم‌ترین ادله صاحبان دو نظریه، آیات شریفه جنگ و صلح است. چنان که گذشت، تحلیل اساسی معتقدان به

اصالت جنگ این است که دو آیه سیف و جزیه بیانگر روابط مسلمانان با غیرمسلمانان است؛ آیه سیف درباره مشرکان و آیه جزیه درباره اهل کتاب. اینان هر آیه‌ای دیگر را که با اطلاق این دو آیه ناسازگار است، منسوخ می‌دانند. تحلیل اصلی معتقدان صلح نیز این است که نسخ راه حلی مناسب برای جمع میان مفاد آیات مطلق و مقید نیست؛ زیرا نسخ خلاف اصل و نیازمند به دلیلی استوار است و تا راه حل مناسب‌تر و منطقی‌تری برای جمع میان مفاد این آیات یافت شود، نباید بدان متوسل شد. راه حل منطقی این است که آیات مطلق بر آیات مقید حمل شوند. بنابراین، جنگ در چارچوب آیات مقید مشروع است.

اینک، پس از آشنایی با دو نظریه فوق، احتمال سومی را مطرح می‌کنیم که شاید راه حل مناسبی برای جمع میان آیات مطلق و مقید جنگ از یک سو و آیات جنگ با آیات صلح از سوی دیگر باشد. نخست اجمال و سپس تفصیل آن از نظر می‌گذرد. بیان اجمالی احتمال سوم این است که باید میان کافران و مشرکان، و حاکمیت کفر و شرک، تفکیک قائل شد. آنچه اسلام به عنوان دین جهان‌شمول و واپسین و کامل‌ترین دین الهی بر نمی‌تابد، حاکمیت کفر و شرک است نه وجود کافران و مشرکان. خداوند متعال سیطره و حاکمیت این دین را بر جهان اراده کرده است نه از میان رفتن کافران و مشرکان را. این اراده الهی که با دست موحدان مسلمان جامه عمل خواهد پوشید، با حاکمیت کفر و شرک ناسازگار است. از سوی دیگر، سنت و اراده الهی بر این تعلق گرفته است که انسان‌ها به اختیار ایمان آورند نه با اجبار؛ زیرا ایمان آوردن به‌زور و اجبار شدنی نیست. خداوند خواسته است که انسان‌ها ایمان آورند و تنها راه تحقق این خواسته را دعوت به دین می‌داند که با شیوه‌های حکمت، اندرز نیکو و جدال احسن امکان‌پذیر است.

بنابراین، آنچه افزون بر تجاوز، عدوان و ممانعت از دعوت، علت جنگ است، حاکمیت و نظام کفر و شرک است نه کافران و مشرکان. از این رو، می‌توان گفت که اسلام با غیرمسلمانان از آن جهت که غیرمسلمانانند، خصومت ندارد و آنان را در آفرینش برادر مسلمانان می‌داند و معتقد به اخوت انسانی است. در برابر اخوت ایمانی که میان مسلمانان قائل است - و اساس روابط مسلمانان و غیرمسلمانان را





بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بنیان می‌نهد، ولی با نظام کفر و شرک و پیشوایان کفر و شرک، سرسازش ندارد و قاعده اولیه را جنگ می‌داند. این سخن بدان معنا نیست که اسلام برای رفع حاکمیت کفر و شرک، ابتدا به جنگ دست می‌زند، بلکه در نخستین گام، پیشوایان کفر و شرک را نیز با شیوه‌های مسالمت‌آمیز به پذیرش خود فرامی‌خواند تا از رهگذر گزینش داوطلبانه آن، هم خود به سعادت جاودان رهنمون گردند و هم بدون جنگ و خونریزی، هدف مسلمانان - یعنی گسترش حاکمیت دین خدا - تحقق یابد.

بیان تفصیلی احتمال سوم مستلزم ذکر چند نکته است:

نکته نخست: هدف از آفرینش انسان، پرستش خداوند متعال است تا در پرتو آن، انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی دست یازد. هرچند نهال خداخواهی و کمال طلبی، در فطرت آدمی است، ولی بارور ساختن و ستبر کردن آن بدون ارسال رسل و انزال کتب میسر نیست. قرآن کریم، کامل‌ترین کتاب آسمانی، رسالت پیامبر اسلام (ص) را افزون بر تزکیه و تعلیم، فرمان دادن به کارهای پسندیده و بازداشتن از کارهای ناپسند، حلال کردن چیزهای پاک و حرام ساختن چیزهای ناپاک، برداشتن قیدوبندها از دست و پای آدمیان و برپایی قسط و عدالت می‌داند. بنابراین، دین اسلام، رسالت سعادت بشر را بر عهده دارد و پیامبر اکرم (ص)، مَبْلَغ و مَبْنِی پیام سعادت آفرین اسلام است.

نکته دوم: پیامبر اکرم (ص) برای ابلاغ دین، مأمور بوده است که انسان‌ها را به پرستش خداوند یکتا و دوری از شرک و گزینش آخرین و کامل‌ترین دین الهی فراخواند. قرآن کریم، سه‌راه برهان و حکمت، اندرز نیکو و جدال احسن را به‌عنوان برترین شیوه‌های مسالمت‌آمیز دعوت به دین به پیامبر توصیه می‌کند:

با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای....

این، فرمانی عام است که شامل اهل کتاب و مشرکان، هر دو، می‌شود؛ هرچند در آیاتی دیگر به جدال احسن با اهل کتاب و فراخواندن آنان به تکیه بر عقاید مشترک (پرستش خدای یگانه و شرک نورزیدن) اشاره رفته است.

نکته سوم: سنت الهی بر آن است که انسان‌ها با اختیار و انتخاب، دین حق و صراط مستقیم را برگزینند و به سعادت جاودان نائل آیند نه با اکراه و اجبار؛ زیرا اکراه و اجبار با تکلیف آدمی و ثواب و عقاب در جهان واپسین ناسازگار است. تکلیف در پرتو علم و قدرت بر انجام فعل و ترک معنا می‌یابد. اگر شخص مکلف، بر انجام و ترک، گزیدن و ناگزیدن قادر نباشد، پاداش و تنبیه او بی‌معناست. بنابراین، اگر کسی را به پذیرش اعتقادی درست یا انجام کاری نیک وادارند، شایسته ثواب نخواهد شد و اگر به پذیرش اعتقادی نادرست یا انجام کاری ناپسند وادارند، مستحق عقاب نخواهد بود. آیاتی بسیار بر آزادی انتخاب آدمی دلالت می‌کند:

ما راه را به او [انسان] نشان دادیم، خواه شاکر باشد [و پذیرا گردد] یا ناسپاس. بگو: «ای مردم! حق از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس، هر که هدایت یابد، به سود خویش هدایت می‌یابد و هر که گمراه گردد، به زیان خود گمراه می‌شود و من بر شما نگهبان نیستم.»

و بگو: «حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس، هر که بخواهد، بگردد و هر که بخواهد انکار کند...»

بنابراین، خداوند خواسته است که انسان‌ها، خود، راه ایمان یا کفر را برگزینند؛ هر چند برگزیدن راه کفر را نمی‌پسندد و کافران را به عذاب الیم و کیفر سخت وعید می‌دهد.

نکته چهارم: تحمیل عقیده و ایمان، ناشدنی است. ایمان و اعتقاد، امری قلبی و درونی است که تنها با انتخاب آگاهانه به وجود می‌آید. هرگز نمی‌توان با زور، ایمان و عشق و سایر امور معنوی و قلبی را آفرید. قرآن کریم، به صراحت، تحمیل عقیده را ناممکن می‌داند:

در دین، هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است اگر پروردگارت می‌خواست، بی‌گمان هر که در زمین است، همه یکسر ایمان می‌آوردند. پس، آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که ایمان آورند؟!

این دسته از آیات (آیات اشاره شده در نکته سوم و چهارم)، در بحث اصالت جنگ یا صلح نقشی اساسی دارد. راه حل جمع میان آیات مطلق جهاد و این دسته از آیات



چند چیز می‌تواند باشد:

یک - آیات مطلق جهاد، ناسخ این آیات است. از این‌رو، اکراه غیرمسلمانان به پذیرش اسلام، پس از نزول آیات مطلق جهاد جایز است. اشکال این سخن آن است که اگر بر فرض اکراه غیرمسلمانان به پذیرش اسلام امری ممکن باشد، رابطه آیات مطلق جهاد با این آیات، رابطه ناسخ و منسوخ نیست. نسخ، شرایطی می‌طلبد که در اینجا محقق نیست.

دو - هرچند اکراه عقیده، به‌عنوان گرایش درونی، ناممکن است، ولی اظهار و پذیرش ظاهری اسلام به اکراه و اجبار ممکن است. از این‌رو، مفهوم آیاتی که تحمیل عقیده را ناممکن می‌شمارند، ناممکن بودن تحمیل ایمان قلبی است نه اظهار ظاهری اسلام. برای جمع میان آیات مطلق جهاد و این آیات، باید آیات جهاد را بر تحمیل ظاهری اسلام حمل کرد و بدین گونه میان علّیت کفر و شرک و اکراه ناپذیر بودن ایمان سازگاری ایجاد کرد.

این نظر را می‌توان به علامه طباطبایی نسبت داد؛ زیرا ایشان در ذیل آیه «لا اکراه فی الدین» بر ناممکن بودن تحمیل عقیده تأکید می‌کند. در ذیل آیات جهاد، در پاسخ به یک اشکال، اکراه و اجبار عقیده را مجاز می‌شمارد. این اشکال را که خاورشناسان مطرح کرده‌اند این است که جهاد ابتدایی مستلزم اکراه غیرمسلمانان به پذیرش اسلام است. علامه پاسخ می‌دهد:

اولاً، چنین اکراهی مجاز است، زیرا پس از بیان و تبلیغ دین و اتمام حجّت بر مشرکان، احیای انسانیت متوقّف بر این است که این حقّ مشروع به کسانی که به اختیار اسلام نمی‌آورند، تحمیل گردد. این در میان ملت‌ها و دولت‌ها شیوه‌ای پذیرفته‌شده است؛ زیرا متمرّدان از قوانین اجتماعی در ابتدا به اجرای قوانین فراخوانده می‌شوند، اگر نپذیرفتند، به هر وسیله‌ای به آنان تحمیل می‌گردد، گرچه به جنگ منتهی گردد...

ثانیاً، این اکراه و اجبار، در نسل اوّل متصوّر است، امّا نسل دوّم، با تعلیم و تربیت دینی اصلاح می‌گردند و خود با اختیار دین توحیدی را برمی‌گزینند.

درباره این نظر باید گفت: بی‌گمان، اکراه و اجبار در اسلام مردود است، خواه قلبی



باشد که امکان‌پذیر نیست و خواه ظاهری باشد که ارزشمند و تحسین‌برانگیز نیست. هرچند تحمیل ظاهری اسلام ممکن است، ولی اسلام، ایمانی را ارزشمند و شوق‌برانگیز می‌داند که اولاً از روی اختیار و انتخاب باشد و ثانیاً از ژرفای دل برخاسته باشد. به همین دلیل تقلید در اصول اعتقادی، روا نیست، بلکه آن‌ها را باید با نیروی اندیشه و خرد - که پیامبر و حجت درونی است - پذیرفت. چگونه ممکن است از یک سو بگوییم که تقلید در اصول اعتقادی پذیرفته نیست، اما از سوی دیگر معتقد باشیم که اکراه به اقرار به وحدانیت خداوند متعال - هرچند ظاهری - جایز است؟!

سه - با توجه به مخدوش بودن دو راه حل قبلی به نظر می‌رسد که راه حل جمع میان آیات مطلق جهاد و این آیات، این است که علت جهاد با مشرکان را از میان بردن حاکمیت شرک بدانیم نه نابودی مشرکان. اما اشکال خاورشناسان، صرفاً تهمتی نارواست که می‌خواهند با توسل بدان، استقبال گسترده غیرمسلمانان از اسلام را بازور و شمشیر و اکراه توجیه کنند و با جنگجو جلوه دادن دین مقدس اسلام، از ارزش و قداست آن بکاهند. اگر مقصود آنان از گسترش اسلام به وسیله شمشیر، گسترش حاکمیت اسلام و از میان بردن حاکمیت شرک است، از پذیرفتن آن ابایی نیست؛ زیرا رسالت جهانی دین اسلام و اراده الهی مبنی بر غلبه این دین بر دیگر ادیان، چنین اقتضا دارد؛ هرچند بدین معنا نیز زور و شمشیر تنها عامل نبوده است، و اگر مراد این است که مسلمانان غیرمسلمانان را مجبور به پذیرش اسلام می‌کرده‌اند، سخنی نادرست است و هیچ سند معتبر تاریخی بر درستی‌اش گواه نیست. البته، مسلمانان غیرمسلمانان را به اسلام دعوت می‌کرده‌اند، اما این کار، تحمیل اسلام نیست.

نکته پنجم: اسلام دینی جهانی است برای هدایت همه انسان‌ها. خداوند متعال اراده کرده است که این دین بر دیگر ادیان غلبه کند و در سراسر گیتی حاکمیت یابد. گسترش حاکمیت دین خدا، نخست با شیوه‌های مسالمت‌آمیز و سپس با روش‌های قهرآمیز امری ممکن و ارزشمند است و اراده الهی نیز بدان تعلق گرفته است. فتح سرزمین‌ها به وسیله مسلمانان به منظور گسترش حاکمیت اسلام و جاری شدن قوانین توحیدی، بهترین گواه امکان آن است. گسترش حاکمیت اسلام، از آن رو ارزشمند است که با از میان رفتن حاکمیت شرک و کفر، انسان‌ها می‌توانند در محیط و فضایی





سالم و مسالمت آمیز، با عقاید ناب اسلامی و سازگار با فطرت آدمی آشنا گردند و خود، از روی اختیار، سعادت خویش را برگزینند. بنابراین، از میان بردن حاکمیت کفر و شرک، زمینه گرایش داوطلبانه نامسلمانان را به اسلام فراهم می‌سازد. دلیل این که خداوند اراده کرده است که دین اسلام سیطره و حاکمیت یابد، آیات ذیل است:

او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است، پیروز کند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند.

این آیه در سوره صف و با اندکی تفاوت در سوره فتح آمده است و این نشان از اهمیت محتوای آن دارد. نکته توجه بر انگیز این است که این آیه‌ها در سوره‌هایی قرار دارند که یکی از اساسی‌ترین مباحث آن‌ها، جهاد با مشرکان و کافران است. علامه طباطبائی در ذیل این آیه و آیه پیش می‌نویسد:

در هر دو آیه افزون بر اشاره به وجوب جهاد، مؤمنان به جهاد با اهل کتاب تشویق شده‌اند. مخفی نماند این دو آیه دلالت می‌کند که خداوند متعال انتشار دین اسلام را در عالم بشری اراده کرده است، پس باید برای تحقق آن مجاهدت نمود.

درباره مراد از غلبه دین اسلام بر دیگر ادیان، دو احتمال غلبه با حجت و برهان و غلبه با قهر مطرح شده است. در برخی روایات آمده است که این غلبه در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) تحقق خواهد یافت که باید آن را غلبه نهایی به حساب آورد. دو احتمال غلبه با برهان و غلبه با قهر با هم منافاتی ندارند؛ هر چند احتمال دوم به دلیل استعمال بیشتر مادّه «ظهر» در غلبه با قهر، صحیح‌تر است و ترجیح دارد. بنابراین، می‌توان گفت که مراد از غلبه با قهر، همان گسترش حاکمیت اسلام است که با جهاد تحقق پذیر است.

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ چنان که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند و بیمشان را به ایمنی مبدّل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند و هر کس پس از آن به کفر گراید، آنان اند که نافرمان‌اند.

در این آیه شریفه، خداوند متعال به مؤمنان وعده داده است که دین موردپسند آنان - یعنی اسلام - را در سراسر گیتی حاکم فرماید. مراد از «تمکین دین» در عبارت «وَلِيُمْكِنَنَّ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي أَرْتَضَى لَهُمْ» به قرینه آیات بسیاری که این ماده در آن‌ها به کار رفته است، استقرار حاکمیت دین اسلام است نه صرف گسترش آن در میان افراد. ممکن است چنین تصور شود که این وعده الهی، تنها با امداد و مصلح غیبی و بدون توسل به اسباب ظاهری حاصل می‌شود، اما این تصور نادرست است. علامه طباطبائی در پاسخ به این پندار می‌گوید:

عبارت لِيَسْتَحْلِفَهُمْ فِي الْأَرْضِ با این توهّم سازگار نیست، زیرا لازمه استخلاف این است که بعضی از بین بروند و یا از مکانی که مستقر بودند، برچیده شوند و عدّه‌ای دیگر جایگزین آنان گردند و در این تعبیر، اشاره‌ای است به قتال و جهاد.

بنابراین، جهاد ابتدایی از مهم‌ترین راه‌های استقرار حاکمیت دین خداست. از آیات دیگری که می‌توان از آن برای تقویت نظریه علّت بودن حاکمیت شرک و کفر در جهاد ابتدایی استمداد جست، آیه شریفه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» است. در این آیه، جهاد تا تحقق غایت آن، یعنی «رفع فتنه»، واجب شده است. فتنه به گفته برخی مفسران به قرینه «وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» به معنای شرک است. در این آیه، غایت، نفی شرک است نه مشرکان، و از آنجا که تحمیل اسلام به مشرکان منتفی است، مراد از «يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» استقرار حاکمیت اسلام است. از این رو، مراد از نفی شرک، نفی حاکمیت شرک است.

همچنین آیه جزیه، که در آن غایت حکم جهاد با اهل کتاب، پرداخت جزیه با حالت خضوع است، گواهی دیگر است بر این نظریه؛ زیرا در عبارت «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، «عَنْ يَدٍ» کنایه از قدرت و سلطه مسلمانان و «هَمْ صَاغِرُونَ» کنایه از پذیرش حاکمیت دین اسلام به وسیله اهل کتاب است.

نکته ششم: آیاتی دیگر که در نظریه اصالت جنگ یا صلح دارای اهمیتی بسیار است، آیات صلح است. درباره ارتباط میان آیات مطلق جهاد و آیات صلح چند احتمال به ذهن می‌رسد:

یک - آیات مطلق جنگ، ناسخ آیات صلح باشند. این احتمال حتّی از نظر کسانی





که می‌توان نظریه اصالت جنگ را بدانان نسبت داد، پذیرفته نیست؛ زیرا آنان معتقدند که میان این دو دسته از آیات می‌توان جمع حاصل کرد. این گروه، آیات صلح را بر صلح موقت - مانند هدنه - حمل می‌کنند و صلح دائم را با مشرکان مشروع نمی‌دانند. دو - آیات صلح با آیات مطلق جنگ کاملاً سازگارند و نیازی به جمع نیست؛ زیرا آیات مطلق جنگ، بر آیات مقید حمل می‌گردند و آیات مقید بر علیّت حرابت و عدوان دلالت دارند. مفاد آیات صلح این است که هرگاه دشمنان از جنگ و ستم دست بردارند و خواهان صلح شوند، باید به ندای صلح طلبی آنان پاسخ مثبت داد. بر این اساس، آیات صلح کاملاً نظریه اصالت صلح را تأیید می‌کند. صلح دائم از این نظرگاه، مشروع است.

سه - آیات صلح - به معنای اعم - دو دسته‌اند: دسته‌ای به صلح مصطلح (= عقد پیمان صلح پس از جنگ) اختصاص دارد و دسته‌ای به روابط مودّت آمیز. دسته نخست، ناظر بر روابط حاکمیت اسلام با حاکمیت کفر و شرک است و دسته دوم ناظر بر روابط مسلمانان با غیرمسلمانان و نیز روابط حاکمیت اسلام با آنان. بر اساس این تقسیم‌بندی، از آنجا که اسلام حاکمیت کفر و شرک را محترم نمی‌شمارد و حاکمیت را از آن خود می‌داند، صلح دائم و همیشگی را میان حاکمیت اسلام و حاکمیت کفر و شرک بر نمی‌تابد و تنها به صلح موقت - در صورت مصلحت یا ضرورت - قناعت می‌ورزد، اما از آن روی که برای انسان‌ها حق حیات و انتخاب قائل است، روابط مسلمانان - خواه حاکمیت و خواه افراد مردم مسلمان - با کافران و مشرکانی که ستم‌پیشه نیستند، بر همزیستی مسالمت‌آمیز و محبت‌آمیز رقم می‌زند.

آیه «وإن جنحوا للسّلم فاجنح لها» را می‌توان از دسته نخست آیات صلح و آیه «لا يَهْأَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ...» را می‌توان از دسته دوم آیات صلح به شمار آورد. قرینه‌هایی از این دو آیه بر این تقسیم‌بندی وجود دارد. در آیه نخست سخن از «سلم» به معنای صلح می‌رود و مورد خطاب، پیامبر اکرم (ص) است که تصمیم‌گیری درباره صلح با دشمنان با ایشان است، اما در آیه دوم، سخن از مودّت و عدالت ورزی است و مورد خطاب، همه مسلمان‌اند. اگر این تقسیم‌بندی را بپذیریم، راه حل جمع آیات مطلق جهاد و این

آیات، بدین صورت است که دسته نخست آیات، ناظر بر حالت ثانویه در روابط حاکمیت اسلام و حاکمیت کفر است، و آیات مطلق جنگ، ناظر بر حالت اولیّه. ولی دسته دوم آیات، ناظر بر حالت اولیّه در روابط حاکمیت اسلام با غیرمسلمانان یا روابط مسلمانان با آنان است. بنابراین، در روابط حاکمیت اسلام با حاکمیت کفر، اصل بر جهاد و صلح حالتی استثنایی است و در روابط مسلمانان و کافران، اصل بر همزیستی مسالمت آمیز و روابط عادلانه است و جنگ و خصومت، حالتی استثنایی دارد.

نکته هفتم: برای تأیید احتمال سوم، می توان از شواهد تاریخی نیز سود جست. در اینجا به بیان دو بر خور پیامبر اکرم (ص) با اهل کتاب مدینه و مشرکان مکه بسنده می کنیم.

پیامبر اکرم (ص) پس از گذشت چند ماه از هجرت، با یهودیان مدینه و اطرافش، پیمانی منعقد نمود که بر اساس آن، مسلمانان و یهودیان زندگی مسالمت آمیزی را در کنار یکدیگر بنیان نهادند. در این منشور، مسلمانان و یهودیان در برابر دیگران یک ملت خوانده شده و متعهد شدند که به هنگام هجوم دشمن مشترک، همگی به دفاع بپردازند و هزینه جنگ را تأمین کنند، یهودیان به آیین خود و مسلمانان به آیین خود باشند، و یهودیان و وابستگان شان محفوظ باشند، مگر کسانی که مرتکب ستم و گناه گردند. یهودیان بر پیمان خویش استوار نماندند و با دشمنان اسلام راه اتحاد در پیش گرفتند. آنگاه که روابط مسالمت آمیز را بر هم زدند و علیه مسلمانان توطئه کردند، گروهی از آنان (یهودیان بنی قینقاع و بنی نضیر) از مدینه اخراج شدند و گروهی دیگر (یهودیان بنی قریظه) به سزای اعمال شان رسیدند.

بنابراین تحت حاکمیت اسلام، پیروان دیگر ادیان الهی می توانند بر آیین خود باقی باشند و آزادانه اعمال مذهبی خویش را به جای آورند و با مسلمانان به گونه مسالمت آمیز زندگی کنند. پیامبر اکرم (ص) در جریان فتح مکه، حاکمیت شرک را از میان برد و اسلام را حاکمیت بخشید. هرگز در تاریخ نقل نشده است که پیامبر (ص) پس از فتح مکه مشرکان را به اجبار به آیین اسلام در آورده است، از آن حضرت نقل است که فرمود:

هر کس به خانه ابوسفیان در آید، در امان است و هر کس در خانه خویش ببندد، در





امان است و هر کس به مسجد الحرام درآید، در امان است.

همچنین، پرچمی به «عبدالله بن عبدالرحمن خثعمی» داد و به او فرمود تا فریاد کند که هر کس در زیر پرچم وی درآید، در امان است.

باقی ماندن مشرکان بر شرک تا مدت‌ها پس از فتح مکه، شاهدی دیگر بر مدعاست. پس از فتح مکه و حاکمیت اسلام، به دستور پیامبر (ص) مظاهر شرک و بت‌پرستی - مانند بتان گرداگرد کعبه - از میان رفت و مشرکان نمی‌توانستند آیین شرک به‌جای آورند، ولی این امری کاملاً منطقی و مشروع است. حاکمیت از آن خداوند متعال است و او می‌تواند دین خود را حاکمیت بخشد و از حاکمیت شرک و مظاهر آن که با حاکمیت دین الهی و قوانین اسلام کاملاً ناسازگار است، جلوگیری کند؛ همچنان که می‌تواند پیروان دیگر ادیان الهی را در انجام مراسم مذهبی و حفظ هویت دینی خود آزاد بگذارد.

اینک در پایان، به پاسخ پرسش نخستین بحث می‌پردازیم: در روابط مسلمانان با غیرمسلمانان و یا حاکمیت اسلام با آنان - از آن جهت که غیرمسلمان‌اند - اصالت با همزیستی مسالمت‌آمیز است و خصومت و دشمنی، حالتی استثنایی است، ولی در روابط حاکمیت اسلام با حاکمیت کفر، اصالت با جنگ است و صلح حالتی استثنایی است.

چنان‌که پیش از این گذشت در همین روابط نیز اسلام جنگ را آغاز نمی‌کند، بلکه دعوت به اسلام و پذیرش حاکمیت اسلام را به‌عنوان شیوه‌ای مسالمت‌آمیز مقدم می‌کند و جهاد ابتدایی بدون دعوت را مشروع نمی‌داند. با احتمال سوم، یعنی علت بودن حاکمیت شرک و کفر، ممکن است بتوان میان صاحبان دو نظریه اصالت صلح و اصالت جنگ بدین گونه سازگاری برقرار کرد که مراد گروه اخیر از کفر، حاکمیت کفر باشد نه خود کافران و مشرکان، و در نتیجه، در روابط حاکمیت اسلام با حاکمیت کفر، اصل را جنگ بدانند نه در روابط حاکمیت اسلام با کافران و مشرکان. گواه بر این سخن آن است که معتقدان اصالت جنگ، بر این باورند که پیرمردان، زنان و کودکان غیرمسلمانان را نباید کشت و با مشرکان نمی‌توان صلح دائم برقرار کرد. این می‌تواند نشانگر آن باشد که از نظر این گروه، حاکمیت شرک و کفر، علت جنگ است

نه خود کفر. همچنین محتمل است که مخیر ساختن مشرکان میان پذیرش اسلام و جنگ نه برای تحمیل اسلام، که برای از میان بردن حاکمیت شرک و کفر باشد. در برابر، محتمل است مراد معتقدان به اصالت صلح از کفر، خود کافران و مشرکان باشد نه حاکمیت کفر، و در نتیجه، در روابط حاکمیت اسلام و مسلمانان با کافران و مشرکان، اصل را صلح بدانند نه در روابط حاکمیت اسلام با حاکمیت کفر. گواه بر این احتمال آن است که اینان برای علّت نبودن کفر، به آیاتی مانند «لا اکراه فی الدین» استناد می کنند؛ زیرا پیامد علّیت کفر را، اکراه و اجبار غیرمسلمانان به پذیرش اسلام و کشتن آنان در صورت نپذیرفتن اسلام می دانند و از آنجا که اکراه را نمی پذیرند به علّیت کفر نیز تن در نمی دهند. اگر این احتمال ها درست باشد و همگان بر علّت بودن حاکمیت شرک و کفر، ستم و ممانعت از دعوت پای فشردند و تحمیل عقیده را هدف جهاد نپندارند، اختلاف از میان می رود.





فهرست منابع

الف) فارسی و عربی

۱. ابن کثیر (۱۴۰۲)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة، ج ۲.
۲. ابوالحسن ماوردی (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. احمد ابن تیمیه (بی تا)، السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة، (بیروت، منشورات دارالافاق الجديدة) چاپ اول.
۴. آية الله سيد محمد حسینی شیرازی (۱۴۰۱)، الفقه، بیروت، دارالعلم، ج ۴۸.
۵. برزنونی، محمدعلی (۱۳۸۴)، اسلام اصالت جنگ یا اصالت صلح، مجله‌ی حقوقی، شماره‌ی ۳۳.
۶. تقی زاده اکبری، علی (۱۳۸۴)، پژوهشی درباره‌ی اصالت جنگ یا صلح از منظر دین، حصون، شماره‌ی ۴.
۷. جمالی، جواد (۱۳۹۰)، مدل تتوریک تحلیل افراط‌گرایی با کاربست نظریه‌ی سازه‌انگاری، آفاق امنیت، شماره‌ی ۱۲.
۸. جوکار، محمدصادق (۱۳۸۶)، چستی نوین‌گرایی اسلامی، سایت باشگاه اندیشه، ۱۶ دی ۱۳۸۶: www.bashgah.net/
۹. حسینعلی منتظری (۱۴۰۸)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱.
۱۰. حسینعلی منتظری (بی تا)، دراسات فی ولایة الفقیه و...، ج ۱.
۱۱. دکتر وهبة زحیلی (۱۴۰۳)، العلاقات الدولية فی الاسلام، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۲. سعید عبد الله حارب المهریری (۱۴۱۶ و ۱۹۹۵)، العلاقات الخارجیه للدولة الاسلامیه، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۳. سلطانی، اسماعیل (۱۳۸۸)، روابط خارجی دولت اسلامی از دیدگاه قرآن، مجله‌ی معرفت، شماره‌ی ۱۴۳، ص ۷۱ تا ۷۳.
۱۴. سید محمدحسین طباطبائی (۱۳۶۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ج ۲.
۱۵. شیخ محمود شلتوت (۱۳۹۹)، من توجیهات الاسلام، بیروت، دار الشروق، چاپ ششم.

۱۶. شیخ محمود شلتوت (بی‌تا)، الاسلام و العلاقات الدولیه.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶)، تفسیر المیزان، ج ۲، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۸. عبدالکریم زیدان (۱۳۹۵)، مجموعه‌ی بحوث فقهیه، بیروت، موسسه‌ی الرسالة.
۱۹. عدالت نژاد، سعید و سید حسین نظام‌الدینی (۱۳۹۰)، سلفیان تکفیری یا الجهادیون: خاستگاه و اندیشه‌ها، فصلنامه‌ی تاریخ و تمدن اسلامی، شماره‌ی ۱۳.
۲۰. فخر رازی (۱۴۱۱)، التفسیر الکبیر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ج ۵.
۲۱. فیرحی، داود (۱۳۹۰)، مفهوم جهاد در فقه سیاسی شیعه و اهل تسنن: جنگ یا صلح؟، ماهنامه‌ی مهرنامه، شماره‌ی ۱۰.
۲۲. قرطبی، انصاری (بی‌تا)، الجامع لاحکام القرآن، (بیروت، مؤسسه‌ی التاریخ العربی) ج ۲.
۲۳. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۶)، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، قم، مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۴. محمد الصادقی (بی‌تا)، الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۳.
۲۵. محمد بن جریر طبری (۱۴۲۱)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری) (بیروت، دارالکتب العلمیه و داراحیاء التراث العربی، ج ۲).
۲۶. محمد جمال الدین قاسمی (بی‌تا)، تفسیر القاسمی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی (بیروت، داراحیاء التراث العربی) المسمی بمحاسن التأویل، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۱.
۲۷. محمد حسن نجفی (۱۳۶۵)، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۲۱.
۲۸. محمد رشید رضا (۱۴۰۸)، الوحی المحمدی، قاهره، الزهراء للاعلام العربی.
۲۹. محمد رشید رضا (بی‌تا)، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه چاپ سوم، ج ۲.
۳۰. محمد بن الحسن شیخ طوسی (بی‌تا)، النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، قم، انتشارات قدس محمدی.
۳۱. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۸)، سیری در اندیشه‌ی دفاعی حضرت امام خمینی (ره)، تهران، بنیاد حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس.
۳۲. مؤمن، محمد (۱۳۸۰)، جهاد ابتدایی در عصر غیبت، فصلنامه‌ی فقه اهل‌بیت فارسی، شماره‌ی ۲۶.
۳۳. ناصر مکارم شیرازی (بی‌تا)، پیام قرآن، (با همکاری جمعی از فضلا) - (قم، منشورات مؤسسه امیرالمؤمنین) چاپ اول، ج ۱۰.
۳۴. وهبه زحیلی (۱۴۰۱)، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، سوریه. دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق، چاپ سوم.



35. Olivier Roy (2004) Globalized Islam: The Search for a New Ummah.: www. freee-bookonline. Com.

جنگ و صلح در اسلام

عبدالرحیم صمیم*

*استاد عبدالرحیم صمیم، استاد همکار و ماستر علوم قرآنی

چکیده

تاریخ زندگی بشر از بدو خلقت گرفته تا امروز که بشریت به دوران به اصطلاح پست مدرنیسم گام نهاده همواره با مسئله و مشکل جنگ دست به گریبان بوده و هست. بشر از روزی که پا روی این کره خاکی گذاشته، یعنی از زمان هابیل و قابیل گرفته تا امروز که شریعت خود را در بالاترین مرحله مدنیت احساس می کند هیچ وقت از جنگ و خونریزی، قتل و کشتار فارغ نبوده است. در واقع، تاریخ بشر چرخه‌ی بدون توقف جنگ و صلح است. همواره با صدای مهیب شیپوری، جنگی آغاز شده و با به اهتزاز درآمدن تکه پارچه‌ای سفید، صلحی به ارمغان آمده است؛ و در میان این جنگ‌ها و صلح‌ها انسان‌های بسیاری قتل عام شده و حیوانات، درختان، گیاهان، زمین، آب و موجودات بسیاری از بین رفته‌اند؛ و از آنجا که «جنگ» و «صلح»، مانند آب و روغن که با یکدیگر مخلوط نمی شوند، هیچ گاه با یکدیگر کنار نمی آیند، حاصل این جنگ‌ها چیزی نبوده است جز افزایش دزدی، سوءاستفاده از زنان و کودکان، آدم ربایی، گرسنگی، قحطی، بیماری، تنهایی و دردهای انسانی و ... آنچه گفته شد بر همه‌ی ما روشن بوده و نیاز به توضیح بیشتری ندارد. حتی برخی از دانشمندان، جنگ را ضروری و بذریه ترقی و تعیین کننده سرنوشت عالم دانسته‌اند؛ از جانب دیگر، جنگ‌های صلیبی در قرون وسطی که ۲ قرن به درازا کشید و ... اجتناب ناپذیر بودن

جنگ در جامعه بشری را نشان می‌دهد. یکی از حقوق‌دانان نوشته است؛ از ۳۴۰۰ سال تاریخ شناخته شده برای بشر، تنها ۲۵۰ و از قولی ۲۰۴ سال بشریت در صلح عمومی بسر برده است.

خداوند در قرآن، صلح را «خیر» دانسته و به آن دستور داده است؛ از آنجا که سازنده هر جنس به مشخصات همان جنس، معلومات بیشتری دارد، لذا، برای رسیدن به صلح دائمی، چاره‌ی جز اینکه به دین و نصوص دینی مراجعه نماییم، نداریم. در این نوشتار، به بررسی جنگ و صلح در اسلام پرداخته شده و با توجه به نصوص دینی، موضوع رابطه اسلام با صلح، نقش پیامبر و جامعه اسلامی در تأمین صلح، راه‌های رسیدن به صلح و ... مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، جنگ، صلح، جهاد

مقدمه

صلح، چیزی است که انسان در جهان امروز به آن نیازی مبرم دارد به ظاهر در دنیای امروز خشونت و جنگ محدود و امری ناپسندیده است، اما نگاهی به همین جهان خبر از خشونت‌های گسترده و جنگ‌های می‌دهد که بسیاری از انسان‌ها را درگیر کرده است. با وجود اینکه انسان توانسته است به بسیاری از مشکلات پیروز و بسیاری از چیزها را ساخته است اما خودسازی کامل و نبود صلح از مشکلات است که بشر امروز تا هنوز با این دو پدیده، در حال مبارزه بوده و نه تنها بر آن پیروز نشده بلکه بعضاً شاهد مشکلات بیشتر از دیروز می‌باشیم.

با وجود اینکه، مسئله جنگ، اختصاصی به مسلمانان ندارد و در بسیاری از نقاط جهان، خشونت مانند سیلی در کوچه‌های حیات بشری جاری است، اما در این میان، مسلمانان به خشونت متهم شده‌اند.

صلح از قدیمی‌ترین آرمان‌های بشری است و به دلیل اینکه از هر ارزش دیگری در معرض تهدید و مخاطره بوده است، همواره انسان‌ها چه از نظر تئوریک و چه به لحاظ راه حل‌های عملی مقطعی در تلاش چاره‌جویی برای رسیدن به آن بوده‌اند.

آنچه صلح و اسلام را به یکدیگر ارتباط می‌دهد نحوه‌ی بازتاب صلح در قرآن و سنت است. پس پرسش این است که دین اسلام و کتاب الله چه دیدگاهی به صلح دارد؟ آیا اصل در اسلام جنگ است یا صلح؟

سؤال اصلی این نوشتار این است که آیا در روابط کشورهای اسلامی با ملل غیرمسلمان اصل اولیه جنگ است یا صلح؟ و کتاب خدا، چه نگاهی به جنگ و صلح دارد؟ ...

در این مقاله تلاش شده است تا به سؤالات فوق پاسخ داده شود. لذا، لازم است ابتدا به مفاهیم و کلیات پرداخته و سپس به مباحث اصلی بپردازیم.

مبحث اول: مفاهیم و کلیات

الف) تعریف صلح: صلح در کتب لغت به معانی مختلف آمده است که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: بر سر چیزی اتفاق کردن؛ باهم آشتی کردن (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۵ و ۸۶) ضد دشمنی (همان: ۵۴۵)، مسالمت و سازش (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۱) از بین رفتن نفرت و کینه از میان مردم (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۱۲) و ... و در اصطلاح سیاسی به معنای پایان جنگ بر مبنای شروطی است که آن را (شُرُوط الصُّلح) نامند. (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۵۷) با توجه به معانی فوق، می‌توان گفت که صلح عبارت است از توسل جستن به هر وسیله‌ای که اتفاق را میان افراد جامعه و متخاصمان برقرار سازد و نزاع را از بین ببرد؛ جنگ را متوقف سازد و دشمنی را قطع کند. این واژه، در مواردی استعمال می‌شود که لااقل میان دو نفر اختلاف یا اختلافاتی موجود باشد و سپس این حالت با مصالحه از بین برود.

ب) مُصْلِح: کسی که مردم را باهم صلح دهد، آنکه مقررات و قوانین را تعدیل و اصلاح کند. (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۳۰)

ج) مَصْلَحَة: آنچه که باعث صلاح و مصلحت است، کارهای خیر و سودمند که شخص برای خود یا بستگانش انجام دهد. (همان)

د) صالح: مرد نیک (زمخشری، ۱۳۸۶: ۱۲۴)، شایسته، آنچه یا کسی که شایسته و خوب است و در آن فساد نیست. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۲)

ه) رابطه صلح با جنگ و آتش بس: صلح به معنی نبود جنگ نیست بلکه فضیلتی است که از نیروی جان‌مایه می‌گیرد و همان‌طور که آزادی به معنی زندانی نبودن نیست صلح هم به معنی نبود جنگ نیست. (فلسفی، بی تا: ۶۲) در نتیجه می‌توان گفت که هرگاه جنگ و نزاع در میان نباشد، صلح به معنای نبود جنگ نبوده و اما در صورتی که جنگ ختم و دشمنی قطع شده باشد، صلح به معنی نبود جنگ خواهد بود.

برخی با توجه به اینکه در تعریف و مصداق صلح اختلاف نظر می‌باشد، صلح را به «صلح مثبت» و «صلح منفی»، تقسیم نموده و نفی جنگ و فقدان زور مسلحانه را «صلح منفی» نام نهاده‌اند و آن را بهتر از کشتار و درگیری مسلحانه دانسته‌اند؛ آramش



و آسایش پایدار انسان‌ها و صلح پایدار و فراگیر را «صلح مثبت» نامیده‌اند. از آنجا که اغلب، صلح به معنای نبود جنگ نیست؛ لذا، مفهوم صلح را با آتش‌بس نباید اشتباه گرفت؛ زیرا آتش‌بس به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن طرفین درگیر در یک مناقشه به صورت یک طرفه یا دوطرفه تحت شرایط خاص از جنگیدن دست می‌کشند. در حالی که صلح به معنای پایان دادن به مناقشه و قطع جنگ است و برای بازگشت به وضعیت جنگ، اعلان جنگ از یکی از طرفین الزامی است.

و) جنگ: این واژه فارسی بوده و در زبان متداول رایج و به معنای پیکار است (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۰۶)؛ و به معنای ناسازگاری، کشمکش و برخورد مسلحانه نیز آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه جنگ) مرادف آن در زبان عربی «حرب» که جمع آن «حروب» است، آمده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۱۱۴) برخی در تعریف اصطلاحی جنگ گفته‌اند: «جنگ عملی مبتنی بر زور است تا دشمنان را مجبور به انجام خواسته‌ی ما کنیم» با توجه به این تعریف می‌توان گفت که تا زمانی که خواسته‌ها و دیدگاه‌های مخالف، منجر به دشمنی نشده باشد، نیاز به استفاده از قدرت نبوده بلکه طرفین در صلح نسبی بسر خواهند برد. از آنجا که در جنگ، موضوع زور و مجبور سازی مطرح است، طبعاً با مخالفت و مقاومت طرفین همراه بوده و تلفات جانی و هزینه مالی، یکی از خصوصیات استثناناپذیر آن خواهد بود.

ز) انواع جنگ: جنگ دو گونه است یکی جنگ تعرضی و آن این است که قومی به فکر جنگ با ما نباشند و بخواهند در صلح و مسالمت زندگی کنند ولی ما به آن‌ها حمله کنیم. دوم جنگ دفاعی و آن اینکه گروهی بر ما حمله کنند و ما از خود دفاع کنیم و یا قومی پیمان شکنی کنند و یا در فکر حمله به بلاد اسلامی باشند و ما بر آن‌ها پیش‌دستی کنند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۳)

ح) انواع صلح: با توجه به تعریف صلح و جامع بودن آن، صلح بر سه نوع است: صلح معاملاتی (اقتصادی)، فامیلی (میان زن و شوهر) و صلح محاربوی (صلح میان گروه‌های درگیر جنگ). صلح محاربوی عام است که میان مسلمانان و کفار باشد و یا میان گروه‌های اسلامی و ...



مبحث دوم: واژه‌ی جنگ و صلح در قرآن

واژه‌ی «حرب» یکبار در قرآن به کار رفته است؛ آنجا که خطاب به «رباخواران» فرموده است: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ؛ (البقره/ ۲۷۹) «اگر چنین نمی‌کنید بدانید با جنگ، با خدا و رسول او روبرو خواهید بود» در این آیه، واژه‌ی «حرب» به معنای «جنگ» آمده است که در واقع خطاری برای «رباخواران» می‌باشد. واژه «صلح» در قرآن، یکبار آمده و معادل آن، «سلم» و «سلام» و ... به کار رفته است. صلح واژه‌ای قرآنی می‌باشد و در حدود ۱۴۰ آیه پیرامون صلح در این منبع وحیانی وارد شده است. از دیدگاه قرآن، صلح و اسلام دو واژه ملازم یکدیگر تلقی می‌شوند. اسلام و صلح دو واژه دارای مفهوم و ریشه مشترک می‌باشند که دارای ارتباط با یکدیگر بوده و در امتداد هم هستند.

اولین واژه «سلم» است. در عربی این واژه به معنای آرامش یا همان امنیت مصطلح امروزی است. سلم یا آرامش ریشه‌ای الهی دارد. چنان که در قرآن آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگان در آرامش زندگی کنید.» (بقره: ۲۰۸)

«سلم» و «سلام»، در لغت به معنی صلح و آرامش است و بعضی آن را به معنی اطاعت تفسیر کرده‌اند و این آیه همه افراد با ایمان را به صلح و سلام و تسلیم بودن در برابر فرمان خدا دعوت می‌کند. از مفهوم این آیه چنین استفاده می‌شود که صلح و آرامش تنها در پرتو ایمان امکان‌پذیر است و تنها به اتکا قوانین مادی هرگز جنگ و ناامنی و اضطراب از دنیا برچیده نخواهد شد، زیرا عالم ماده و علاقه به آن، همواره سرچشمه کشمکش‌ها و تصادم‌ها است و اگر نیروی معنوی ایمان، آدمی را کنترل نکند، صلح غیرممکن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۱)

برخی گفته‌اند: کلمه اسلام نیز از کلمه سلم سرچشمه گرفته و در حقیقت تبعیت از خدا و آرامش یافتن است.



مبحث سوم: اهمیت و جایگاه صلح از منظر اسلام

الف) اهمیت صلح در قرآن

صلح دستور الهی (فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ^۱)، دعای ابراهیمی (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا^۲) سنت محمدی (صلح حدیبیه) و از قدیمی‌ترین نیازها و آرمان‌های بشریت است. مسئله صلح و سازش و رضایت چیزی نیست که در یک زمان خاص و در یک جامعه خاص مورد احترام باشد بلکه در همه زمان‌ها و همه جوامع بشری مورد نیاز و ارزش بوده است.

اهمیت صلح را می‌توان با توجه به زشتی و آثار مخرب جنگ، پی‌برد؛ زیرا جنگ خسارات و ضایعات جبران ناپذیری دارد که آثار آنگاه تا صدسال ادامه دارد. به همین دلیل اسلام به شدت با جنگ مخالف بوده و طرفدار صلح است. طبق آنچه در تاریخ آمده در تمامی جنگ‌های اسلامی زمان پیامبر اسلام (ص) کشته‌ها به هزار نفر نمی‌رسد، اما از جنگ جهانی اول ۱۰ میلیون کشته و ۱۰ میلیون ناقص‌العضو به‌جای مانده و سوغات جنگ جهانی دوم ۳۰ میلیون کشته و ۳۰ میلیون ناقص‌العضو بوده و اگر خدای ناکرده جنگ جهانی سوم رخ دهد آمار تلفات از صد میلیون خواهد گذشت! آری جنگ بلای عجیبی است و ضایعات جبران ناپذیری دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۹۰)

دین مقدس اسلام به صلح، اهمیت خاصی قائل بوده و در جای جای قرآن مجید بر آن تأکید نموده است؛ برای بیان اهمیت صلح همین کافی است که خداوند به بهتر بودن صلح به ما حکم نموده و آن را بهتر از هر نوع اختلاف و منازعه قلمداد نموده است (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ^۳).

با توجه به آیه فوق‌الذکر، درمی‌یابیم که خداوند (ج) صلح را برای ما یک عمل نیک و بهتر از جنگ، خشونت، منازعه و هر نوع عملی که صلح و زندگی مسالمت‌آمیز را تهدید کند و باعث تفرقه میان مردم شود، معرفی می‌کند. تا ما مسلمانان به اهمیت

۱. الحجرات/۱۰.

۲. البقره/۱۲۶.

۳. النساء/۱۲۸.



آن پی برده و آن را در زندگی روزمره خویش عملی نماییم.

ب) اهمیت و جایگاه صلح در احادیث پیامبر گرامی (ص)

احادیث پیامبر (ص) به حیث دومین منبع شریعت اسلامی، در موارد متعدد به صلح و صفا دستور داده و مردم را به تلاش جهت تأمین صلح و زندگی مسالمت آمیز امر نموده است. بنابر اهمیت و ارزش نهایت زیادی که صلح در دین اسلام دارد، هرگاه در صلح میان دو شخص، دو گروه و یا دو ملت، نیاز و ضرورت به دروغ گفتن احساس شود، دین اسلام به صلح کنندگان در هنگام صلح نمودن به هدف تأمین صلح و رفع نزاع و اختلاف اجازه دروغ گفتن را داده است. در حالی که دروغ گفتن شرعاً حرام و از جمله گناهان کبیره می باشد؛ اما از اینکه گفتن دروغ مانع و سد اختلافات، فساد و خونریزی می شود، جواز داشته و شریعت اسلامی آن را دروغ نمی پندارد.

در روایات اسلامی آمده است: «اگر درباره مسلمانان از یک مسلمان سؤال شود و او راست بگوید و (به واسطه راست گویی) ضرری به آن مسلمان وارد سازد، از دروغ گویان نوشته می شود و اگر کسی درباره مسلمانان از یک مسلمان سؤال کند و او دروغ بگوید و (به واسطه دروغ گویی) منفعتی به او برساند، نزد خدا از راست گویان نوشته می شود.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹، ۶۸)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «ثَلَاثٌ يَقْبَحُ فِيهِنَّ الصَّدْقُ: النَّمِيمَةُ وَ الْخَبْرُ وَ الرِّجْلُ عَنْ أَهْلِهِ بِمَا يَكْرَهُهُ وَ تَكْذِيبُكَ الرَّجُلَ عَنِ الْخَبَرِ» (همان)؛ راست گویی در سه چیز ناپسند است: سخن چینی، سخن گفتن با مرد درباره همسرش به چیزی که او را ناخوش آید. تکذیب از خبری که شخص می دهد.

معنای این روایات این است که گاهی راست گویی به سبب آثار ناگوار آن تحت عنوان «صدق فتنه انگیز» ممنوع است. به ویژه اگر سبب نزاع، خونریزی، گرفتاری نابجا یا قتل ناحق بی گناهی بشود. در این موارد، دروغ مصلحت انگیزی که غائله را فرومی نشاند و از بروز اختلاف و درگیری جلوگیری می کند، ترجیح داده شده است.

مبحث چهارم: زشتی جنگ، نزاع و اختلاف در اسلام

در سوره انفال آیه ۴۶ خداوند متعال خطاب به امت اسلامی چنین می‌فرماید: لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ؛ از پراکندگی و نزاع بپرهیزید؛ زیرا کشمکش و اختلاف باعث سستی و ضعف شما گشته و در نتیجه قدرت (و شوکت) شما از میان می‌رود. از آنجا که اختلاف و نزاع و دو دستگی در میان ارتش و سربازان و باقی افراد، مایه سستی و ضعف آنان می‌شود، لذا، این نهی الهی در مورد اختلاف، باید مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و از اختلاف و دو دستگی جداً خودداری کنند.

مبحث پنجم: اصل بودن صلح در اسلام

اسلام دینی کاملاً مبتنی بر صلح و سلم و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها با یکدیگر می‌باشد و اصلاً بیان نظریه‌ای در باب جنگ‌طلبی اسلام نظریه‌ای کاملاً بی‌مورد و ناشایسته می‌باشد. در این مبحث می‌خواهیم به این موضوع پرداخته و به این سؤال که آیا اصل در اسلام جنگ است یا صلح؟ پاسخ دهیم.

با توجه به ظاهری برخی از آیات و دیدگاه دشمنان دانا و دوست نادان، اصل در اسلام جنگ است نه صلح؛ اما بعد از ژرف‌نگری و دقت در موضوع، به این نتیجه می‌رسیم که صلح اصل است نه جنگ، با این بیان که جنگ، حالتی اضطراری است و پس از تهاجم دشمن ضرورت پیدا می‌کند و بعد از درهم شکستن دشمن دیگر ضرورت ندارد و بدین سبب قرآن پایان جنگ را رفع تهاجم و از بین رفتن فتنه‌ای که دشمن به وجود آورده، دانسته و می‌فرماید: وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً (بقره: ۱۹۳)؛ یعنی با نیروهای مهاجم پیکار کنید تا وقتی بلایی که دشمن بر سر شما ریخته است، از میان برود؛ و اگر گفته شود، لفظ «فتنه» در آیه، نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند و می‌گوید با آنان بجنگید تا هیچ فتنه‌ای در جهان نباشد، نه فقط فتنه‌ای که دشمن مهاجم به وجود آورده است، جوابش این است که به قرینه آیه قبل «فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» که جنگ را به تهاجم دشمن مشروط می‌کند، در اینجا مقصود فتنه خاصی است که دشمن مهاجم به وجود آورده است. بدیهی است، اینکه در آیه برای جنگیدن غایت و پایان ذکر شده، به این معناست که وقتی فتنه و





شر دشمن رفع شد، دیگر جنگیدن مجاز نیست. در حقیقت، آیه می‌خواهد بگوید: شما باید با دشمنی که شروع کننده جنگ است، بجنگید و ریشه فتنه را بخشکانید تا جنگ نباشد و صلح برقرار شود. قرآن در سوره انفال که بخش مهمی از آن به جنگ بدر مربوط است، می‌گوید: **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَا جَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ؛ (انفال: ۶۱)** یعنی اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد، تو نیز آن را بپذیر و به خدا توکل کن. قبل از این آیه، آیه‌ای است که می‌گوید: هر قدر می‌توانید نیروی نظامی فراهم کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید (تا آن‌ها فکر تعرض و حمله به شما را در سر نپرورانند). **وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ؛ (انفال: ۶۰)**

و چند آیه بعد از آن آیه‌ای است که به رسول خدا (ص) امر می‌کند: مؤمنان را به جنگ تشویق کن. **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ؛ (انفال: ۶۵)** حالا در این آیه که در میان آیات جنگ واقع شده است، خداوند می‌فرماید: اگر دشمنان مهاجم به صلح و مسالمت تمایل نشان دادند، تو نیز بدان روی کن، به این معنا که اگر دشمن در کشاکش جنگ هم به صلح تمایل نشان داد، تو نیز آن را بپذیر. از اینجا معلوم می‌شود که اسلام، صلح را به عنوان یک اصل زیر بنایی در روابط اجتماعی می‌شناسد که باید در پی آن بود و در به وجود آوردن و حفظ آن کوشید؛ یعنی اسلام هم قبل از جنگ و هم بعد از جنگ، طرفدار و خواهان صلح بوده و جنگ را یک حالت اضطراری و تحمیل شده می‌داند.

در اینجا توجه به این نکته لازم است که با در نظر گرفتن این اصل زیر بنایی، اگر بیگانگان همیشه طالب صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان باشند، هیچ‌گاه جنگی میان دو طرف در نمی‌گیرد، زیرا آنچه در آیه مزبور آمده است، دستور و فرمانی الزامی در مورد همزیستی و صلح محسوب می‌شود که تخلف از آن جایز نیست و رسول خدا (ص) و پیروانش وظیفه دارند که همواره طالب صلح باشند و هیچ‌وقت درگیری نظامی را با بیگانگان آغاز نکنند.

مبحث ششم: انواع صلح

الف) صلح با غیرمسلمانان: در صورتی که دشمن محارب غیرمسلمان خواهان صلح شود و مصلحت شرعی، دینی و منفعت جامعه اسلامی در صلح با غیرمسلمانان تأمین گردد، صلح نمودن جایز است.

چنانچه خداوند (ج) می فرماید: **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**^۱ اگر میلان به صلح و آشتی کردند، پس شما هم میلان کنید به صلح و آشتی به خداوند (ج) توکل کنید.

در تفسیر نمونه در این رابطه چنین آمده است: و از آنجا که به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد گرفتار تردیدها و دودلی ها می شوند به پیامبر دستور می دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه مده و چنانچه شرایط آن منطقی و عادلانه و عادلانه باشد آن را بپذیر «و بر خدا توکل کن زیرا خداوند هم گفتگوهای شما را می شنود و هم از نیت شما آگاه است» **(وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)**. ولی با این حال به پیامبر و مسلمانان هشدار می دهد که ممکن است در پیشنهادهای صلح خدعه و نیرنگی در کار باشد و صلح را مقدمه ای برای ضربه غافلگیرانه ای قرار دهند یا هدفشان تأخیر جنگ برای فراهم کردن نیروی بیشتر باشد اما از این موضوع نیز نگرانی به خود راه مده زیرا خداوند کفایت کار تو را می کند و در همه حال پشتیبان تو است **(وَإِنْ يَرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ)** (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷، ۲۳۰).

البته ضمن پذیرش صلح و توکل بر خدا، باید به خدعه و نیرنگ دشمن نیز توجه داشت. در این رابطه حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر می نویسد: **لَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ لَكِنْ الْخَذَرَ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ**؛ صلح پیشنهادی دشمن را رد مکن، ولی پس از صلح هوشیار باش و از نیرنگ دشمن بر حذر باش، چون گاهی نزدیکی دشمن، برای غافلگیر کردن است. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۷/۱۰۶) این موضوع در کلام برخی از شعرا نیز انعکاس یافته است: «تواضع های دشمن مکر صیادی بود بیدل = که خم خم رفتن صیاد، ز بهر قتل

۱. الانفال/۶۱.

مرغان است» و برخی مشابه آن را چنین آورده اند: «فریب تربیت باغبان مخور ای گل = که آب می دهد اما گلاب می خواهد»

ب) صلح در بین دو طایفه ی مسلمان

زمانی که دو طایفه از مسلمانان باهم در جنگ و مقاتله باشند حق تعالی به بیان قاعده ی مهمی از قواعد مربوط به حل اختلافات پرداخته و فرموده است: وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا (الحجرات: ۹)؛ «و هر گاه دو گروه از مؤمنان باهم به نزاع و جنگ پردازند آن ها را آشتی دهید».

این یک وظیفه حتمی برای همه مسلمانان است که از نزاع و درگیری و خونریزی میان مسلمین جلوگیری کنند و برای خود در این زمینه مسؤولیت قائل باشند، نه به صورت تماشاچی مانند بعضی بی خبران بی تفاوت از کنار این صحنه ها بگذرند. این نخستین وظیفه مؤمنان در برخورد با این صحنه هاست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲، ۱۶۶). سپس وظیفه دوم را چنین بیان می کند: فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ؛ «و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد». بدیهی است که اگر خون طایفه باغی و ظالم در این میان ریخته شود بر گردن خود اوست و به اصطلاح خوششان هدر است، هر چند مسلمان اند. به این ترتیب، اسلام جلوگیری از ظلم و ستم را هر چند به قیمت جنگ با ظالم تمام شود لازم شمرده و بهای اجرای عدالت را از خون مسلمانان نیز بالاتر دانسته است و این در صورتی است که مسئله از طرق مسالمت آمیز حل نشود.

سپس به بیان سومین دستور پرداخته، می گوید: فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ؛ «و هر گاه (طایفه ظالم) بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد) در میان آن دو طبق عدالت صلح برقرار سازید».

یعنی تنها به درهم شکستن قدرت طایفه ظالم قناعت نکنید، بلکه این پیکار باید زمینه ساز صلح باشد و مقدمه ای برای ریشه کن کردن عوامل نزاع و درگیری و گرنه با گذشتن زمان کوتاه یا طولانی بار دیگر که ظالم در خود احساس توانائی کند برمی خیزد



و نزاع را از سر می گیرد؛ و از آنجا که تمایلات گروهی، گاهی افراد را به هنگام قضاوت و داوری به سوی یکی از «دو طایفه متخاصم» متمایل می سازد و بی طرفی داوران را نقض می کند قرآن در چهارمین و آخرین دستور به مسلمانان هشدار داده، می فرماید: **وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**؛ «و عدالت پیشه کنید خداوند عدالت پیشه گان را دوست می دارد». (همان: ۱۶۸).

در آیه بعد، به تأکید این امر و بیان علت آن می افزاید: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ** (الحجرات: ۱۰)؛ «مؤمنان برادر یکدیگرند، پس دو برادر خود را صلح و آشتی دهید»؛ و از آنجا که در بسیاری از اوقات «روابط» در این گونه مسائل جانشین «ضوابط» می شود، بار دیگر هشدار داده و در پایان آیه می افزاید: **وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**؛ «و تقوای الهی پیشه کنید باشد که مشمول رحمت او شوید» و به این ترتیب یکی از مهمترین مسؤولیت های اجتماعی مسلمانان در برابر یکدیگر و در اجرای عدالت اجتماعی با تمام ابعادش روشن می شود. (همان: ۱۶۹).

ج) اصلاح در نزاع خانوادگی

چون خانواده یک اجتماع کوچک است که گاه گاهی از اثر سرکشی و نشوز زن از شوهر و یا ظلم و بی عدالتی شوهر در مقابل زن و عدم پابندی هردو به قوانین خانوادگی چه در تعدد زوجات و یا غیر آن صورت می پذیرد، لذا قرآن کریم، با راهکارهای مختلف، زمینه صلح و سازش را مهیا نموده است که در اینجا به برخی از آن موارد اشاره می شود.

ج-۱) صلح خانوادگی توسط خود زوجین

قرآن کریم در ابتدا با راهکاری حل مشکل توسط خود زوجین پرداخته و در صورت نشوز مرد، زمینه صلح و سازش را با صرف نظر کردن از کل یا جزء از حق، فراهم نموده و در مورد می فرماید: **وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا يُشْوِزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً**؛ (النساء/ ۱۲۸) «هرگاه زنی احساس کند که شوهرش بنای سرکشی و اعراض دارد، مانعی ندارد که برای حفظ حریم زوجیت، از پاره ای از حقوق خود صرف نظر کند و باهم صلح نمایند» از آنجا که گذشت کردن زن از قسمتی از حقوق خود، روی رضایت و طیب خاطر انجام شده و اکراهی در میان نبوده است،





گناهی ندارد و تعبیر به لا جناح (گناهی ندارد) نیز اشاره به همین حقیقت است. ضمناً از آیه با توجه به شأن نزول دو مسئله فقهی استفاده می‌شود: نخست اینکه احکامی مانند تقسیم ایام هفته در میان دو همسر، جنبه حق دارد نه حکم و لذا زن می‌تواند با اختیار خود از این حق به‌طور کلی یا به‌طور جزئی صرف‌نظر کند، دیگر اینکه عوض صلح، لازم نیست مال بوده باشد، بلکه می‌تواند «اسقاط حقی» عوض صلح واقع شود. سپس برای تأکید موضوع می‌فرماید: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ؛ «به هر حال صلح کردن بهتر است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴، ۱۵۰)

این جمله کوتاه و پر معنی گرچه در مورد اختلافات خانوادگی در آیه فوق ذکر شده ولی بدیهی است یک قانون کلی و عمومی و همگانی را بیان می‌کند که در همه‌جا اصل نخستین، صلح و صفا و دوستی و سازش است و نزاع و کشمکش و جدایی برخلاف طبع سلیم انسان و زندگی آرام‌بخش او است و لذا جز در موارد ضرورت و استثنایی نباید به آن متوسل شد. (همان: ۱۵۱)

قرائتی در رابطه با سبب نزول این آیه، چنین آورده است: رافع بن خدیج دو همسر داشت، یکی پیر و دیگری جوان. همسر مسنّ را به خاطر اختلاف‌هایی طلاق داد و پیش از تمام شدن عده، به او گفت: اگر حاضر باشی به این شرط با تو آشتی می‌کنم که اگر همسر جوانم را مقدّم داشتم صبر کنی و گرنه پس از تمام شدن مدّت عده، از هم جدا می‌شویم. زن، آشتی را پذیرفت. سپس این آیه نازل شد. امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه فرمود: این آیه مربوط به کسی است که از همسرش لذّتی نمی‌برد و بنای طلاقش را دارد، زن می‌گوید: مرا طلاق نده، اگر خواستی همسر دیگری بگیر و مرا هم داشته باش. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲، ۳۹۹)

ج-۲) صلح توسط محکمه خانوادگی

طرق دیگر صلح، کارگر نیفتد، برای جلوگیری از شقاق آن‌ها، خداوند می‌فرماید: وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدا إِصْلَاحًا يَوْفُقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً (النساء: ۳۵)؛ «و اگر از جدایی و شکاف میان آن‌ها بیم داشته باشید، دآوری از خانواده شوهر و دآوری از خانواده زن انتخاب کنید (تا به

کار آنان رسیدگی کنند) اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند خداوند کمک به توافق آن‌ها می‌کند، زیرا خداوند دانا و آگاه است (و از نیات همه باخبر می‌باشد).» در این آیه اشاره به مسئله بروز اختلاف و نزاع میان دو همسر کرده، می‌گوید: اگر نشانه‌های شکاف و جدایی در میان دو همسر پیدا شد برای بررسی علل و جهات ناسازگاری و فراهم نمودن مقدمات صلح و سازش یک نفر داور و حکم از فامیل مرد و یک داور و حکم از فامیل زن انتخاب کنید، سپس می‌فرماید: **إِنْ يَرِیدَا إِصْلَاحًا یُوفِّقِ اللَّهُ بَیْنَهُمَا**؛ اگر این دو حکم با حسن نیت و دلسوزی وارد کار شوند و هدفشان اصلاح میان دو همسر بوده باشد، خداوند کمک می‌کند و به وسیله آنان میان دو همسر الفت می‌دهد؛ و برای اینکه به «حکمین» هشدار دهد که حسن نیت به خرج دهند در پایان آیه می‌فرماید: **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِیمًا خَبِیرًا**؛ «خداوند از نیت آن‌ها با خبر و آگاه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳، ۳۷۵)

محکمه صلح خانوادگی که در آیه فوق به آن اشاره شده یکی از شاهکارهای اسلام است. این محکمه امتیازاتی دارد که سایر محاکم فاقد آن هستند، از جمله:

- ۱) داوران، از هر دو فامیل باشند تا سوز، تعهد و خیرخواهی بیشتری داشته باشند.
- ۲) این دادگاه، نیاز به بودجه ندارد.
- ۳) رسیدگی به اختلاف در این دادگاه، سریع، بدون تراکم پرونده و مشکلات کار اداری است.
- ۴) اسرار دادگاه به بیگانگان نمی‌رسد و مسائل اختلافی در میان خودشان می‌ماند.
- ۵) چون داوران از خود فامیل اند، مورد اعتماد طرفین می‌باشند. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲، ۲۸۵)

۶) داوران در محاکم معمولی، در جریان اختلافات غالباً بی تفاوت اند (و قضیه به هر شکل خاتمه یابد برای آن‌ها تأثیری ندارد، دو همسر به خانه بازگردند، یا برای همیشه از یکدیگر جدا شوند، برای آن‌ها فرق نمی‌کند) در حالی که در محکمه صلح فامیلی حکمین نهایت کوشش را به خرج می‌دهند که صلح و صمیمیت در میان این دو برقرار شود و به اصطلاح آب رفته، به جوی باز گردد! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳، ۳۷۶)



د) صلح قبل از نزاع و مشاجره:

قبل از اینکه گفتگوها و مشاجره و منازعه‌ی مسلمین در رابطه به امری از امور، بجنگ و قتال منتج گردد، خداوند به خاطر وقایه از مرض مهلك فتنه و جنگ چنین امر می‌فرماید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ؛ (الانفال: ۴۶) «اطاعت کنید خدا و رسول او را و منازعه و گفتگو نکنید باهم که ناکام می‌شوید و قوت شما از بین می‌رود.»

دامن زدن به گفتگو و منازعه، منجر به خصومت و خصومت منتج به تفرقه می‌شود که باعث از بین رفتن قوت اجتماع و امت شده و به نفع قوت استعماری و ضد بشری انجامیده شیرازه جامعه انسانی را به خاک و خون کشانیده در عوض آن درندگی و حیوانیت را به بار می‌آورد.

در آیه‌ی مزبور، قرآن از نزاع و کشمکش منع نموده و علت آن را هم بیان نموده و آن از بین رفتن قوت و ناکامی می‌باشد؛ در این آیه، در صورت وقوع احتمالی نزاع، راه حل آن را نشان داده و می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ؛ (النساء: ۵۹) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و از رسول و اولی الامر خود (جانشینان پیامبر) اطاعت کنید. پس اگر درباره چیزی نزاع کردید آن را به حکم خدا و پیامبر ارجاع دهید» یعنی: هر عمل و هر سخن‌تان را در آینه شریعت اسلام و دستورات الله و رسول برگزیده‌اش برابر سازید و معیار زندگی در هر امری از امور فقط و فقط رهنمودهای خدا و پیامبرش باشد. در پایان موضوع به اختصار باید گفت که راه حل بیرون رفت و نجات در جنگ و نزاع، تنها در دستورات الله و دین مقدس اسلام نهفته است، در غیر آن آراء، نظریات و حرکات مغرضانه انسان و مخالف دستورات الله، نه تنها صلح نیاورده و نزاع را از بین نمی‌برد، بلکه باعث تباهی و انحطاط جامعه‌ی انسانی می‌گردد.



مبحث هفتم: صلح یا تحمل ذلت

جنگ در مقام دفاع از یک حق، بد نبوده ولی تهاجم و تجاوز، مسلماً بد است و شک ندارد. ولی اگر جنگی برای دفع تهاجم باشد؛ دیگری به سرزمین ما تهاجم کرده است، به مال و ثروت ما چشم دوخته است و... اینجا دین چه باید بگوید؟ آیا باید بگوید: جنگ مطلقاً بد است، دست به اسلحه بردن بد است، دست به شمشیر بردن بد است، ما طرفدار صلحیم؟! بدیهی است که این سخن مسخره است. حریف دارد با ما می جنگد و ما با کسی که به ما تهاجم کرده در حالی که می خواهد ما را برباید نجنگیم و در واقع از خودمان دفاع نکنیم به بهانه صلح! این صلح نیست، تسلیم است. اینجا ما نمی توانیم بگوییم ما چون طرفدار صلحیم با این جنگ مخالفیم. این معنایش این است که ما طرفدار ذلت هستیم، طرفدار تسلیم هستیم. اشتباه نشود، این دو با یکدیگر از زمین تا آسمان متفاوت اند. صلح معنایش همزیستی شرافتمندانه است؛ اما این، همزیستی شرافتمندانه نیست، همزیستی ای است که از یک طرف عین بی شرفی است، بلکه از دو طرف عین بی شرفی است؛ از آن طرف بی شرفی تجاوزگری و از این طرف بی شرفی تسلیم شدن در مقابل ظلم. (مطهری، بی نا: ۲۰، ۲۲۱) پس این مغالطه را باید از میان برد. اگر کسی بگوید که من مخالف جنگم و جنگ مطلقاً بد است، چه جنگی که تهاجم باشد و چه جنگی که دفاع و مبارزه با تهاجم باشد، اشتباه کرده است. جنگ تهاجمی قطعاً بد است و جنگ به معنی ایستادگی در مقابل تهاجم قطعاً خوب است و از ضروریات زندگی بشر است. (همان: ۲۲۲)

پس اینکه یک عده می گویند دین باید همیشه با جنگ مخالف باشد و باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ چون جنگ مطلقاً بد است، اشتباه است. دین البته باید طرفدار صلح باشد، قرآن هم می گوید: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ (النساء/۱۲۸) «صلح بهتر است»، اما بایستی طرفدار جنگ هم باشد، در آنجا که طرف حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و به حکم اینکه ظالم است و می خواهد به شکلی شرافت انسانی را پایمال کند ما اگر تسلیم بشویم ذلت را متحمل شده ایم و بی شرافتی را به شکل دیگری متحمل شده ایم. اسلام می گوید: صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد؛ اما جنگ، در صورتی که طرف می خواهد بجنگد. (مطهری، بی نا: ۲۰، ۲۲۳)



در نتیجه می‌توان گفت که فرق است میان طرفداری صلح و قبول ذلت. اسلام هرگز تحمل ذلت را اجازه نمی‌دهد ولی در عین حال طرفدار صلح است.

مبحث هشتم: شرایط جنگ

اسلام در چه شرایطی می‌گوید جنگ کنید؟ اولین آیه که در قرآن در باب جهاد آمده است:

إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ. اذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ؛ (الحج: ۳۹) «خداوند از کسانی که ایمان آورده‌اند دفاع می‌کند، خداوند هیچ خیانت‌کار کفران‌کننده‌ای را دوست ندارد. به آن‌ها که جنگ بر آنان تحمیل شده اجازه جهاد داده شده است، چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خدا قادر بر نصرت آن‌ها است.»

به این جهت به آن‌ها اذن داده شده که ظلم دیده‌اند برنامه مشرکین اذیت و آزار مسلمین بود. روزی نبود که مجروح یا دست‌وپا شکسته مسلمانی نزد پیامبر خدا نیاید و شکایت نکند؛ اما پیامبر خدا به آن‌ها می‌فرمود: صبر کنید. من مأمور به جنگ نیستم. همین‌که به مدینه هجرت کرد، این آیه نازل شد و این اولین آیه‌ای است که درباره جنگ‌های اسلامی نازل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷، ۱۳۸)

لحن آیات این است: إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ؛ «خدا از اهل ایمان دفاع می‌کند. خدا خیانت‌کارهای کفرپیشه را دوست نمی‌دارد»، اشاره به اینکه این‌ها به شما خیانت کردند، این‌ها کفران نعمت کردند. آن‌وقت می‌فرماید: اذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا اجازه داده شد به این مردمی که دیگران به جنگ این‌ها آمدند که بجنگند؛ یعنی ای مسلمانان! حالا که کافران به جنگ شما آمده‌اند پس بجنگید. این درست حالت دفاع است. چرا این اجازه داده شد؟ به دلیل اینکه مظلوم باید از خودش دفاع کند. (مطهری، بی‌نا: ۲۰، ۲۲۵) بعد هم وعده یاری می‌دهد: وَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغْيٍ حَقٌّ أَلَا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ، ما به این مردم که آن‌ها را از شهر و دیار خودشان به ناحق بیرون کردند و جرمی نداشتند جز اینکه می‌گفتند پروردگار ما خداست. اجازه جهاد می‌دهیم؛



جرمشان این بود که گفتند: رَبُّنَا اللَّهُ. چنین مردمی را ما اجازه می‌دهیم بجنگند. ببینید لحن چقدر لحن دفاع است. (همان)

بعد فلسفه کلی جهاد را ذکر کرده می‌گوید: اگر در مواقعی که تهاجم از نقطه مقابل شروع می‌شود این طرف دفاع نکند سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، تمام مراکز عبادت هم از میان می‌رود: وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ؛ (الحج/۴۰) «اگر خدا به وسیله بعضی جلو تهاجم بعضی دیگر را نگیرد تمام این صومعه‌ها، مراکز عبادت خراب می‌شود، مراکز یهودی‌ها از بین می‌رود؛ مراکز صوفی‌ها، مساجد عبادت مسلمان‌ها از بین می‌رود؛ یعنی طرف تهاجم می‌کند و هیچ کس آزادی پیدا نمی‌کند خدا را به این شکل عبادت کند. (همان) نتیجه اینکه، از منظر اسلام، تجاوز بد است، نه جنگ و هر جنگی تجاوز نیست. بلکه جنگ به خاطر دفاع از جان، مال و ... ضروری است. ممکن است تجاوز باشد و ممکن است جوابگویی به تجاوز باشد، چون جواب تجاوز را گاهی باید با زور داد یعنی راهی غیر از زور برای جواب دادن به تجاوز نیست.

مطهری در رابطه با اسلام و صلح و شرایط جنگ، بحث مفصلی نموده و در آخر، چنین نتیجه‌گیری می‌نماید: ما در اینجا چهار ردیف آیات ذکر کردیم: یک ردیف آیاتی بود که به صورت مطلق می‌گوید بجنگید که اگر ما بودیم و این آیات و آیات دیگری نبود ممکن بود بگوییم اسلام دین جنگ است. ردیف دوم آیاتی بود که جنگیدن با دیگران را مقید می‌کرد به قیدی مانند اینکه آن‌ها با شما در حال جنگ باشند، یا اینکه آن‌ها یک توده‌ای از مردم مسلمان یا غیرمسلمان را در زیر مهمیز خودشان قرار داده و آزادی آن‌ها و حقوق آن‌ها را پایمال کرده‌اند. ردیف سوم آیاتی بود که صریحاً می‌گفت دعوت اسلامی اجباری نیست. ردیف چهارم آیاتی بود که اسلام در آن آیات طرفداری خودش را از صلح صریحاً اعلام می‌دارد. (مطهری، بی‌نا: ۲۰، ۲۳۸)

پس در نتیجه می‌توان گفت که در برخی موارد اسلام طرفدار جنگ است و آن جنگ تدافعی و یا دفع هجوم دشمن است؛ گاهی اسلام طرفدار جنگ نیست اما با توجه به شرایط حاضر است با دشمن بجنگد؛ و بعضاً هم اصلاً رابطه مسالمت‌آمیز را طرفدار بوده و نمی‌خواهد به اثر جنگ، تحمیل عقیده نماید و گاهی طرفداری صلح



بوده و صلح را بهتر دانسته و ترجیح می‌دهد.

مبحث نهم: دلایل صلح طلبی اسلام

یکی از مسائل این است که اسلام جهاد را برای چه وضع کرده است؟ بعضی معتقدند اساساً در دین نباید جهاد و قانون جنگ وجود داشته باشد، چون جنگ بد چیزی است. دین باید بر ضد جنگ باشد، نه اینکه خودش قانون جنگ وضع کرده باشد؛ و ما می‌دانیم که یکی از فروع دین اسلام جهاد است. از جمله مواردی که مسیحیان فوق‌العاده علیه اسلام تبلیغ می‌کنند همین است. (مطهری، بی‌نا: ۲۰، ۲۱۸) می‌گویند اولاً چرا چنین ماده قانونی در دین اسلام وجود دارد و ثانیاً مسلمین به واسطه همین اجازه قانونی از طرف اسلام با ملت‌ها وارد جنگ شدند و اسلام را به‌زور تحمیل کردند. جهادهای اسلامی همه جهاد تحمیل عقیده بود، برای این بود که اسلام را به‌زور تحمیل کنند و اسلام هم به‌زور تحمیل شد. می‌گویند جهاد با یک اصل عمومی حقوق بشر به نام «آزادی عقیده» مغایرت دارد. (همان: ۲۱۹)

می‌گویند صلح خوب است. ما هم قبول داریم صلح خوب است، اما تسلیم و ذلت چطور؟ تسلیم و ذلت هم خوب است؟! اگر دو قدرت باهم روبه‌رو بشوند و طرفدار مسالمت باشند، هر کدام از این‌ها بخواهد به اصطلاح امروز همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشد، نه این بخواهد به آن تجاوز کند و نه آن بخواهد به این تجاوز کند، بلکه بخواهند باهم در حال آشتی باشند با حقوق متقابل، با احترام متقابل، اسمش صلح است و خوب است و باید باشد؛ اما یک وقت هست یک طرف متجاوز است، طرف دیگر به عنوان اینکه جنگ بد است تسلیم در برابر او است، یعنی ذلت تحمل زور را متحمل می‌شود. این اسمش صلح دوستی نیست، این معنایش زیر بار ذلت رفتن است. تسلیم شدن در مقابل زور که اسمش صلح نیست. (همان: ۲۲۸) پس صلح با زیر بار ذلت رفتن یکی نبوده و باهم اشتباه گرفته نشود، در این صورت است که اسلام کاملاً موافق و طرفداری صلح بوده ولی ذلت را نمی‌پسندد. دلایلی زیادی وجود دارد که صلح طلبی اسلام را ثابت می‌سازد و در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌نماییم.



الف) دلایل صلح طلبی اسلام از منظر قرآن

الف-۱) اسلام به صلح دستور داده است: آیه: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ (الانفال: ۶۱)» (و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآ و بر خدا تکیه کن که او شنوا و داناست.)

کلمه «جنوح» به معنای میل است و بال مرغ را هم از این جهت «جناح» می گویند که مرغ به وسیله آن به یکی از دو طرف خود متمایل و منحرف می شود و اینکه در قرآن می فرماید: «لا جناح علیه» معنایش این است که اگر فلان کار را بکند به سوی گناه منحرف نشده است؛ و کلمه «سلم» (به فتحه سین و کسره آن) به معنای صلح است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹، ۱۱۷) قرائتی دو پیام آیه را نیز آورده است، یک مسلمانان باید در مرحله ای از قدرت باشند که تقاضای صلح، از سوی دشمن باشد. «وَإِنْ جَنَحُوا»؛ (دو) اسلام، جنگ طلب نیست. «وَإِنْ جَنَحُوا» ... «فَاجْنَحْ». (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴، ۳۵۴)

الف-۲) اسلام از پیشنهاد صلح استقبال می نماید: آیه: «فَإِنْ اغْتَرَّوْكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا؛ (النساء: ۹۰)» (اگر از شما کناره گیری کردند و با شما پیکار ننمودند (بلکه) پیشنهاد صلح کردند خداوند به شما اجازه نمی دهد که متعرض آنان شوید.) این آیه بیانگر این است که اگر آن ها از پیکار با شما کناره گیری کنند و پیشنهاد صلح نمایند خداوند به شما اجازه تعرض نسبت به آن ها را نمی دهد و موظفید دستی را که به منظور صلح به سوی شما دراز شده بفشارید؛ زیرا جهاد اسلام برای سلطه و تحمیل عقیده نیست، بلکه برای دفع شر و موانع است؛ و از جانب دیگر، در اسلام، صلح اصل است و جنگ، در صورت ضرورت مجوز دارد. نکته قابل توجه اینکه قرآن در این آیه و چندین آیه دیگر پیشنهاد صلح را با تعبیر اللقاء سلام (افکندن صلح) ذکر کرده است که ممکن است اشاره به این مطلب باشد که طرفین نزاع، پیش از آنکه صلح کنند، معمولاً از هم فاصله می گیرند و حتی پیشنهاد صلح را با احتیاط طرح می کنند، گویی دور از هم ایستاده اند و این پیشنهاد را به سوی هم پرتاب می نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴، ۵۶).

در مورد شأن نزول این آیه در تفسیر نمونه آمده است که: دو قبیله در میان قبایل





عرب به نام‌های بنی ضمره و اشجع وجود داشتند که قبیله اول با مسلمانان پیمان ترک تعرض بسته بودند و طایفه اشجع با بنی ضمره نیز هم‌پیمان بودند ... پس از مدتی مسلمانان با خبر شدند که قبیله اشجع به طرف مدینه در حرکت‌اند. پیامبر نمایندگانی نزد آن‌ها فرستاد تا هدف از مسافرتشان را جویا شوند. آن‌ها اظهار داشتند که آمده‌ایم تا ترک مخاصمه با محمد (ص) ببندیم. هنگامی که پیامبر از منظور آن‌ها با خبر شد دستور داد مقدار خرمای زیادی به‌عنوان هدیه برای آن‌ها بفرستند؛ سپس با آن‌ها تماس گرفت. آن‌ها به پیامبر (ص) اظهار داشتند، ما از یک طرف توانایی مبارزه با شما را نداریم و از جانب دیگر قدرت و تمایل به مبارزه با دشمنان شما را نیز نداریم؛ زیرا محل ما به شما بسیار نزدیک است؛ لذا، آمده‌ایم که با شما پیمان ترک مخاصمه ببندیم. در این هنگام آیات فوق نازل شد و دستورهای لازم را در این زمینه به مسلمانان داد. (همان: ۵۴)

الف- (۳) مجادله باید به روش احسن باشد: آیه: وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ (العنکبوت: ۴۶) «و با اهل کتاب جز با بهترین شیوه مجادله نکنید» «جدال» در لغت به معنای به هم تابیدن است. به گفتگوهای دو نفر که باهم درگیری لفظی پیدا می‌کنند تا بر یکدیگر پیروز شوند، جدال می‌گویند. «جدال احسن» به گفتگویی گفته می‌شوند که همراه آن طعنه، استهزا، ناسزا و اهانت نباشد، بلکه بر اساس استدلال و محبت و با انگیزه‌های اصلاحی باشد. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۹، ۱۵۳) این آیه نیز بیانگر صلح‌طلبی اسلام است، زیرا اغلب جنگ و نزاع، بر اثر همین جدال‌ها و درگیری‌های لفظی صورت می‌گیرد. اسلام از جنگ جلوگیری نموده و در واقع خواسته است، صلح قبل از جنگ داشته باشد.

الف- (۴) مؤمنان برادر یکدیگرند: إِيْمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ؛ (الحجرات: ۱۰) «مؤمنان برادر یکدیگرند، بنا بر این میان دو برادر خود صلح برقرار سازید» یعنی همان اندازه که برای ایجاد صلح در میان دو برادر نسبی تلاش و کوشش می‌کنید باید در میان مؤمنان متخاصم نیز برای برقراری صلح به‌طور جدی و قاطع وارد عمل شوید. چه تعبیر جالب و گیرایی؟ که همه مؤمنان برادر یکدیگرند و نزاع و درگیری میان آن‌ها را درگیری میان برادران نامیده که باید به‌زودی جای خود را به

صلح و صفا بدهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲، ۱۶۸).

الف-۵) خونریزی در نزد خداوند پذیرفته نیست: در قرآن، صلح اولویت داشته و ستایش قرآن از صلح به آفرینش انسان بازمی‌گردد، وقتی فرشتگان از خونریزی انسان به عنوان آفتی مهم یاد می‌کنند تا خلقت انسان را زیر سؤال ببرند: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ (البقره: ۳۰) «و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بر آنم که در زمین جانشینی قرار دهم. فرشتگان گفتند: آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن فساد کند و خون‌ها بریزد؟ در حالی که ما با حمد و ستایش تو، ترا تنزیه و تقدیس می‌کنیم. خداوند فرمود: همانا من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» در این آیه، خداوند تلویحاً نادرستی خونریزی را پذیرفته است، زیرا دلیل ایشان را نقد و نفی نکرده و دلیل خلقت را حکمت خویش، عنوان کرده است. با توجه به این آیه، می‌توان نتیجه گرفت که صلح در قرآن اولویت دارد.

الف-۶) منع دشنام دادن به کافران: خداوند مؤمنان را از دشنام دادن به کافران هم نفی کرده است. به نظر می‌رسد این کار برای اجتناب از جدال و خشونت لفظی است. وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ (الانعام: ۱۰۸) «و به (معبود) کسانی که غیر خدا را می‌خوانند ناسزا نگویند که آنان نیز از روی جهل و دشمنی به خداوند ناسزا می‌گویند.»

الف-۷) قرآن قتل و کشتار را منع نموده است: از سویی دیگر کشتن دیگری که یکی از رایج‌ترین نتایج جنگ است در اسلام به شدت محکوم شده و تنها محدود به قصاص شده است و به صلح که در واقع نجات انسان از مرگ است، تشویق نموده است. آیه: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ (المائده: ۳۲) «هر کس انسانی را جز به قصاص یا به کیفر فساد در زمین بکشد پس چنان است که گویی همه‌ی مردم را کشته است و هر که انسانی را زنده کند (و از مرگ) گویا همه‌ی مردم را زنده کرده است.» در این آیه، خداوند کشتن یک نفر را به معنای کشتن همه انسانیت دانسته است و حتی در





خصوص قصاص نیز خداوند توصیه می‌کند که اولیای دم از خون ریخته شده بگذرند و با قاتل صلح نمایند.

الف- (۸) دوستی و عدم اختلاف، نعمت است: آیه: إِذْ كُنْتُمْ أَغْدَاءَ فَآلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا؛ (آل عمران: ۱۰۳) «آنگاه که دشمنان یکدیگر بودید، پس خداوند میان دل‌هایتان الفت انداخت و در سایه نعمت او برادران یکدیگر شدید» خداوند، دوستی و عدم اختلاف را که مؤید صلح است بر اختلاف و وضعیت جنگی برتر دانسته است و آن را به‌عنوان نعمتی از خدا یاد کرده است و همین نشان دیگری از تأکید خداوند بر صلح است و رویکرد واقع‌بینانه به صلح و نفی جنگ دارد.

الف- (۹) اسلام از آغاز جنگ، نهی نموده است: آیه: وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ (البقره: ۱۹۰) «و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید! و از حد تجاوز نکنید که خدا تعدی کنندگان را دوست نمی‌دارد!» آیات قرآن اگرچه دفاع را می‌پذیرد، اما مسلمانان را از آغاز جنگ نهی می‌کند تا از اندازه درنگزدید زیرا خداوند تجاوز کاران را دوست نمی‌دارد.

ب) دلایل صلح‌طلبی اسلام در روایات اسلامی

پس از بیان آیات، به بیان برخی از روایات که تأکید کننده صلح است می‌پردازیم:

ب- (۱) از پیامبر (ص) در رابطه با آزار و اذیت اهل ذمه، چنین روایت شده است: مَنْ أَدَى ذَمِيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ (میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۲۳) «هر کس اهل ذمه‌ای را آزار رساند، در روز قیامت من دشمن او خواهم بود» این روایت خود دلیل بر صلح‌طلبی اسلام است.

ب- (۲) تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ؛ (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱، ۳۵۷) «به فقیران از پیروان همه ادیان الهی صدقه بدهید»

ب- (۳) امام علی در بخشی از نامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید: وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا صَارِيًّا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَقُّ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ؛ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۷، ۳۲) «[ای مالک] مهربان باش و رعیت را با چشمی پر عاطفه و سینه‌ای لبریز از

محبت بنگر. زنهار که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان پیردازی! فرمان‌برداران تو از دو صنف بیش نیستند: یا مسلمان و برادران دینی تو هستند و یا پیروان مذهب بیگانه‌اند که در این صورت همانند تو انسان‌اند.»

ب- (۴) امام علی در بخشی از نامه‌اش به مالک اشتر چنین فرموده است: وَ لَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِّجُنُودِكَ وَ رَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِّبِلَادِكَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷، ۴۷) «و از صلحی که دشمن، تو را بدان خواند و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند و از اندوه‌هایت و شهر‌هایت ایمن ماند»

نتیجه‌گیری

پس از بحث و بررسی مطالب و با توجه به سؤال‌های پژوهش، نتایج ذیل بدست می‌آید. الف) صلح در اسلام، اهمیت و جایگاه خاص داشته و یکی از دستورات الهی و از دعا و خواست حضرت ابراهیم و از قدیمی‌ترین نیازها و آرمان‌های بشریت است. اهمیت صلح تا آنجاست که دین اسلام به صلح کنندگان در هنگام صلح نمودن به هدف تأمین صلح و رفع نزاع و اختلاف اجازه دروغ گفتن را داده است. دین اسلام، از پراکندگی و نزاع منع نموده است؛ زیرا کشمکش و اختلاف باعث سستی و ضعف مسلمان‌ها شده و در نتیجه قدرت (و شوکت) ایشان را از بین می‌برد.

ب) اصل در اسلام صلح است، نه جنگ؛ و اسلام یک دین صلح‌جو و صلح‌طلب است؛ زیرا در آیه که دستور به جنگ داده، برای جنگیدن غایت و پایان ذکر شده، به این معناست که وقتی فتنه و شر دشمن رفع شد، دیگر جنگیدن مجاز نیست؛ و اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد، تو نیز آن را بپذیر و به خدا توکل کن؛ یعنی اسلام هم قبل از جنگ و هم بعد از جنگ، طرفدار و خواهان صلح بوده و جنگ را یک حالت اضطراری و تحمیل شده می‌داند.

ج) اگر بیگانگان همیشه طالب صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان باشند، هیچ‌گاه جنگی میان دو طرف در نمی‌گیرد؛ زیرا اسلام آغازگر جنگ نبوده و جنگ آن از نوع تدافعی است نه تهاجمی و تجاوز؛ و با توجه به نصوص دینی، ضمن پذیرش





صلح و توکل بر خدا، باید به خدعه و نیرنگ دشمن نیز توجه داشت. تا غافلگیر نشویم. (د) جلوگیری از نزاع و درگیری و خونریزی میان مسلمین، یک وظیفه حتمی برای همه مسلمانان است که جلوگیری کنند و برای خود در این زمینه مسؤولیت قائل باشند، نه به صورت تماشاچی مانند بعضی بی خبران بی تفاوت از کنار این صحنه ها بگذرند. هرگاه گروهی بر دیگری تجاوز کند، قرآن دستور داده است تا با گروه متجاوز پیکار کنید؛ یعنی اسلام جلوگیری از ظلم و ستم را هر چند به قیمت جنگ با ظالم تمام شود لازم شمرده و بهای اجرای عدالت را از خون مسلمانان نیز بالاتر دانسته است و این در صورتی است که مسئله از طرق مسالمت آمیز حل نشود.

هـ) از نظر اسلام، در صورت نشوز مرد، زن می تواند، با صرف نظر کردن از کل یا جزء از حق خود، با شوهرش، صلح نماید؛ و نیز برای حل اختلاف و نزاع میان دو همسر، صلح توسط محکمه خانوادگی را دستور داده است؛ طوری که یک نفر داور و حکم از فامیل مرد و یک داور و حکم از فامیل زن انتخاب کنید این دو حکم با حسن نیت و دلسوزی وارد کار شوند و هدفشان اصلاح میان دو همسر باشد. محکمه صلح خانوادگی، یکی از شاهکارهای اسلام است. این محکمه امتیازاتی دارد که سایر محاکم فاقد آن هستند، از جمله: نیاز به بودجه ندارد، اسرار زوجین و دادگاه حفظ شده و با مصرف کم نتیجه بهتر گرفته خواهد شد.

و) صلح معنایش همزیستی شرافتمندانه و دوجانبه است. در صورت تهاجم یک طرف بر دیگری، صلح معنی ندارد؛ و جنگ مطلقاً بد نبوده اما جنگ تهاجمی قطعاً بد است و جنگ به معنی ایستادگی در مقابل تهاجم قطعاً خوب است و از ضروریات زندگی بشر است. اسلام می گوید: صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد؛ اما جنگ، در صورتی که طرف می خواهد بجنگد. میان طرفداری صلح و قبول ذلت تفاوت وجود دارد؛ اسلام هرگز تحمل ذلت را اجازه نمی دهد ولی در عین حال طرفدار صلح است.

ز) اصل در اسلام صلح بوده و دلایلی زیاد بر صلح طلبی اسلام وجود دارد از جمله: دستور قرآن به صلح و استقبال از آن، دستور مجادله به روش احسن، برادر خواندن مؤمنان، منع از قتل و کشتار و خونریزی، منع دشنام دادن به کافران، نعمت دانستن

دوستی، نهی از آغاز جنگ و نهی از آزار و اذیت اهل ذمه، دستور دادن صدقه به فقیران همه ادیان الهی و

جهاد اسلام برای سلطه و تحمیل عقیده نیست، بلکه برای دفع شر و موانع است. اساساً اسلام را به آن جهت اسلام گفته‌اند که حالت تسلیم و صلح و صفا دارد. سلامی هم که مسلمانان به یکدیگر می‌کنند پیام صلح و دوستی است.





فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۴۰۴ هـ ق). شرح نهج البلاغة. چاپ اول. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۳. بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ هـ ش). فرهنگ ابجدی. چاپ دوم. تهران: بی‌نا.
۴. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ هـ ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ هـ ش). مفردات الفاظ قرآن. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ هـ ش). مقدمة الأدب. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۷. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ هـ ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: نشر کتابخانه آية الله مرعشي نجفی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ هـ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ هـ ش). مجمع البیان. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۰. فلسفی، هدایت الله. (بی‌تا). صلح جاویدان و حکومت قانون. بی‌جا: فرهنگ نشر نو.
۱۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳ هـ ش). تفسیر نور. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۲. قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ هـ ش). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ هـ ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷ هـ ش). از تو سؤال می‌کنند. چاپ دوم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).

۱۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ هـ. ش) تفسیر نمونه. چاپ اول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۱۱ ق). الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة. چاپ اول. قم: دار الخلافة.



تأملاتی در باب جنگ و صلح

دکتر سید عبدالله حسینی *

*استاد همکار و دکترای فقه و معارف

چکیده

جنگ و صلح از مفاهیم عام بشری در حوزه روابط اجتماعی و چپستی و چرایی جنگ و صلح هم از موضوعات فکری شایسته تأمل است. خواستگاه جنگ و صلح ذهنیت انسان‌ها است که در قالب انگیزه جنگ و صلح خود را نشان می‌دهد. افزون بر انگیزه، جنگ نیازمند زمینه و بستر تحقق هم است. جنگ هر چند می‌تواند مشروع هم باشد، اما جنگ مشروع هم مطلوب نیست، مگر این که راهی جز جنگ نباشد. صلح هم به صلح اخلاقی، فقهی - حقوقی و سیاسی، قابل تقسیم است و از نظر دینی، صلح سیاسی مطلوب و مشروع است که بتواند عدالت را محقق کند و چنین صلحی با ساختار سیاسی مطلوب و اصلاح ذهنیت جامعه محقق خواهد شد.

کلیدواژه: جنگ، صلح، خواستگاه، انگیزه، مشروعیت، مطلوبیت.

درآمد

جنگ و صلح دو مفهوم و پدیده‌ی متضاد است که بشر در زندگی خود با آن سروکار داشته است. جنگ خانمان سوز و ویرانگر است و به آسانی شعله‌ور می‌شود؛ اما صلح، امنیت ساز و آرامش بخش است و به دشواری به دست می‌آید. جنگ آوران و جنگجویان بسیار و صلح آفرینان اندک‌اند. هم چنانکه جنگ‌پژوهان بسیار و صلح پژوهشان کم‌اند. جامعه ما اکنون پس از چهل سال جنگ در شرایطی قرار دارد که بیش از هر زمانی خسته از جنگ و در اشتیاق به صلح است. جنگ‌گریزی و صلح‌جویی، فضیلت اخلاقی و ضرورت امروزی است، اما در کنار آن جنگ و صلح‌پژوهی هم بر فرهیختگان یک ضرورت معرفتی است. اندیشه و فکر امروز ما، فردای ما را می‌سازد و فهم دقیق از واقعیت جنگ‌های امروزی، فهم و تحقق صلح شایسته را به ارمغان می‌آورد. این نوشتار تلاشی است در توصیف و تحلیل برخی از ابعاد و جنگ و صلح و نیز جنگ و صلحی که در کشور ما در جریان است.

مفهوم‌شناسی جنگ

جنگ به معنای درگیری (ذهنی، لفظی و بدنی) افراد با دیگران (عدالت نژاد، ۱۳۸۸، ص ۹۳) مفهومی پرکاربردی در اخلاق، فقه، حقوق، سیاست و نیز روانشناسی و جامعه‌شناسی است و بر اساس حوزه‌های کاربردی آن تعاریف متفاوتی از جنگ از منظر نظامی، حقوقی، اخلاقی، روانشناسی، جامعه‌شناسی، وجود دارد. مثلاً برخی از منظر نظامی جنگ را به: «هنر سازمان داد و به کار گرفتن نیروهای مسلح برای انجام مقصود است» (نخجوان، ۱۳۷۱، ص ۱۹) تعریف کرده است. در حقوق بین‌الملل، جنگ درگیری مسلحانه بین دولت‌ها است و حتی به جنگ داخلی جنگ به مفهوم حقوق بین‌المللی گفته نمی‌شود. (بیگدلی، ۱۳۷۳، ص ۴۴) چنانکه جنگ فردی، فکری، اقتصادی و رسانه‌ای هم از نظر حقوق بین‌الملل فاقد مفهوم حقوقی جنگ است. (بیگدلی، ص ۴۴) در تعریف جامع که شامل همه مصادیق جنگ شود، می‌توان جنگ را به: «وضعیتی که در آن دو یا چند فرد و یا جمع (گروه، قوم و دولت)، در حال و یا در صدد صدمه زدن به دیگری است» تعریف نمود. این تعریف از جنگ شامل همه



انواع متصور از جنگ می‌شود. جنگ از نظر طرف‌های دیگر جنگ به فردی و گروهی و از نظر بستر تحقق به جنگ اقتصادی، سیاسی مذهبی، ایدئولوژیکی، نظامی و از نظر اخلاقی، دینی و حقوقی به مشروع و غیر مشروع و از نظر ابزار بکاری گیری به جنگ نرم و جنگ سخت قابل تقسیم است. تعریف مذکور همه‌ی انواع جنگ را پوشش می‌دهد؛ زیرا ویژگی مشترک و شاخص همه‌ی انواع جنگ‌ها، صدمه زدن به طرف مقابل است.

خواستگاه جنگ

جنگ به مفهوم عام خود ترکیبی از مثلث رفتار ذهنی (انگیزه)، رفتار عملی (اقدام) و ابزار (زبان، قلم، رسانه، اقتصاد و اسلحه) است. خواستگاه اصلی جنگ ذهنیت افراد و گروه‌ها است. تا در ذهنیت افراد و گروه‌ها انگیزه‌ای برای جنگیدن پدید نیاید، جنگ محقق نخواهد شد. انگیزه است که فرد و جمع را به اقدام به جنگ وامی‌دارد؛ اما چه چیزی انگیزه جنگ را در فرد و جامعه ایجاد می‌کند؟ اندیشمندان در حوزه‌های مختلف فکری، دیدگاه‌های متفاوتی درباره علل و انگیزه‌های جنگ دارد. افلاطون علت اصلی منازعه را کمبود منابع و ارسطو نابرابری و کوشش برای برابری می‌داند. (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۹) زیست‌شناسان پرخاشگری را حاصل عوامل ژنتیکی می‌دانند. روان‌شناسان اولیه مثل فروید خشونت را یک گرایش ذاتی و یک رفتار غریزی در خدمت اصل لذت می‌دانست، اما رویکردهای بعدی روان‌شناختی، نقش عوامل شناختی، تجارب، یادگیری و فرایند تصمیم‌گیری را در بروز رفتارهای پرخاشگرانه برجسته کردند. (پرخاشگر، ۱۳۹۰، ص ۶۸-۶۹). اندیشمندان علوم اجتماعی، علت اصلی منازعه را در عوامل گوناگونی چون غریزه پرخاشگری انسان، نهاد مالکیت خصوصی، ندرت منابع، سلطه‌جویی طبیعی، احساس ناامنی و غیره جستجو نموده‌اند. (بشیریه، ص ۳۸) برخی افزایش توقعات را علت اصلی انقلاب و مارکس و انگلیس مالکیت خصوصی و توماس هابز فیلسوف انگلیسی غریزه صیانت از ذات در مقابل تهدید مرگ را ریشه منازعات گفته‌اند. (بشیریه، ص ۴۰) برخی محافظه‌کاران معاصر کودکی ملت‌ها را ریشه منازعات می‌دانند. (بشیریه، ص ۴۵)



نظریه جدیدتری که توسط برخی از جامعه‌شناسان و اندیشمندان علوم سیاسی معاصر، در غرب مطرح‌شده بر نقش جوانی جمعیت در بروز جنگ انگشت می‌گذارند و معتقدند که زیادشدن جمعیت مردان جوان (تورم جوانی جمعیت) و نبود شغل منظم دلایل اصلی افزایش خشونت است. برخی از متفکران غربی، این مسئله را ریشه‌های خشونت‌های سیاسی در کشورهای اسلامی می‌دانند. دیدگاه دیگری نبود و یا تضعیف موازنه قدرت را عامل جنگ شمرده‌اند. بر اساس این نظریه، نبود و یا تزلزل قدرت هژمون (فراست بودن) می‌تواند مانع جنگ شود. بر اساس این دیدگاه توزیع متوازن قدرت، عامل ثبات ساز است و توزیع نامتوازن جنگ ساز است (Levy, Jack 1998: 139-165). قدرت هژمونی هم چنانکه می‌تواند مانع جنگ شود، می‌تواند جنگ آفرین هم باشد. قدرت‌های فراست برای دخالت در امور دیگران و یا جلوگیری از هژمون شدن رقبا به راحتی می‌تواند جنگی به راه اندازد. شرایط امروزی خاورمیانه به خوبی گواه این امر است.

به نظر می‌رسد، عوامل مختلفی در شکل‌گیری انگیزه جنگ در ذهن انسان‌ها مؤثر است و دیدگاه‌های موجود، افزون بر حصر گرایی غیر مدلل در بررسی علل جنگ و پرخاشگری، هر کدام از زاویه خاصی به علل جنگ پرداخته است. محدودیت منابع که سبب انگیزه غارت‌گیری و به صورت پیشرفته در قالب تلاش برای به دست آوردن منافع و امکانات اقتصادی است، روحیه سلطه‌جویی که انگیزه کسب و یا حفظ قدرت است، روحیه پرخاشگری که پرخاشگری را به صورت عادت درمی‌آورد، وجود و یا احساس تهدید که انگیزه جنگ دفاعی و گاهی تهاجمی است، فقر و فساد که باعث تولید خشم و شورش‌ها می‌گردد و محرومیت و احساس محرومیت که انگیزه جنگ‌های حق‌طلبان و عدالت‌خواهان است و هم‌چنین مذهب و ایدئولوژی که انگیزه جنگ دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی است، از علل مؤثر در ایجاد انگیزه و تصمیم برای جنگ است؛ اما باید توجه داشت که انگیزه جنگ به تنهایی در ظهور جنگ کافی نیست. باید بسترهای لازم برای تحقق پدیده جنگ فراهم شود. تورم جوانی جمعیت و نیز از بین رفتن توازن قدرت و شرایط محیطی و... مهم‌ترین بسترهای مناسب برای تولد یک جنگ است. جنگ افغانستان که از طولانی‌ترین و پیچیده‌ترین جنگ‌های تاریخ



بشر و دارای ابعاد بین‌المللی، منطقه‌ای، داخلی ایدئولوژیکی و قومی است، نمونه‌ی خوبی برای این مسئله است که در بستر به هم خوردن توازن قدرت و فراهم بودن شرایط محیطی و جغرافیایی و با انگیزه‌ی سلطه‌طلبی از سوی شوروی و آمریکا شروع و با اهداف سیاسی و اقتصادی کشورهای منطقه، تشدید و با انگیزه‌ی ملی و دینی از سوی مردم افغانستان، ادامه یافته است.

مشروعیت و مطلوبیت جنگ

جنگ به‌طور مطلق از عوامل مهم خطر آفرین برای بشر است و مشروعیت آن نمی‌تواند مانع آسیب‌ها و خطرات متصور جنگ شود. مشروعیت جنگ فقط پیامدهای اخلاقی، فقهی و حقوقی جنگ را از بین می‌برد. جنگ مشروع هم پیامدهای مخرب فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دارد. به همین جهت صلح حتی بر جنگ مشروع هم ارجحیت دارد. تا راهی برای دفاع و برقراری عدالت از راه غیر جنگ باشد، جنگ عقلانی و اخلاقی نیست و مشروعیت ندارد. در آموزه‌های اسلامی هم بر عقلانیت در مواجهه با جنگ تأکید صورت گرفته است. در نامه‌ی علی (ع) به مالک اشتر آمده است که اگر دشمنت پیشنهاد صلح نمود و در آن رضای خدا بود، آن را بپذیر که در آن بقای سپاه و نجات از غم‌ها و آسایش شهرها است؛ لکن نسبت به نیرنگ دشمن پس از صلح بسیار هوشیار باش. (نهج‌البلاغه، صبحی صالح، ص ۲۴۶) در سخن دیگری از آن حضرت آمده است که صلح را تا وقتی که سبب سستی برای اسلام نباشد، کارسازتر از جنگ می‌دانم. (خوانساری، ج ۷، ص ۱۶۷) این دو سخن نشان می‌دهد که از نظر حضرت علی (ع) جنگ مشروع هم راه غیر مرجح برای تأمین اهداف مشروع است.

از نظر اسلام جنگ مشروع سه گونه است. نخست جنگ دفاعی که مشروعیت آن امر عقلانی است. دوم جنگ برای تحقق امنیت، عدالت و آزادی مشروع که جنگ با یاغی، طاغی و ظالم است و قرآن به آن دستور داده است. (حجرات ۹) و سوم جنگ و جهاد ابتدایی برای گسترش دین. از آیات قرآن استفاده می‌شود که جهاد ابتدایی نیازمند اجازه خاص خداوند بوده و پیامبر هم در آغاز اجازه جهاد نداشته است. (حج/۳۹، ماتریدی، ج ۷، ص ۴۲۳). علامه طباطبایی مفسر بزرگ قرآن معتقد است





که: «اگر اسلام را به حال خود گذاشته بودند، هرگز فرمان جنگی را صادر نمی‌کرد و این همه جنگ‌هایی که در اسلام واقع شد، همه‌اش تحمیل بر اسلام بود و او را به این واداشتند.» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۶۱) لحن آیات و اشاراتی که در آیات وجود دارد، بیانگر آن است که حتی جهاد ابتدایی هم نوعی از جنگ برای تحقق، امنیت و عدالت و آزادی مشروع بوده است؛ چون در عصر پیامبر، مشرکان نه تنها مانع گرویدن به دین بودند؛ بلکه امنیت، آزادی مشروع و عدالت را به کلی نسبت به مسلمانان سلب کرده بودند. چنانکه پیامبر با منافقان مدینه نجنگید؛ چون منافقان نمی‌توانستن مخل امنیت، آزادی مشروع و عدالت باشند. در آیات دیگری جهاد با کافران به دلیل ظلم آنان تجویز و از تعدی منع شده است. (بقره/ ۱۹۰). در آیه‌ی دیگری جهاد با مشرکان بر اساس اصل اخلاقی مبارزه ظلم و دفاع از مظلوم تبیین شده و مسلمانان را به حمایت از مظلوم و مبارزه با ظالم تشویق می‌کند. «چرا در راه خدا و در راه مردان و زنانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند پیکار نمی‌کنید؟ همان افراد (ستم‌دیده‌ای) که می‌گویند: خدایا ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و برای ما از طرف خودسرپرست قرار بده و برای ما از طرف خودیار و یآوری تعیین فرما. (النساء/ ۷۵) هم چنین در دستور جنگ با کافران، سخن از جنگیدن با سران کفر است. (التوبه/ ۱۲). در آیات دیگر هم تعبیراتی وجود دارد که این برداشت را تقویت می‌کند که جهاد ابتدایی برای تأمین، امنیت آزادی مشروع و عدالت بوده است.^۱

البته درباره جهاد ابتدایی بعد از پیامبر دو دیدگاه متضاد وجود دارد. دیدگاهی که مشروعیت جهاد ابتدایی را به اذن امام منصوب از جانب خداوند و مقید به رعایت ارزش‌ها و اصول دینی می‌داند. به همین جهت ائمه اهل بیت در فتوحات عصر اموی و عباسی شرکت نکردند و پیروانشان را هم از شرکت در آن نهی نمودند. (کافی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۳۹۰) در عین حال دفاع از سرزمین‌های را واجب می‌دانستند (کافی، ج ۹،

۱. مثلاً در آیه: فَإِنْ لَمْ يَعْزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُم السَّلَامَ وَ يَكْفُوا إِلَيْهِمْ فَعِزُّوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا تعبیر «لَمْ يَعْزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُم السَّلَامَ» استدلال به نقض عهد و تصمیم به اخراج رسول در آیه «أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ» و نیز جنگ برای رفع فتنه و نهی از دشمنی جز با ظالمان در آیه: وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ البقرة: ۱۹۳ هم شاهد، این ادعا است.

ص ۳۹۵) دیدگاه دیگر این است که جهاد بر مردم واجب است با هر امام چه نیکوکار باشد و یا بدکار. (سنن ابی داود، ج ۲، ص ۱۷) افراط‌گرایان امروزی، پیروی این دیدگاه هستند. این دو دیدگاه از زمان امام سجاد (ع) قابل رصد است.^۱

مفهوم‌شناسی صلح

صلح به معنای آشتی و توافق مفهومی اخلاقی، فقهی حقوقی و سیاسی است و البته می‌توان به آن از منظر فلسفی به چیستی و علل پیدایی آن هم نگریست. جنگ و صلح دو مفهوم متقابل و در عین حال به هم وابسته به هم چون شب و مهتاب بدون شب، قابل دید نیست؛ صلحی بدون جنگ هم دیده نمی‌شود، هر چند وجود داشته باشد. به همین جهت صلح به معنای نبود جنگ تصور می‌شود، اما صلح واقعی نبودن انگیزه و رفتار برای صدمه زدن به دیگران است. در آموزه‌های اسلامی صلح به صورت صلح اخلاقی، فقهی حقوقی و سیاسی، توصیه شده است.

صلح اخلاقی

صلح اخلاقی از والاترین فضیلت‌های اخلاق اجتماعی و وضعیتی است که در آن افراد، گروه‌ها و جوامع انگیزه و رفتاری برای تعرض به دیگران ندارند و یا از تعرض به دیگران خودداری می‌کنند و در نتیجه آن امنیت و آرامش بر روابط افراد، گروه‌ها و جوامع حاکم است و افراد بدون توجه به نژاد، رنگ، زبان، قوم، ملیت، منطقه و... از حقوق اساسی خود بهره‌مند و از تعرض دیگران مصون و ترس و هراسی از کسی ندارند. صلح اخلاقی از اهداف مهم ادیان الهی و از جمله اسلام است. در حدیث معروفی، مسلمانی به «در امان بودن دیگران از دست و زبان وی»^۲ معرفی شده است.

۱. از امام صادق (ع) نقل شده است که عباد بصری ۱۰۱ مام سجاد (ع) را. در مکه دید و گفت: ای علی بن الحسین، سختی جهاد را رها کرده و به حج روی آورده‌ای؟ درحالی که خداوند در مقابل بهشت جان و مال مؤمنان را از آنان می‌خرد که در راه خدا جهاد کنند: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِالَّذِي بَاعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْقَوْمُ الْعَظِيمُ». التوبة (۹): ۱۱۱. امام سجاد گفت: ادمه آیه را بخواند که «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» التوبة (۹): ۱۱۲. هروقتی چنین کسانی را پیدا کردی، جهاد با آنان برتر از حج است. کلینی، کافی ج ۹، ص: ۳۹۶

۲. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا سَلِيمَانُ، أَتَدْرِي مِنَ الْمُسْلِمِ؟» قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَنْتَ أَعْلَمُ، قَالَ: «الْمُسْلِمُ





در بیان دیگری بهترین اسلام این نوع اسلام معرفی شده است^۱ در امان بودن دیگران از دست و زبان انسان، عالی‌ترین حالت صلح اخلاقی متصور در بُعد فردی و اجتماعی است. صلح به عنوان فضیلت اخلاقی، ویژگی نفسانی فردی و یا منش گروهی بر خواسته از اهداف و راهبردهای گروه‌ها و جوامع است. فرهنگ (که باورها بخش اساسی آن است) و نیز تربیت نقش مهمی در صلح اخلاقی دارد. صلح اخلاقی زمانی محقق می‌شود که انصاف در ذهنیت فرد و جامعه حاکم باشد. این وضعیت آرمان مهم انسانی و ایدئال‌ترین وضعیت در روابط افراد و جوامع است.

صلح فقهی حقوقی

در آموزه‌های اسلامی افزون بر توصیه اخلاقی به صلح، از نظر فقهی و حقوقی هم صلح بسیار اهمیت دارد. در فقه اسلام معامله مستقلی به عنوان عقد صلح وجود دارد. معامله صلح به معنای توافق دو یا چند نفر بر سر معامله و یا حقی برای جلوگیری از منازعه و یا رفع نزاع است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲) که دو طرف با تنازل از شرایط معامله رسمی، بر وضعیت فروتر از آن توافق می‌کنند. عقد صلح می‌تواند به جای عقد بیع (انتقال عین به عوض معلوم)، عقد اجاره (انتقال منفعت به عوض معلوم)، عقد عاریه (انتقال منفعت بدون عوض)، هبه (انتقال مالکیت بدون عوض معلوم)، واقع شود و به همین جهت عقد صلح را سید العقود نامیده‌اند؛ زیرا به جای همه عقود و معاملات و با کمی تنازل از شرایط خاص آن واقع می‌شود و البته مشروط به اهلیت (رشد، عقل و بلوغ) دو طرف عقد و مشروع بودن مورد صلح و متضمن زیان کسی نبودن است. افزون بر عقد صلح که نوعی معامله و در حوزه حقوق خصوصی است، در بخش دعاوی و مجادلات حقوقی هم صلح از نظر فقه مورد تشویق و ترغیب است. به همین جهت از نظر فقهی بر قاضی مستحب است که پیش از قضاوت به دو طرف دعوا پیشنهاد صلح کند. (تبریزی، بی تا، ص ۱۲۲). حتی بعد از ادای شهادت هم از نظر

مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ». کافی ج ۳/ ۵۹۲
 ۱ عَنْ أَبِي مُرَيْمٍ عَبْدِ الْغَفَّارِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى مَوْلَايَ الْبَاقِرِ عَوْ عِنْدَهُ أَنَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ ذَكَرُوا الْإِسْلَامَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي فَأَيَّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ قَالَ مَنْ سَلِمَ الْمُؤْمِنِينَ [الْمُؤْمِنُونَ] مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ. خزاز رازی، كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر؛ ص ۲۵۰

فقهی صلح جایز است در اختلافات خانوادگی هم قرآن به صلح بین زن و شوهر توصیه نموده است. «و اگر زنی، از سرکشی یا رویگردانی شوهرش، ترس داشته باشد، پس هیچ گناهی بر آن دو نیست در اینکه با آشتی، در میانشان صلح برقرار کنند و صلح، بهتر است.» (نساء، ۱۲۸) در مقصود از این صلح گفته شده است که زنی شوهری دارد که او را خوش ندارد و می خواهد وی را طلاق دهد، پس زن شوهر را گوید: مرا طلاق مده و مهریه ام را از تو نمی خواهم و حق شبانه روز خود را به تو بخشیدم این برای مرد گوارا و بی اشکال خواهد بود

صلح سیاسی

صلح سیاسی وضعیت و حالتی است که بر اثر معاهدات و یا ملاحظاتی افراد و گروه ها، از صدمه زدن به دیگران خودداری کنند. تعبیر دیگر صلح سیاسی در فقه هُذنه است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۵۲). مفهوم سیاسی صلح، نبود درگیری و روابط مسالمت آمیز مبتنی بر اساس احترام متقابل بین احزاب، اقوام، ملت ها و دولت ها است که خاص تر از صلح اخلاقی و فقهی حقوقی است؛ زیرا مفهوم سیاسی صلح در بستر شکل گیری، روابط اقوام، احزاب، ملت ها و دولت ها و ثانیاً برای جلوگیری از نزاع و یا رفع نزاع قابل فرض است، در حالی که مفهوم اخلاقی و فقهی حقوقی صلح به حوزه روابط افراد و برای جلوگیری و رفع اختلاف است. صلح به معنای سیاسی یک آرمان انسانی و جهانی و مطلوب مهم دینی است.

ادیان و مکتب های اخلاقی و فلسفی صلح جو، نقش مهمی در ایجاد روابط مسالمت آمیز و صلح بین افراد و اقوام دارد؛ زیرا ادیان و مکتب های اخلاقی، ذهنیت صلح جویی برای افراد و جوامع نسبت به همدیگر ایجاد می کند و انسان ها را به تعامل و روابط تشویق و تنش و تنازع را نکوهش می شود. در مکتب های فلسفی دینی شرق و نیز در دین مسیحیت، بر صلح جویی تأکید صورت گرفته است. در اسلام هم صلح به عنوان وظیفه دینی بسیار مورد توصیه و تأکید است. قرآن کریم مسلمانان را به صلح بین کسانی که جنگ دارند دستور می دهد «مؤمنان فقط برادران یکدیگرند؛ پس میان دو برادران (هنگامی که اختلاف کردند) صلح برقرار کنید؛ و [خودتان را] از





[عذاب] خدا حفظ کنید، باشد که شما (مشمول) رحمت شوید.» (حجرات / ۱۰) و اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم (و تجاوز) کند، پس با آنکه ستم می‌کند، بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد؛ و اگر بازگشت، پس در میان آن دو عادلانه صلح برقرار سازید و دادگری کنید؛ [چرا] که خدا دادگران را دوست می‌دارد. (حجرات / ۹). این اصل طلایی قرآنی اگر در هر جا برقرار شود، زمینه برای منازعه سیاسی ایجاد نخواهد شد. بر اساس این دو آیه، وضعیت مطلوب از نظر قرآن وضعیتی است که در آن جنگ و بی‌عدالتی و دست‌اندازی نباشد و همه برای ایجاد چنین وضعیتی وظیفه اخلاقی دارند و تلاش برای برقراری صلح بین گروه‌ها و اقوام و دولت‌ها هم یک وظیفه دینی و اخلاقی است. مطلوبیت صلح سیاسی اختصاص به صلح بین مسلمانان ندارد، قرآن صلح با دشمنان اسلام را هم امری مطلوب می‌داند. خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که در مقابل دشمنان تا می‌توانید آمادگی داشته باشید تا از شما بترسد؛ ولی اگر دشمنان به صلح گردن نهاده‌اند، تو هم گردن بنه. (انفال / ۶۰ - ۶۱). در نامه‌ی علی (ع) به مالک اشتر آمده است که اگر دشمن پیشنهاد صلح نمود و در آن رضای خدا بود، آن را بپذیر که در آن بقای سپاه و نجات از غم‌ها و آسایش‌ها شهرها است؛ لکن نسبت به نیرنگ دشمن پس از صلح بسیار هوشیار باش (نهج البلاغه، للصبحی صالح، ص ۴۶۲) در سخن دیگری از آن حضرت آمده است که صلح را تا وقتی که سبب سستی برای اسلام نباشد، کارسازتر از جنگ می‌دانم.

صلح مشروع و صلح مطلوب

هر چند صلح، رفتاری مورد تحسین از نظر اخلاقی، سیاسی و دینی است، ولی با این مشروعیت و مطلوبیت صلح شرایطی دارد بر اساس حدیث نبوی «صلح جایز است تا زمانی که منجر به حلال شدن حرام و حرام شدن حلال نشود.»، مشروعیت صلح بسیار گسترده است و جز مخالفت با احکام الهی، صلح شرط دیگری ندارد؛ اما در آیه ۹ سوره حجرات که برقراری صلح بین دو گروه را وظیفه دینی همه می‌دانند، به صراحت عادلانه بودن صلح مورد تأکید قرار گرفته است. «و اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم (و تجاوز) کند، پس با آنکه ستم می‌کند، بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد؛

و اگر بازگشت، پس در میان آن دو عادلانه صلح برقرار سازید و دادگری کنید؛ [چرا] که خدا دادگران را دوست می‌دارد. (حجرات / ۹). آیا عادلانه بودن صلح، شرط مشروعیت صلح یا شرط مطلوبیت صلح است؟ به نظر می‌رسد که عدالت از نظر قرآن شرط مطلوبیت صلح باشد؛ چون گاهی صلح حتی با تنزل از حقوق مسلم هم جایز است، چنانکه در صلح حدیبیه چنین بود. البته صلح به معنای اخلاقی خود متضمن عدالت است؛ زیرا وضعیتی است که در آن انگیزه و رفتاری برای تعرض به دیگران وجود ندارد؛ در چنین وضعیتی ظلمی و بی‌عدالتی معنا ندارد. بی‌عدالتی در صلح فقهی (حقوقی) و سیاسی، قابل‌تصور است. در صلح فقهی حقوقی از آنجا که بنا بر تنازل از شرایط ایدئال است، شرط عادلانه بودن مطرح نشده است و فقط حلال بودن قیدشده است. در صلح سیاسی که در مورد منازعه بین دو گروه است، قرآن بر عادلانه بودن صلح تأکید دارد. در آیه ۹ سوره حجرات عادلانه بودن صلح به‌عنوان قیدی برای وظیفه برقراری صلح آمده و از سویی در صورت نپذیرفتن صلح عادلانه از سوی یک‌طرف و اصرار بر بغاوت، دستور جنگ داده و در پایان آیه بر این که خداوند عدالت‌گران را دوست دارد، تصریح‌شده، این سه تصریح و تأکید بر مسئله عدالت در صلح سیاسی، بیانگر این است که از نظر قرآن عدالت بر صلح مقدم است؛ البته گاهی در شرایطی غیرعادلانه هم از باب ضرورت، صلح مجاز است.

بر این اساس می‌توان گفت که صلح سیاسی در دو سطح می‌تواند محقق شود: نخست صلح غیر مطلوب و اکراهی که در شرایط اضطرار و ناچاری و برای گریز از وضعیت بدتر از آن است، دوم صلح مطلوب که صلح همراه با تحقق عدالت است. صلح مطلوب سیاسی بستری برای تحقق صلح اخلاقی و آرمانی است. توصیه قرآن کریم به مسلمانان برقراری صلح عادلانه و مطلوب است. صلح بدون عدالت، صلح با پذیرش شکست است. چنین صلحی ممکن است تبعات جنگ و آثار جنگ را نداشته باشد، اما خود بستر شکل‌گیری جنگ است. تاریخ افغانستان گواه وجود چنین صلح‌های بوده است. عصر عبدالرحمن و فرزندش و نیز دوران آل یحیی، نمونه روشنی از صلح بود که با ضعف حکومت از هم پاشید و دودمان حکومت‌گران را هم نابود کرد. از سوی دیگر جوامع متعددی در دنیا وجود دارد که در آن صلح مبتنی بر عدالت، حتی





عدالت نسبی، برقرار شده است و این صلح دوام یافته است. بر این اساس در جامعه کثیرالاقوام افغانستان، صلح واقعی و پایدار زمان استقرار خواهد یاد که متضمن عدالت هم باشد. صلح بدون عدالت نمی تواند، اقناع عمومی را فراهم کند و بلکه بستر دشمنی و مخالفت و دخالت کشورهای بیرونی را فراهم خواهد نمود.

صلح پژوهی ضرورت معرفتی

ادیان و مکتب های اخلاقی بر تحقق صلح اخلاقی و عادلانه تأکید دارند و برای تحقق چنین رؤیای بر تربیت و تعهد اخلاقی افراد توصیه می کنند. برخی از فیلسوفان هم به امکان تحقق صلح اخلاقی در حوزه سیاست باور داشته اند. کانت فیلسوف آلمانی از جمله این افراد است. وی طرح و کتابی با عنوان صلح پایدار دارد که در آن شرایط و الزامات شکل گیری صلح پایدار بین ملت ها را توضیح داده است. کانت معتقد است که برای تحقق صلح پایدار بین ملت ها، باید اشخاص نوعی از اخلاقیات صلح طلبان را آموزش ببینند. کانت صلح سیاسی را بر اساس اخلاق مبتنی می دانست و دولت ها را به مثابه افراد اشخاص اخلاقی تلقی می کرد که رفتارشان باید بر اساس تعهدات باشد و بر همین اساس معتقد بود که هر دولت با دولت های دیگر باید به گونه ای رفتار کند که دوست دارد با وی همان رفتار شود. این «بایسته قطعی» هم در رابطه افراد و هم در رابطه دولت ها مبنای سلوک اخلاقی است. در نتیجه چنین نگرش اخلاقی در بین دولت ها، فدراسیون بین المللی از دولت ها تشکیل و بستری برای صلح پایدار فراهم خواهد شد. به عقیده کانت اگر استقرار صلحی پایدار غایت و هدف نهایی است، باید در روابط سیاسی اخلاق و شرافت حاکم باشد. بدین منظور برقراری یک نظام حقوقی مبتنی بر اخلاق، از شرایط انکارناپذیر تحقق صلح پایدار است. کانت معتقد است تمدن واقعی جز با کنار گذاشتن اندیشه جنگ امکان پذیر نیست. کانت جنگ را بزرگ ترین شر می داند و طرحی ارائه می کند تا این شر بزرگ از بین برود. طرح وی شش شرط دارد:

۱. هیچ پیمان صلحی که در آن دستاویزی برای جنگ در آینده باشد، معتبر نباشد؛

۲. هیچ کشوری از راه وراثت و مانند آن تحت مالکیت کشور دیگر درنیاید و استقلالش نابود نشود؛

۳. ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم به تدریج برچیده شود؛

۴. مقروض شدن یک دولت به خاطر ثروتمند کردن دولت دیگر ممنوع باشد؛

۵. هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز در امور سایر کشورها را نداشته باشد؛

۶. هنگام جنگ دست زدن به اقداماتی مانند شکستن پیمان و تحریک اتباع که صلح را دشوار و ناممکن می‌سازد، ممنوع باشد. (کانت، ترجمه،

صوبوری، ۱۳۶۷، ص ۷۶ - ۹۰۱)

آیات و روایات نشان می‌دهد که از نظر آموزه‌های اسلامی، صلح از نظر اخلاقی در حوزه روابط افراد و هم از نظر حقوقی در حقوق خصوصی (معاملات) و جزایی و هم از نظر سیاسی و در روابط گروه‌ها در جامعه اسلامی و هم با غیرمسلمانان یک مطلوب دینی است. صلح اخلاقی یک فضیلت اخلاقی و صلح حقوقی در معاملات و رفع خصومت‌ها، رفتار مشروع مورد تشویق است، اما بر صلح سیاسی تأکید بیشتری دیده می‌شود. دستور قرآن بر این که در منازعه دو گروه باید بین آن‌ها صلح عادلانه برقرار نمود و با هر که از پذیرش صلح عادلانه سرباز زد، باید با او جنگید بیان‌گر همین تأکید است.

علی‌رغم تأکیدی که در آموزه‌های دینی بر صلح و خصوصاً صلح سیاسی وجود دارد، حکما، متکلمان، فقها، مفسران و روشنفکران مسلمان تا هنوز صلح را به عنوان یک نیاز ضروری و مسئله سیاسی مطرح نکرده و نظریه‌ای برای تحقق فراگیر صلح سیاسی ارائه نکرده‌اند. صلح‌پژوهی موضوعی است که مورد غفلت جدی اندیشمندان اسلامی بوده است. با توجه به جنگ‌های متعددی که در یک قرن اخیر و پس از آخرین جنگ صلیبی (جنگ جهانی اول که سبب تسلط اروپایی‌ها بر کشورهای اسلامی و شکل‌گیری کشورها و حکومت‌ها وابسته و مطیع کشورهای اروپایی بر سرزمین‌های اسلامی) شد و جنگ‌های متعددی که در سرزمین‌های اسلامی، شعله‌ور است، گفتمان صلح هم‌اکنون بیش از گفتمان جهاد اهمیت و ضرورت دارد



جنگ و صلح افغانستان

کشور ما و نسل ما شاهد یکی از طولانی‌ترین و پیچیده‌ترین جنگ‌ها تاریخ بشری است. جنگی که چهار دهه است ادامه داشته و ابعاد داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی دارد. جنگ افغانستان با کودتای کمونیستی و با توجیه رفع محرومیت و تحقق برابری و پیشرفت آغاز شد؛ اما در ورای آن توسعه و قدرت‌طلبی شوروی قرار داشت که با موجی از مخالفت داخلی با انگیز ملی و دینی و حمایت خارجی با انگیزه جلوگیری از تهدید گسترش کمونیسم و به تدریج رقابت منطقه‌ای هند و پاکستان و نیز تنش‌های قومی، مواجه و سبب شد که جنگ افغانستان ابعاد ایدئولوژیک، بین‌المللی منطقه‌ای و در نهایت قومی به خود بگیرد. یک روی نبرد دوران جهاد، جنگ شرق و غرب و روی دیگری آن نبرد کمونیسم و اسلام‌گرایی در کنار آن رقابت منطقه‌ای هند و پاکستان بود و به تدریج بُعد قومی جنگ سر برآورد و در نتیجه قوت گرفتن بُعد قومی این جنگ، حکومت دکنتر نجیب سقوط کرد و جنگ شرق و غرب و اسلام و کمونیسم پایان یافت؛ اما بُعد منطقه‌ای و قومی این جنگ ادامه یافت و حکومت مجاهدین را نیز به رسوایی و تباهی کشاند و طالبان، نیز برآمد همین جنگ منطقه‌ای و قومی بود. حکومت پس طالبان هم گرفتار همین رقابت منطقه‌ای و قومی شد و نتوانست، توازن قدرت ایجاد کند و به تدریج جنگ و رقابت بین‌المللی دیگری بین ناتو با افراط‌گرایی اسلامی به وجود آمد. در حالی که طالبان این جنگ را جهاد بر ضد نیروهای اشغالگر می‌داند، کشورهای عضو ناتو آن را نبرد علیه تروریسم و افراط‌گرایی می‌خوانند. جنگ فعلی تحت تأثیر دکنترین آمریکای نظم نوین پس از سقوط شوروی که در پی سلطه سیاسی و اقتصادی بر جهان بود، آغاز شد و اقدام تروریستی القاعده در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی بهانه برای آغاز ای جنگ بود. حالا آمریکای ترامپ از دکنترین نظم نوین جهانی دست کشیده است. با این حساب بستر برای پایان جنگ بین‌المللی فراهم است؛ اما ابعاد منطقه‌ای (رقابت پاکستان و هند) و ابعاد داخلی (جنگ اسلام‌گرایی و لیبرالیسم و نیز رقابت قومی عنصر پشتون و غیر پشتون) جنگ هنوز به قوت خود باقی است.

بستر این جنگ، به هم خوردن توازن قدرت در داخل کشور و شرایط محیطی و



سیاسی مناسب برای جنگ (بی‌عدالتی و وجود همسایه‌های دارای اهداف متفاوت و توان مداخله در امور افغانستان) بود. در آینده هم اگر توازن قدرت و یا قدرت فرادستی ایجاد نشود، جنگ به صورت‌های دیگری تداوم خواهد یافت. صلح پایدار و واقعی زمانی در افغانستان برقرار خواهد شد که انگیزه‌ها و بسترهای جنگ برچیده شود. وجود دولتی مقتدر و مسئولیت‌پذیری، تحقق عدالت اجتماعی و همدیگر پذیری فراگیر بین اقوام و جریان‌های سیاسی در افغانستان، الزامات اساسی برای تحقق صلح پایدار است. چنین صلحی را دیگران نمی‌توانند برقرار کنند؛ بلکه دولت و مردم و جریان‌های سیاسی و فکری افغانستان باید ایجاد کنند. تحقق چنین صلحی با توسعه‌یافتگی فکری و اخلاقی رابطه مستقیمی دارد به نحوی که هراندازه فرد و جامعه از نظر فکری و اخلاقی، به شکوفایی رسیده باشد، صلح‌جویی و جنگ‌گریزی، در او بیشتر خواهد بود و هراندازه فرد و جامعه از نظر فکری و اخلاقی، کمتر رشد داشته باشد، بستر جنگ بیشتر فراهم خواهد بود. هراندازه عقلانیت و اخلاق‌مداری در تصمیم‌گیری افراد و گروه‌های تصمیم‌گیرنده بیشتر باشد، انتخاب گزینه جنگ و حتی شروع، شیوه و ابزار جنگی، در صورت ناگزیری منطقی‌تر خواهد بود. هم‌چنانکه تورم جوانی جمعیت، ضعف عقلانیت اخلاق‌مداری، در انتخاب گزینه جنگ و نیز تصمیم‌های غیرمنطقی در شروع، شیوه و ابزارهای جنگی مؤثر است.





فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر - قم، چاپ: چهارم، ۱۳۶۷ ش. کانت، امانوئل، صلح پایدار، ترجمه‌ی
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ترجمه من لایحضره الفقیه - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۷ ش.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج ۳ ص ۲۴۰؛ دار الکتاب العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۲۲ ه. ق.
۵. ابوداوود، سلیمان بن اشعث، سنن ابوداوود، قاهره، دار الحديث، ۱۹۹۹ م
۶. آراسته، ناصر، جنگ و انواع آن از دیدگاه دانشمندان و نواغ نظامی کلیاتی از جنگ و مواردی از دفاع مقدس، انتشارات ایران سبز، ۱۳۸۱.
۷. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، شرح آقا جمال خوانساری بر غررالحکم و درر الکلم - تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۶۶ ش.
۸. آقایی، بهمن، فرهنگ حقوق بشر، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۶ ش.
۹. امام رضا، علی بن موسی (ع) صحیفة الإمام الرضا، مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. باربارا کراهِه، پرخاشگری از دیدگاه روانشناسی اجتماعی، مترجم: محمدحسین نظری نژاد، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۹۰.
۱۱. بشیریه، آموزش دانش سیاسی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ چهار ۱۳۸۲.
۱۲. تبریزی، جواد، أسس القضاء و الشهادة، دفتر مؤلف - قم، چاپ: اول،
۱۳. تیمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایت الاثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر؛ قم، ۱۴۰۱ ق.
۱۵. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح) قم، هجرت چ: اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق جنگ تهران ۱۳۷۳ ش
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تعلیق، سید هاشم رسولی محلاتی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.

۱۹. عدالت نژاد، سعید، سرواژه جنگ، در دانشنامه جهان اسلام، تهران بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۸۸ ش
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۳، ۱۴۲۰ ه. ق.
۲۱. کانت، امانوئل، صلح پایدار، ترجمه‌ی محمدحسین صبور، تهران: نشر به‌باوران، ۱۳۸۰ ش
۲۲. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، الکافی دار الحدیث، قم، اول، ۱۴۲۹ ق.
۲۳. ماتریدی، محمد بن محمد (تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، تحقیق: باسلوم، مجدی، بیروت، دارالکتب العلمیة [بی‌تا]،
۲۴. مسائلی، محمود و ارفعی، عالیہ، جنگ و صلح از دیدگاه حقوق و روابط بین‌الملل، تهران ۱۳۷۳ ش
۲۵. نخجوان، احمد، جنگ، چاپخانه فردین و برادر، تهران ۱۳۱۷ ش
۲۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: موسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۳۸۲ ش.
27. Levy, Jack's. (June 1998). "The Causes of War and the Conditions of Peace" (PDF). Annual Review of Political Science. 1: 139–165.



بررسی جامعه‌شناختی «پدیده‌ی خشونت»

محمد علی اخلاقی *

*پوهنمل، ماستر جامعه‌شناسی، مسئول کمیته آموزش الکترونیکی، استاد و کدر علمی دانشکده علوم اجتماعی. دانشگاه خاتم النبیین (ص)

چکیده

مسائل و پدیده‌های اجتماعی بر خواسته از متن جامعه و ریشه در شرایط اجتماعی دارد. به این معنا که وضعیت مختلف جامعه در پیدایش و گسترش مسائل اجتماعی نقش دارد. از این لحاظ افکار دانشمندان حوزه علوم اجتماعی و اذهان عمومی را به خود مشغول داشته تا درصدد تحلیل و بررسی آن برآیند. خشونت یکی از مسائل اجتماعی می‌باشد که نه تنها متأثر از اوضاع و شرایط مختلف حیات بشری است، بلکه اثرات و تبعات گسترده بر ابعاد مختلف زندگی جوامع بشری دارد. خشونت رفتاری است که نه تنها طرف مقابل را متضرر می‌سازد بلکه خود و جامعه را نیز صدمه می‌زند و پیامدهای جبران‌ناپذیری را به دنبال دارد. خشونت اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی را متأثر می‌سازد و سرمایه اجتماعی که یکی از مؤلفه ثبات، رشد و پیشرفت جامعه است را خدشه‌دار می‌سازد.

رفتار خشونت‌آمیز دامنه وسیع و گسترده دارد از قبیل؛ تحقیر، توهین، تجاوز، ضرب و جرح، تخریب اموال و دارایی، پرخاشگری، محروم ساختن، اسارت و قتل. از جانب دیگر، خشونت در زمینه‌های مختلف رفتاری به نحوی مشاهده می‌شود.

از خانواده گرفته تا مراکز آموزشی، ادارات دولتی، مراکز شغلی، خیابان‌ها و تجمعات عمومی اعم از شهرها و روستاها.

نوشته حاضر حاوی مباحثی در رابطه به مفهوم و انواع خشونت، عوامل و زمینه‌های پیدایش و گسترش خشونت، قربانیان خشونت و پیامدهای خشونت می‌باشد که با استفاده از منابع و آثار مربوطه و مشاهدات عینی به صورت فشرده و مختصر به تحریر درآمده است.

کلیدواژه: خشونت، عوامل خشونت، قربانیان خشونت، پیامد خشونت



مقدمه

خشونت، یک پدیده عام و فراگیر است که در اکثر جوامع، حتی در جوامعی که ادعای پیشرفت و ترقی را دارند و دم از آزادی، حقوق بشر و تساوی حقوق مرد و زن دارند وجود دارد. این پدیده متأسفانه در جوامع عقب مانده که دچار بحران های، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می باشد به مراتب بیشتر و همه ابعاد زندگی شهروندان را تحت تأثیر قرار داده و از دیرزمان توجه همگان را به خود جلب کرده است.

افغانستان یکی از کشورهای است که متأسفانه، گراف خشونت بسیار بالا و این پدیده جزء از فرهنگ رایج قرار گرفته است. ادبیات محاوره ای بین اقشار گوناگون جامعه، معاشرت و کنش های اجتماعی در عرصه های مختلف خشونت بار و آزاردهنده است.

بدرفتاری ها و خشونت های فAMILI، فرهنگی، نژادی و زبانی از بارزترین مصادیق خشونت است که در خانواده ها، محیط کاری، مراکز آموزشی و در محافل عمومی و معاشرت های روزمره قابل مشاهده است.

زنان، اطفال، سالمندان، معلولین، اقلیت های قومی و مذهبی از جمله قربانیان خشونت هستند که در زندگی روزمره شان در عرصه های مختلف رفتارهای خشونت آمیز را مشاهده و تجربه می کنند.

در این مقاله سعی شده است تا پدیده خشونت، انواع خشونت و عوامل و زمینه های اجتماعی این پدیده و همچنین آثار و پیامدهای آن را مورد بررسی قرار دهد.

تعریف خشونت

خشونت دارای مفهوم وسیع و فراگیر است که در ابعاد مختلف زندگی انسان ها به نحوی متجلی است. اصطلاح خشونت به معنای هر عمل خشونت آمیز است که منجر به آسیب های فیزیکی و روانی گردد یا احتمال منجر شدن آن به این نوع آسیب و رنج ها وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر هر نوع عمل و رفتاری که به نحوی طرف مقابل را آسیب برساند به آن خشونت اطلاق می گردد. ضرب و جرح، تهدید، زورگویی، محروم سازی از آزادی های فردی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی همگی



خشونت به حساب می‌آید.

رفتار خشونت‌آمیز دامنه وسیع و گسترده دارد از قبیل؛ تحقیر، توهین، تجاوز، ضرب و جرح، تخریب اموال و دارایی، پرخاشگری، اسارت و قتل. (سروستانی: ۳۳۱) به عبارت دیگر خشونت شامل کنشی نیت‌مندانه است که با اهداف آشکار یا پنهان به منظور آسیب رساندن فیزیکی و روانی دیگران از سوی شخص (گروه) با ابزار و شیوه‌های مختلف صورت گیرد. (مشتاق: ۲۶۶)

انواع خشونت

چنانکه اشاره شد، خشونت به هر نوع رفتاری اطلاق می‌گردد که نسبت به طرف مقابل آسیب‌زا باشد. آسیب‌پذیری شامل جوانب و ابعاد مختلف روانی، فیزیکی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌گردد. بر این اساس خشونت دارای انواع مختلف می‌تواند باشد که ذیلاً به مهم‌ترین آن اشاره می‌گردد.

۱) خشونت فیزیکی: خشونت فیزیکی یا جسمی به رفتارهای اشاره دارد که اثر آن به صورت ملموس و محسوس روی بدن شخص قرار گیرد؛ مانند آسیب‌های ناشی از؛ زدن با چوب، سنگ، سیلی، شکستن دندان، کندن موی سر، شکستادن دست، پا یا دیگر اعضای بدن، سوزاندن، حبس نمودن و دیگر اعمالی که آثار آن روی بدن مشاهده گردد.

۲) خشونت روانی: به هر نوع رفتاری اطلاق می‌گردد که آسیب روحی و روانی به دنبال داشته باشد، شامل؛ طعنه دادن، توهین کردن، تحقیر کردن، ملامت کردن، داد و فریاد، ایجاد فشارهای روحی، رفتار تحکم‌آمیز، تهدید به کشتن، تهدید به طلاق و دیگر برخوردهای که باعث آزار و اذیت روانی گردد.

۳) خشونت اجتماعی: تبعیض و بی‌عدالتی، نابرابری‌های اجتماعی، محدود ساختن روابط با دیگران، محدودیت در ارتباط‌های فامیلی، دوستانه و اجتماعی و ممانعت از حضور در محافل عمومی، کاریابی و اشتغال از موارد خشونت اجتماعی به حساب می‌آید.

۴) خشونت جنسی: شامل؛ ارتباط جنسی اجباری، ترک روابط جنسی از طرف



مرد به عنوان مجازات، مجبور کردن به دیدن عکس و فیلم‌های خلاف اخلاق عمومی و وجدانی که زن راضی نیست و موارد دیگر که به اجبار و خلاف میل زن صورت گیرد. دریک تعریفی که از خشونت جنسی شده است؛ شامل هر نوع عمل فیزیکی، بصری، کلامی یا جنسی می‌شود که زن یا دختر، در زمان وقوع یا بعدتر، آن را به صورت تهدید یا ارباب یا حمله احساس کند که اثرش ناراحتی، یا تحقیر او باشد و یا توانایی برقراری تماس نزدیک و صمیمانه را از او سلب کند. (مشتاق: ۲۷۳)

۵) خشونت اقتصادی: جلوگیری از استقلال مالی، سلب اختیار و محرومیت از صلاحیت پولی و مالی، سلب اختیار از مصرف و اعمال محدودیت در خوراک، پوشاک و غیره.

۶) خشونت فرهنگی: ایجاد محدودیت در ادامه تحصیل، مشارکت در انجمن‌های اجتماعی، ممانعت از مشارکت و انجام مراسم مذهبی، منع از رفتن به زیارتگاه‌ها و محافل تفریحی از جمله خشونت‌های فرهنگی به حساب می‌آید.

عوامل و زمینه‌های خشونت

خشونت به عنوان یک پدیده اجتماعی، ریشه در اوضاع و شرایط گوناگون اجتماعی دارد؛ بنابراین خشونت یک پدیده تک علتی نیست بلکه عناصر و متغیرهای مختلف در پیدایش و گسترش آن نقش دارد که ذیلاً به مهم‌ترین عوامل و زمینه‌های آن اشاره می‌شود.

الف) عوامل فرهنگی

یکی از عوامل خشونت، فقر فرهنگی، تعصبات و وابستگی‌های مفرط فرهنگی است. عقب‌ماندگی فرهنگی، باورها و اعتقادات سنتی و خرافاتی، آداب و رسوم و شیوه‌های سنتی و رسوب کرده گذشته از جمله عوامل بروز رفتارهای خشونت‌آمیز است. خشونت بر خواسته از مسائل و زمینه‌های فرهنگی، دارای ابعاد و زوایای مختلف است.

ضعف و عقب‌ماندگی فرهنگی که خود تابع متغیرهای دیگری از قبیل میزان تحصیلات، مشکلات اقتصادی، محدودیت ارتباطات اجتماعی و موارد دیگر است، یکی از عوامل رفتارهای خشونت‌آمیز در محیط‌های مختلف، بخصوص در محیط



خانواده می‌باشد. ممانعت زنان و دختران از تحصیل، اشتغال، حضور در مجامع عمومی، توهین و تمسخر دیگر خورده فرهنگ‌ها از مصادیق رفتارهای خشونت فرهنگی است.

موارد ذیل به‌عنوان مهم‌ترین زمینه‌های بروز خشونت فرهنگی است.

۱) برداشت نادرست از دین؛ یکی از عوامل رفتارهای خشونت‌آمیز برداشت‌های نادرست از آموزه‌های دینی است. بعضی از عالمان دینی مسائل و احکام دینی را با آداب و رسوم محلی و قبیله‌ای مخلوط نموده و از آن به‌عنوان الگوهای رفتاری دینی تبلیغ و حمایت می‌کنند. به‌عنوان مثال آموزش و تحصیل زنان چه از نظر دینی و عقلی و چه از نظر قانونی حق مسلم زنان است اما دیده می‌شود که برخی از عالمان دینی متحجر در برابر آن محدودیت ایجاد نموده زنان و دختران را از حقشان محروم می‌سازند.

۲) هنجارهای سنتی و قبیله‌ای؛ شکل‌گیری نظام سیاسی، اداری، فرهنگی و اجتماعی افغانستان (مخصوصاً در گذشته) بر اساس باورهای شکل گرفته که برحسب آن یک گروه نژادی خود را برتر از گروه‌های نژادی دیگر می‌داند. این وضعیت باعث شده است که گروه نژادی برتر، آداب و رسوم، شیوه زندگی، هنجارهای قومی و قبیله‌ای و گرایش‌های قوم‌مدارانه خود را نیز برتر از دیگر گروه‌های قومی بداند. (مجموعه مقالات: ۴۷۵). بر این اساس هنجارهای سنتی و قبیله‌ای در برابر شکل‌گیری هنجارهای نوین و همه شمول مقاومت نموده و در بسیاری موارد با توجیه دینی و سنتی به خشونت و زورگویی می‌انجامد.

۳) وابستگی شدید فرهنگی؛ یکی از ویژگی‌های فرهنگ، کلیت فرهنگی است. به این معنا که فرهنگ هر جامعه به‌عنوان یک کل، متشکل از خرده فرهنگ‌های متفاوت و احياناً در بعضی موارد متضاد می‌باشد. خرده فرهنگ‌ها در مواردی که تفاوت‌ها یا تضادهای جزئی با دیگر خرده فرهنگ دارد نباید به ضد فرهنگ تبدیل شود و دیگر خرده فرهنگ‌ها را نفی کند. بعضی افراد به دلیل دگم‌اندیشی و وابستگی شدیدی که به خرده فرهنگ خودی دارد، الگوهای فرهنگی و شیوه‌های زندگی مغایر با فرهنگ خودش را بر نتابیده در برابر آن عکس‌العمل نشان می‌دهد. این نوع خشونت با تأسف



در افغانستان زیاد تجربه می‌گردد و در ادارات دولتی و خصوصی، مجامع و محافل عمومی و گاهی در مراکز آموزشی دیده می‌شود.

۳) تعصبات دینی و مذهبی

اعتدال و میانه‌روی یکی از مهم‌ترین مبانی و ویژگی‌های دین اسلام و شاخصه پویایی بودن آن در پاسخگویی مستمر به سؤالات و معضلات بشر است.

خداوند در قرآن کریم به صراحت، لزوم رعایت میانه‌روی در رفتارها و گفتارها و مناسبات اجتماعی را مورد تأکید قرار داده است. «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان، ۱۸) بابتی اعتنایی از مردم روی مگردان و با تکبر و غرور بر زمین راه مرو که خداوند هیچ متکبر فخر فروش را دوست نمی‌دارد. در جای دیگر می‌فرماید «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره، ۱۴۳) و این‌گونه شما را امت میانه و معتدل قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید؛ که بر اساس تفسیر نمونه مراد از اعتدال در آیه فوق، اعتدال از نظر عقیده، ارزش‌های معنوی و مادی، شیوه‌های اخلاقی، عبادت، تفکر و خلاصه اعتدال در تمام جهات زندگی و حیات می‌باشد. (تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۸۷)

علیرغم تأکیدات فروان در آموزه‌های دینی بر اعتدال و میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط در ابعاد مختلف زندگی، اما متأسفانه در کشور ما که یک کشور اسلامی هستیم این امر مطرود و نادیده گرفته می‌شود و اغلب گرفتار برداشت‌ها و منش‌های تحجر‌گرایانه و افراطی می‌باشند و این امر یکی از عوامل رفتارهای خشونت‌آمیز در جامعه محسوب می‌گردد.

اساساً افراط و تفریط از نشانه جهل و نادانی است. (نهج البلاغه، حکمت ۷۰). در جوامع اسلامی، ریشه بسیاری از انحرافات فردی، اجتماعی و فرهنگی در فقدان شناخت درست و دقیق از آموزه‌های دینی است؛ و همچنان اختلافات و کشمکش‌های که میان فرقه‌های مختلف فرهنگی و مذهبی وجود دارد ریشه در تحمل ناپذیری همدیگر و افراط‌گرایی است. در جوامع اسلامی که دارای تعدد مذاهب و تکتک فرهنگی است عمدتاً، خشونت‌ها، تنش‌ها، اختلافات و درگیری‌ها، ناشی از فقدان شناخت





درست از آموزه‌های دینی، تندروی و افراط‌گرایی و بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی تعداد کسانی که‌اند درک درست دارند اما از کنار آن با بی‌تفاوتی می‌گذرند. در جامعه‌ای که افراد و گروه‌های تندرو و افراط‌گرا حضور داشته باشند به نحوی بر دیگران می‌خواهند افکار و برنامه‌هایشان را تحمیل نمایند و در غیر آن به دنبال خشونت، سرکوب و حذف آن برمی‌آیند. در نتیجه چنین جوامع همیشه آبدستن کشمکش و آشوب و خشونت می‌باشد.

ب) فقدان اخلاق جمعی

یکی از عوامل رفتارهای ناپه‌نچار از جمله رفتارهای خشونت‌آمیز، واگرایی اجتماعی و فقدان اخلاق جمعی است. در چنین شرایطی که دور‌کایم از آن به «آنومی» تعبیر کرده است، ناخرسندی از قواعد اخلاقی و گرایش به انحرافات اجتماعی افزایش می‌یابد. در شرایط آنومی از نظر دور‌کایم پای بندی به هنجارهای سنتی و روح جمعی کاهش می‌یابد. به جای عدالت، تعدی و به‌جای تعادل، تضاد بر رفتار افراد حاکم می‌شود و تنش سراسر جامعه را دربرمی‌گیرد. (کچ‌روی: ۳۲۵)

از نظر دور‌کایم هر جامعه بر اساس مجموعه از ارزش‌های مشترک و هنجارهای مسلط سازمان‌دهی شده است. هرگاه وابستگی به این ارزش‌های مشترک ضعیف گردد و فرد نسبت به نظام ارزشی احساسی بیگانگی نماید در چنین حالتی رفتارهای کج روانه شکل می‌گیرد. (احمدی: ۴۷)

طبق تبیین‌های کنترل که گاه از آن با نام «نظریه پیوند» هم یاد می‌شود، پیدایش رفتارهای کجروانه را معلول ضعف همبستگی در گروه‌ها و تضعیف اعتقادات و باورهای موجود در جامعه می‌داند. این الگو که توسط «تراویس هیرشی» مطرح گردیده رفتارهای کجروانه و خشونت‌آمیز افراد را به زمانی نسبت می‌دهد که تقیدات و پایبندی فرد نسبت به اجتماع ضعیف شود یا به کلی از بین برود.

این مقیدات را «هیرشی» تحت چهار مفهوم ذیل مطرح کرده است.

۱) وابستگی: حساسیتی است که شخص نسبت به عقاید دیگران درباره خود نشان می‌دهد. وابستگی در حقیقت نوعی قیدوبند اخلاقی است که فرد را ملزم به

رعایت معیارهای اجتماعی می‌کند. به نظر هیرشی، کسانی که به دیگران علاقه و توجه دارند، رفاه و احساسات آنان را در نظر می‌گیرند و با احساس مسئولیت نسبت به این افراد و حفظ ارتباط با آنها عمل می‌کنند. وی یادآور می‌شود که افراد فاقد این وابستگی، نگران آن نخواهند بود که روابط اجتماعی آنان به خطر افتد؛ بنابراین بیشتر احتمال دارد که به خشونت روی آورند.

۲) تعهد: تعهد، بیانگر میزان پذیرش هدف‌های موردپذیرش جامعه و احساساتی است که فرد در برابر آن نسبت به جامعه احساس مسئولیت می‌کند. فردی که عنصر تعهد را دارد، احساس نیازمندی به دیگران دارد و کنش‌های موافق انتظارات جامعه از خود نشان می‌دهد. برعکس، کسانی که از تعهد کمتری برخوردار است و به ارزش‌های اجتماعی پایبندی کمتری دارد به ارتکاب رفتارهای خشونت‌آمیز روی می‌آورد.

۳) مشارکت: این عنصر بیانگر میزان درگیری و مشارکت در نقش‌ها و فعالیت‌های اجتماعی است. به نظر هیرشی، کسانی که گرفتار کار، زندگی خانوادگی، سرگرمی و ... هستند، معمولاً فرصت کمتری برای درگیر شدن در رفتارهای کجروانه دارند. در عین حال به نظر او، همین مشارکت، فرد را در معرض انواعی از اهرم‌های کنترل اجتماعی قرار می‌دهد که افراد مرتبط با او، بر او اعمال می‌کنند. به همین نحو، آشکار است کسانی که در فعالیت مرسوم و متعارف جامعه مشارکت ندارند، فرصت و آزادی عمل بیشتری نیز برای دست یازیدن به رفتارهای کجروانه می‌یابند.

۴) باورها: عنصر باور نیز بیانگر میزان اعتقاد فرد به اعتبار قواعد اخلاقی و اجتماعی و نسبت به ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی جامعه و وفاداری وی به آنهاست. به نظر هیرشی، اگر فردی جداً این باور را داشته باشد که درگیر شدن در گونه‌هایی خاص از رفتارها کار درستی نیست، مشارکت در آن رفتارها برای او دور از تصور خواهد بود. در مقابل، کسانی که اعتقاد و وفاداری ضعیفی نسبت به هنجارهای اخلاقی و اجتماعی دارند، ممکن است تمایل بیشتری به نادیده گرفتن آنها داشته و بیشتر به کج‌روی مبادرت ورزند. (سلیمی: ۳۹۲)

کاهش کارایی نهادهای اجتماعی نظیر خانواده و تضعیف تقیدهای خویشاوندی و اجتماعی به‌عنوان نیروهای غیررسمی کنترل اجتماعی، کاهش انسجام سنتی



اجتماعی که پیامدهای شهرنشینی مهاجرت فزاینده به سوی شهرها، جرائم نظیر قتل، سرقت، انحرافات اجتماعی و اعتیاد را افزایش می‌دهند. (احمدی: ۴۳)

ج) ضعف کنترل و نظارت رسمی

قانون اساسی و سایر قوانین نافذ کشور در ماده‌های مختلف، رفتارهای تبعیض‌آمیز؛ نژادی، فرهنگی، جنسیتی و سایر موارد را ممنوع و بر آزادی‌های فردی و حقوق مساوی شهروندی تأکید کرده است.

بر این اساس، حکومت و نهادهای عدلی و قضایی که مجریان قانون هستند در مواردی که رفتارهای خشونت‌آمیز را می‌بینند از آن جلوگیری نموده افرادی را که مرتکب چنین رفتاری می‌گردند طبق قانون با آن‌ها رفتار نمایند.

در افغانستان متأسفانه مواردی زیادی دیده شده است که نه تنها از جانب نهادهای مسئول جلوی چنین رفتارهای گرفته نمی‌شود که گاهی خود آنان مرتکب رفتارهای خشونت‌آمیز می‌گردند. مواردی مشاهده شده که نهادهای مسئول، قربانیان خشونت را مشاهده کرده‌اند و یا آنان به نهادهای مسئول مراجعه کرده‌اند اما افراد که مرتکب رفتارهای خشونت‌آمیز شده‌اند مورد بازخواست قرار نگرفته است. از این جهت است که مراجعه قربانیان خشونت به نهادهای عدلی و قضایی بسیار ناچیز است و در بسیاری موارد از طریق عالمان دینی و ریش‌سفیدان محلی، حل و فصل می‌گردد.

بر این اساس یکی از عوامل افزایش خشونت در جامعه ضعف کنترل رسمی و عدم تطبیق قوانین و یا نواقص و کمبودات که در قوانین وجود دارد می‌باشد.

از نظر امیل دورکایم جامعه‌شناس فرانسوی؛ «صرف وجود قوانین کافی نیست... گاه خود قوانین علتی برای ضرر و زیان‌اند» قوانین نامناسب و ناعادلانه منجر تفاوت‌ها می‌گردد که در آن افراد قدرتمند بر حسب منافع شخصی و خودخواهی عمل می‌کنند و با قواعدی که به اجرا می‌گذارند، پایگاه برتر خود را حفظ می‌کنند و دیگران را وادار به اجرای نقش‌های می‌سازند که با در نظر گرفتن توانایی‌ها و علایق آن‌ها، مناسب و عادلانه نیست. (ج. گرب: ۱۰۸).

موارد متعددی مشاهده شده است که در منازعات خانوادگی بعد از راجع شدن



قضایای خشونت خانگی به محکمه فامیلی، آنان به ادامه زندگی زن و شوهری فیصله نموده‌اند.

به‌عنوان نمونه به موارد که بر اساس تحقیقات میدانی در گزارش محکمه فامیلی آمده است اشاره می‌شود.

- از مجموع ۳۵ قضیه که محکمه فامیلی درباره آن حکم صادر نموده است. در چهارده مورد زنانی که ادعا نموده‌اند که خشونت بالای آن‌ها صورت گرفته است، محکمه فامیلی حکم به ترک خصومت داده است و این قضایا بیانگر حالت اسفبار زندگی زنان می‌باشد.

- در یک مورد زنی که هجده سال عمر داشته به خاطر توهین، تحقیر و لت و کوب شوهر و بعداً اخراج از منزل و منع از دید و بازدید با فرزندانشان، بعد از مراجعه به محکمه فامیلی، محکمه وی را به ادامه زندگی با شوهر حکم نموده است.

- مورد دیگر خانمی ۲۸ ساله که شکایت نموده شوهرش معتاد است نفقه او را نمی‌پردازد و شوهرش منزل را بدون اطلاع قبلی به مدت سه سال ترک کرده وقتی به محکمه مراجعه نموده تا برایش کمک قانونی صورت گیرد، محکمه فامیلی فیصله به ترک خصومت نموده است.

- مورد چهارم خانمی است که ۲۵ سال عمر دارد. وی که از طرف شوهرش مورد توهین و تحقیر و هتک حرمت و تهدید به ازدواج دوم می‌شود وقتی این مسئله به محکمه فامیلی راجع می‌شود محکمه به ختم دعوا و ترک مخاصمه حکم صادر می‌کند. (مرکز تحقیقات اجتماعی/۱۳۸۴)

مواردی متعدد دیگری وجود دارد که افراد در معابر عمومی و محافل عمومی از طرف اشخاص قلدر و زورگو مورد لت و کوب قرار می‌گیرد و اسناد کافی هم وجود دارد اما به دلیل اینکه آن شخص یا زور و زر دارد و یا اینکه به نحوی در ساختار حکومت و قدرت ارتباط دارد مورد بازخواست قانونی قرار نمی‌گیرد. در مواردی هم خشونت در برابر جمع قرار می‌گیرد از قبیل توهین و افترا به یک گروه و قشر خاص اجتماعی اما از طرف نهادهای عدلی مورد پی‌گردد قرار نمی‌گیرد.

در مجموع می‌توانیم‌های نظارت اجتماعی و کنترل از طریق رسمی یکی از مهم‌ترین میکانیزم نظارت می‌باشد. در این عرصه کسانی که قانون را زیر پا ننماید، باید از طریق





مراجع رسمی مجازات شود؛ بنابراین در جامعه‌ای که افراد کج‌رو به‌درستی مجازات نشود و نظارت درست صورت نگیرد میزان رفتارهای مجرمانه و اعمال خشونت افزایش می‌یابد.

در میکانیزم نظارت رسمی دو جنبه از هم قابل تفکیک است یکی وجود قوانین و مقررات و دیگری تطبیق قوانین و مقررات. در جامعه ما، با وجود قوانین نسبتاً خوب و متناسب، اما در جنبه تطبیق آن از جانب نهادهای مسئول تعهد کافی وجود ندارد، لذا خودبه‌خود نظارت ضعیف شده و رفتارهای انحرافی و خشونت‌آمیز افزایش پیدا می‌کند. وقتی نظارت رسمی درست تطبیق نگردد ترس از مجازات هم وجود نخواهد داشت و افراد هر نوع رفتار انجام خواهند داد.

عدم تعهد و پایی بندی اعضای جامعه بر رعایت قوانین و حتی مدیران جامعه و تطبیق کنندگان قوانین یکی از چالش‌های مهم در کشور ما است. بیشتر کسانی قوانین را زیر پا می‌کنند که خود باید از تطبیق آن مراقبت نمایند. نهادهای عدلی و قضایی، بعضی اعضای پارلمان، پلیس و بعضی دیگر از ارگان‌ها و ادارات دولتی در بعضی موارد خود ناقضین قانون و مرتکب رفتارها خشونت‌آمیز می‌باشند.

(د) عوامل اجتماعی

در بخش عوامل اجتماعی، نابرابری‌های اجتماعی یکی از عوامل بدرفتاری و خشونت‌آمیز می‌باشد. هرچند نابرابری در ابعاد مختلف زندگی خود یکی از مصادیق خشونت است، اما زمینه‌ساز بسیاری از رفتارهای خشونت‌آمیز در جامعه نیز می‌باشد.

مفهوم نابرابری به تفاوت وضعیت در عرصه‌های مختلف زندگی، تفاوت در فرصت‌های زندگی و در برخورداری از امتیازات زندگی اشاره دارد. نابرابری یعنی تفاوت‌های توجیه‌ناپذیر است که مساوی است با بی‌عدالتی و تبعیض که خلاف حقوق بشر و حقوق طبیعی انسان‌ها و قوانین کشور است.

نابرابری که در آن منطق وجود نداشته باشد، جامعه را به عرصه نزاع‌های اجتماعی تبدیل می‌کند و سبب پیدایش برخوردهای روانی میان گروه‌های مختلف در جامعه می‌گردد.

از نظر دارندرف نابرابری‌های (توجیه‌ناپذیر) اجتماعی، در میان جامعه و گروه‌های مختلف اجتماعی تبعات و اثرات ویرانگری به دنبال دارد. وی بر نقش دولت در تقلیل و کاهش نابرابری تأکید می‌کند. (گرب: ۱۶۲)

یکی از عرصه‌های نابرابری، تفاوت و نابرابری‌های قومی است. بحث مناسب در نابرابری‌های قومی موضوع «توسعه و قومیت» می‌باشد. واژه توسعه اشاره دارد به: توسعه اقتصادی، توسعه سیاسی، توسعه فرهنگی و توسعه اجتماعی. گاهی به جای واژه قومیت اصطلاح ملیت به کار می‌رود. بر این اساس است که گفته می‌شود افغانستان یک کشور چندملیتی است.

در افغانستان از دیرباز ملیت‌های مختلفی زندگی کرده‌اند و در طول تاریخ یک کشور تک قومیتی، تک زبان یا تک فرهنگی نبوده است. هرچند که در گذشته‌ها کوشش زیاد برای تسلط یک ملیت بر دیگر ملیت‌ها وجود داشته است. اکنون علاوه بر قومیت‌های چون پشتون، هزاره، تاجیک و ازبیک، قومیت‌های ترکمن، سادات، قزلباش،... نیز در افغانستان زندگی می‌کنند که شهروندان افغانستان به شمار می‌روند و بر مبنای قانون اساسی دارای حقوق شهروندی مساوی‌اند.

یکی از چالش‌های که در افغانستان وجود داشته، نابرابری‌های قومی است که در بسیاری موارد ریشه اختلافات و درگیری‌های مسلحانه نیز گردیده است. نابرابری‌های قومی در بخش‌های مختلف توسعه‌ای به صورت آشکار دیده می‌شود که به تعبیر برخی جامعه‌شناسان، قربانی شدن گروه‌های قومی را به دنبال دارد (رسول ربانی: ۹۳)

عدم توازن در توسعه میان قومیت‌های مختلف یا قومیت مسلط و سایر قومیت‌ها بیانگر نابرابری قومی است که ریشه در ساختار تاریخی این کشور دارد. این نابرابری‌ها که گاهی شکل فاحشی به خود گرفته است عرصه‌های مختلف فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را شامل می‌شوند.

توسعه نامتوازن اقتصادی یکی از نمودهای نابرابری در افغانستان است. بی‌توجهی نسبت به این شکاف تاریخی و ساختاری که عمدتاً به شکل شکاف میان قومیت مسلط و سایر قومیت‌ها رخ می‌نماید، می‌تواند خطر از هم گسستگی و تضعیف وحدت و یکپارچگی ملی را در پی داشته باشد. این چالش مهمی است که در حال حاضر



فراروی کشور ما می‌باشد.

تفاوت و بی‌عدالتی در مشارکت اقوام در ارگان‌ها و ادارات دولتی یکی دیگر از نمونه‌های بارز نابرابری است که به یک منازعه بین قومی تبدیل گردیده. مدیران و تصمیم‌گیرندگان کلان جامعه بدون اینکه به اثرات و شکنندگی‌های که این‌گونه تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها دارد از کنار آن به‌سادگی می‌گذرند.

این در حالی است که مطابق منشور سازمان ملل و در بیانیه ویژه مجمع عمومی سازمان ملل متحد است در دسامبر ۱۹۹۲ درباره حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی آمده است؛ «هر کشوری باید در قلمرو خود از وجود اقلیت‌ها و هویت قومی یا نژادی و نیز از هویت فرهنگی، دینی و زبانی آن‌ها حمایت کند و شرایطی را که ضامن تحکیم این هویت است فراهم نماید».

هرچند این نابرابری‌ها، شکل حقوقی آشکاری در قوانین اساسی و عادی به خود نگرفته‌اند اما به شکل پنهان در عرصه‌های مختلف از جمله بخش‌های اداری و دولتی عمل می‌کنند. این‌گونه نابرابری‌های قومی در رفتارهای بازتولید شده، گاهی به‌صورت رفتارهای خشونت‌آمیز متجلی می‌گردد.

ه) عوامل اقتصادی

یکی از عوامل تأثیرگذار بر پیدایش و افزایش پدیده خشونت، متغیر اقتصادی است. فقر و مشکلات اقتصادی اغلب اثرات منفی بالای روح و روان و در نتیجه اخلاق و رفتار افراد می‌گذارد. (مشتاق: ۲۷۲)

تفاوت‌های فاحش اقتصادی گاهی موجب تفاوت رفتاری می‌گردد و در برخی زمینه‌ها آدم‌های فقیر دست‌بوس افراد ثروتمند گردیده و آنان احساس برتری نسبت به دیگران می‌کنند. به تعبیر ژان ژاک روسو: «باید دریابیم نه فقط میزان و حد قدرت و ثروت برای هر کسی باید معین باشد، بلکه به‌گونه‌ای عمل شود که هیچ شهروندی آن قدر ثروتمند نباشد که بتواند دیگران را بخرد و هیچ شهروندی آن قدر فقیر نباشد که مجبور به فروختن خود شود» (حسن ملک: ۱۰۵)

آثار وضعیت اقتصادی بر رفتار خشونت‌آمیز بیشتر در محیط خانواده‌ها دیده



می‌شود. یکی از عوامل بروز اختلافات و ناراحتی‌ها در خانواده‌ها مخصوصاً بین زن و شوهر ناشی از فقر و مشکلات اقتصادی است که در برخی موارد حتی به طلاق می‌انجامد.

تحقیقات نشان می‌دهد که میان رضایت از وضعیت اقتصادی و رفتارهای خشونت‌آمیز رابطه معناداری وجود دارد. این در حالی است که بر اساس شاخص‌های که وضعیت اقتصادی را می‌سنجد در صد بالای جامعه از نظر اقتصادی در وضعیت پائین و ضعیف قرار دارند. (بررسی خشونت علیه زن در خانواده)

از دیگر عواملی که می‌تواند در الگوهای رفتاری در خانه و خانواده نقش داشته باشد حجم خانواده یا تعداد افرادی است که در یک خانه باهم زندگی می‌کنند. در خانواده‌های شلوغ و پرجمعیت اختلاف رفتارهای خشونت‌آمیز بیشتر دیده می‌شود. نوع و الگوی خانوادگی با وضعیت اقتصادی و طبقه اجتماعی ارتباط دارد. معمولاً افرادی که منسوب به طبقه بالای جامعه است و از وضعیت اقتصادی خوبی برخوردارند در خانواده‌های هسته‌ای که اغلب متشکل از والدین و فرزندان‌شان می‌باشند زندگی می‌کنند در حالی که افرادی که وضعیت اقتصادی‌شان خوب نیست در خانواده‌های گسترده زندگی می‌کنند. بر این اساس حجم خانواده که متأثر از وضعیت اقتصادی می‌باشد با میزان خشونت و نوعیت خشونت ارتباط دارد.

و) عدم آگاهی حقوقی

یکی از عوامل مهم در بروز و تشدید میزان خشونت در جامعه افغانستان بخصوص در بخش زنان و اطفال عدم آگاهی از وضعیت حقوقی آنان می‌باشد. اغلب این درک را ندارند که آنان نیز در طراز مردان دارای یکسره حقوق و مزایای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و غیره می‌باشند.

نداشتن آگاهی حقوقی نسبت به قربانیان خشونت، بخصوص در مورد زنان و اطفال، زمینه اتلاف حق مالکیت، تحصیل و اشتغال آنان را فراهم می‌کند. به همین لحاظ است که برخی از مردان و حتی زنان خودشان را دارای حق مالکیت نمی‌دانند. محروم شدن زنان از اشتغال، تحصیل و استقلالیت اقتصادی عمدتاً ناشی از عدم



آگاهی حقوقی است.

تحقیقات انجام شده نیز حاکی از این امر است که میان آگاهی حقوقی به عنوان متغیر مستقل و متغیرهای چون تحصیل، حق مالکیت، اشتغال در بیرون از خانه، تعیین یک سلسله شروط در وقت عقد نکاح ارتباط وجود دارد. کسانی که آگاهی حقوقی کمتری داشته اند بیشتر قربانی خشونت گردیده اند. میان آگاهی های حقوقی و عکس العمل در برابر بدرفتاری نیز رابطه معنی دار وجود دارد. به عنوان مثال زنانی که معتقدند آن ها حق مالکیت ندارند بیش از دیگران اظهار داشته اند که در برابر بدرفتاری اعضای خانواده کاری انجام نمی دهند. کسانی که قربانی انواع خشونت قرار دارند کمتر از دیگران اظهار داشته اند که در برابر بدرفتاری اعضای خانواده عکس العمل نشان نمی دهند. از اینجا می توان استفاده کرد که زنانی که مورد خشونت قرار می گیرند بیشتر به خاطر عدم آگاهی حقوقی شان، تسلیم وضعیت می شوند. (بررسی خشونت علیه زن در خانواده)

قربانیان خشونت

پدیده ی خشونت ممکن است اکثر از اعضای جامعه را به نحوی متأثر سازد و روح جمعی را آسیب برساند؛ اما به صورت مشخص، بیشترین قربانیان خشونت را اقشار ذیل جامعه تشکیل می دهد.

۱) زنان

زنان به عنوان نیمی از پیکر جامعه جایگاه مهمی در روند زندگی جامعه داشته و دارد. زنان در طول تاریخ نقش های بارزی را در عرصه های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایفا نموده است. با آن هم زنان با معیار جنسیت، مهم ترین قربانی خشونت می باشند. هر چند جنسیت حاکی از تفاوت های زیستی و طبیعی است اما اصطلاح جنسیت ریشه فرهنگی داشته و به تفاوت های اجتماعی و مجموعه باورها و عقایدی اطلاق می گردد که در جامعه نهادینه شده و بر مبنای آن با زنان برخورد می گردد. (طیب/۱۲)

زنان در محیط های مختلف قربانی نابرابری ها می گردند که به آن نابرابری جنسیتی



گفته می‌شود. نابرابری جنسیتی به شرایطی اطلاق می‌شود که میان دو جنس زن و مرد از لحاظ حقوق، مزایا منافع و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت، نابرابری آن‌هم به نفع مردان وجود داشته باشد. (رسول ربانی: ۵۸)

در افغانستان که یک کشور اسلامی است و علیرغم تأکید برخی از فقهای اسلام مبنی بر تساوی مردان و زنان در مزیت‌های اکتسابی، اما عملاً زنان بیش از سایر اقشار جامعه قربانی خشونت هستند. از نظر آیت‌الله فیاض، زن و مرد در نظام سیاسی اسلام دارای حقوق و امتیازهای یکسانی است که به اندازه شایستگی و امتیازهای اکتسابی موقعیت و منزلت اجتماعی و سیاسی آن‌ها متفاوت می‌گردد و جنسیت به هیچ‌وجه نمی‌تواند عامل برتری شمرده شود. (مجموعه مقالات، ج ۱: ۴۱)

مهم‌ترین عرصه‌های خشونت علیه زنان:

الف) خشونت در خانواده

خشونت در خانواده می‌تواند پایه خشونت علیه زن در اجتماع و سایر اماکن و محلات گردد. خانواده نخستین هسته بنای اجتماع است. خانواده سالم زیربنای جامعه سالم به شمار می‌رود. خانواده مهم‌ترین نهاد در ساخت بنیان‌های شخصیتی کودک و اعضای جامعه است.

خشونت در محیط خانواده از روابط شوهران با زنان و رابطه والدین با اطفال، برخورد برادران در مقابل خواهران آغاز می‌گردد. این طرز برخورد خشونت‌آمیز به حیث یک طرز تفکر در ذهن و روان اعضای خانواده تهنشین شده، به محیط خویشاوندی و معاشرت با همسایه‌ها و محیط‌های مختلف و جامعه گسترش یافته، بالاخره در روابط اجتماعی آنان به شکلی از اشکال نهادینه و به فرهنگ تبدیل می‌گردد.

مهم‌ترین موارد خشونت علیه زنان در خانواده قرار ذیل است:

الف) برخوردهای مردسالارانه: در بسیاری از خانواده‌ها به تبع فرهنگ سنتی، برخورد شوهران نسبت به زنان و حتی برادران نسبت به خواهران آمرانه و تحکم‌آمیز است.

ب) ممانعت از اشتغال زنان در بیرون منزل: در بسیاری از خانواده‌ها به دلایل عرف





و عنعنات سنتی، برای زنان حق بیرون رفتن و اشتغال به کار داده نمی‌شود.
(ج) ممانعت از تحصیل دختران: یکی از مصادق خشونت علیه زن در خانواده ممانعت از تحصیل است. حقی که هیچ فقیه دینی آن را تأیید نمی‌کند اما در تعداد زیادی از خانواده‌ها متأسفانه دختران از این حقشان محروم می‌گردند. نمونه بارز این نوع خشونت در ساحات تحت کنترل طالبان است که باعث محرومیت صدها و هزاران دختر از رفتن در مکتب گردیده‌اند. (اندیشمند، ۱۳۸۷)

(د) محدودیت تصرف در امورات اقتصادی: با اینکه طبق آموزه‌های دینی و تصریح قرآن کریم (نساء/۳۲) زنان می‌توانند دارای استقلالیت اقتصادی باشند و آنچه را بر اثر زحمت و تلاش به دست می‌آورند از آن بهره‌مند گردند، اما در اغلب خانواده نگاه که به زنان وجود دارد گویا آنان حق در تصرف در اموال خانه و دارای خانه را ندارند.

(ه) ازدواج‌های اجباری: با اینکه از منظر فقه شیعه و سنی و همچنین قانون مدنی افغانستان داشتن رضایت یکی از ارکان ازدواج است و در صورت فقدان آن عقد باطل به حساب می‌آید اما با تأسف در افغانستان بر اساس برخی از آداب و رسوم سنتی و قبیله‌ای و بعضاً مشکلات اقتصادی ازدواج‌های اجباری صورت می‌گیرد. بد دادن دختر، ازدواج‌های زیر سن، خلاف میل و توافق دختر به شوهر، از مصادق ازدواج‌های اجباری و خشونت علیه زن در خانواده است که صدها و بلکه هزاران نمونه آن مشاهده شده وجود دارد. (مجموعه مقالات، ج ۲: ۳۲۳)

ب) خشونت در اجتماع

مبتنی بر فرهنگ مردسالارانه و برداشت‌های نادرست از آموزه‌های دینی، زنان یکی از قربانیان خشونت در اجتماع می‌باشند. در تجمعات عمومی، سرک‌ها و پیاده‌روها، موترهای مسافرکشی و سایر محلات عمومی زنان در معرض خشونت‌های فیزیکی، روانی و فرهنگی قرار می‌گیرند. برخی به دلیل برداشت‌های نادرست از دین و یا سنت‌های خرافاتی با حضور زنان در محافل عمومی مخالف است لذا به نحوی آنان را مورد خشونت قرار می‌دهد و برخی هم به‌عنوان یک موجود ضعیف و درجه‌دو با بی‌مهری و غیرانسانی برخورد می‌کند.

ج) خشونت در ادارات دولتی و مراکز شغلی

خشونت در مورد زنان در ادارات دولتی و مراکز شغلی در دو بخش قابل بررسی است. یکی بخش اشتغال و مشارکت زنان در مراکز شغلی و نهادهای دولتی است. در تاریخ افغانستان زنان نقش بسیار اندک در ادارات دولتی و رهبریت سیاسی داشته‌اند. محرومیت زنان از مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و مدیریت دولتی عمده‌تاً ناشی از مسائل فرهنگی و برداشت‌های نادرست از آموزه‌های دینی می‌باشد. این در حالی است که طبق نظری بعض از فقهای اسلام زنان مانند مردان می‌توانند در مسائل سیاسی شرکت نمایند و جنبش‌های را هدایت کنند و در درون نظام سیاسی خو را برای مدیریت‌های کلان سیاسی نامزد کنند. (مجموعه مقالات: ۴۳)

گذشته از آن زنان در استخدام و تفری‌ها در مراکز شغلی و ادارات دولتی مورد خشونت‌های روانی و جنسیتی قرار می‌گیرند. نمونه‌های زیادی دیده شده است که افراد بالادست در برابر اعاده حقوق زنان و یا احیاناً کمک به آنان خواست‌های نامشروع را مطرح کرده‌اند.

۲) اطفال و کودکان

افغانستان با وجود پیشرفت‌هایی که در عرصه حقوق طفل در طی سال‌های اخیر داشته است، اما هنوز هم کودکان و اطفال وضعیت ناگوار دارد و با خطرات و آسیب‌های زیادی مواجه‌اند.

طبق گزارش کمیسیون مستقل حقوق بشر در سال ۱۳۹۲، بر اساس آمارهای وزارت کار و امور اجتماعی، حدود شش و نیم میلیون کودک در معرض خطر قرار دارند. ناامنی و تلفات در جریان جنگ، محرومیت از حق تعلیم و آموزش، کار شاقه و اجباری، استخدام در گروه‌های مسلح، اختطاف، قاچاق، اعتیاد به مواد مخدر، تجاوز جنسی از مهم‌ترین خطراتی است که اطفال و کودکان افغانستان با آن مواجه است. همین گزارش می‌افزاید که شمار زیادی از اطفال مجبورند در روی جاده‌ها در شهرها به کارهای ناامن و پرخطر بپردازند و یا در کوره‌های خشت‌پزی در شرایط بسیار سخت کار کنند. شماری دیگر از کودکان نیز در بندرها مجبور به حمل و نقل بارهای سنگین





و عبور و مرور ناامن از مرزها می‌باشند. بیش از ۶۵ هزار طفل در جاده‌های کابل مصروف کارهای شاقه‌اند. حدود ۸۰ هزار کودک معتاد به مواد مخدر در افغانستان زندگی می‌کنند، صدها کودک قاچاق می‌شوند و ده‌ها کودک مورد تجاوز جنسی و اختطاف قرار می‌گیرند و حق کرامت، حق آزادی و امنیت شخصی‌شان نقض می‌گردد. (کمیسیون مستقل حقوق بشر، ۱۳۹۲)

۳) سالمندان

یکی از قربانیان خشونت سالمندان است که با معیار سن، مورد رفتارها خشونت‌آمیز قرار می‌گیرند. سالمند آزاری که یکی از مصادیق خشونت است به معنای آسیب و صدمه زدن به سالمندان در محیطی است که انتظار گرمی، تقویت، حمایت و عشق داشته باشد. سالمند آزاری به شکل خشونت جسمانی، خشونت عاطفی بی‌توجهی رخ می‌دهد. سالمندی دورانی از زندگی است که طی آن به تدریج ارتباط فرد با خانواده و محیط اجتماعی کاهش می‌یابد و مشکلات فردی و اجتماعی وی آشکار می‌شود. ضعف و ناتوانی و در نتیجه میزان تکیه بر دیگران افزایش می‌یابد. ضعف قوای جسمانی، ابتلا به بیماری‌های خاص دوره سالمندی، ناتوانی در ایفای نقش‌های اجتماعی، کاهش اقتدار و اعتبار اجتماعی از جمله مشکلات و مسائل سالمندان است. سالمند آزاری در سال‌های اخیر به عنوان یک پدیده جهانی توجه اندیشمندان اجتماعی را به خود معطوف نموده است. سالمند آزاری به هرگونه عمل آگاهانه عمدی یا غیرعمدی اطلاق می‌شود که شخص سالمند مورد آزار فیزیکی و عاطفی قرار گیرد. (احمدی: ۲۰۳)

۴) اقلیت‌های قومی و مذهبی

به قول شکسپیر وقتی صحبت از نژاد یا گروه قومی می‌شود فراموش می‌کنیم که ما موجودات انسانی هستیم. همه ما دارای احساسات و هیجانات، دارای قوت و ضعف‌ها، آرزوها و تمایلات و انواع تعاملات متشابه هستیم. آنچه ما را از یکدیگر مجزا می‌سازد عادات (فرهنگ) متفاوت است. دشمنی‌ها و رفتارهای مخاصمه‌آمیز به وجود می‌آید. طبقات و گروه‌های مختلف شکل می‌گیرد. نتیجه این گونه مسائل، قربانی شدن بعض

گروه‌های اجتماعی است. بر این اساس نابرابری‌های قومی، نژادی، تبعیض، تعصب و رفتارهای ناروا در کنش متقابل انسان‌ها از نژادهای متنوع و متفاوت شکل می‌گیرد. (ربانی: ۹۴)

نوشته فوق بیانگر این مطلب است که تنوع و تفاوت‌ها یک امر فرعی و جانبی است. آنچه تمام انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد انسانیت است که همه در آن برابرند. انسانیت مفهوم تشکیک ناپذیر است یعنی شدت و ضعف در آن متصور نیست. مفهوم اقلیت‌های قومی یا گروه‌های اقلیت در مباحث جامعه‌شناسی کاربرد زیاد دارد. اقلیت‌های قومی در جوامعی وجود دارد که بافت حقیقی آن‌ها چند قومیتی است و یک قوم که دارای اکثریت است حاکمیت سیاسی را نیز در اختیار دارد. (ربانی: ۹۶)

اقلیت‌های قومی در جوامع چند قومیتی، بخصوص جوامع توسعه‌نیافته و غیر دموکرات همواره مورد بی‌عدالتی و تبعیض قرار دارند. افغانستان متأسفانه یکی از کشورهای است که اقلیت‌های قومی در طول تاریخ تجربه‌های تلخ تبعیض، بی‌عدالتی و خشونت را چشیده‌اند. یکی از مظاهر خشونت، نابرابری‌های قومی و نژادی است. در برنامه‌های توسعه فرهنگی، اقتصادی و سیاسی که حکومت در آن تأثیرگذار است و بر اساس تصمیم حکومت و نهادهای دولتی انجام می‌شود، نابرابری به‌صورت واضح و روشن دیده می‌شود. یکی از این موارد مشارکت سیاسی و حضور اقلیت‌های قومی مخصوصاً شیعه و هزاره در ادارات دولتی که در آن عدالت اجتماعی و فرصت برابر وجود ندارد.

در ارتباط با نابرابری‌های قومی و نژادی نظریه‌های مختلف وجود دارد که هر کدام یک عنصر را برجسته ساخته است. برخی نظریه‌ها بر تفاوت‌های بیولوژیکی و بعضی هم بر تفاوت‌های فرهنگی به‌عنوان مبنای نابرابری تأکید دارند. (ربانی: ۹۷)

پیامدهای خشونت

خشونت پیامدهای ناگوار بر زندگی فردی و اجتماعی اعضای جامعه دارد. پدیده خشونت نه‌تنها قربانیان خشونت را متأثر می‌سازد که روح جمعی جامعه را نیز



آسیب‌پذیر می‌سازد. آثار و پیامدهای خشونت در دو سطح فردی و جمعی قابل مشاهده و بررسی است.

الف) پیامدهای فردی خشونت

خشونت آثار و تبعات فراوانی بالای زندگی افرادی که قربانی خشونت شده‌اند می‌گذارد. در افغانستان متأسفانه به نمونه‌های زیادی برمی‌خوریم که ناشی از رفتارهای خشونت‌آمیز است. موارد ذیل از جمله پیامدهای فردی خشونت به حساب می‌آید:

۱) جراحت و معلولیت؛ آثار کوتاه‌مدت یا درازمدت خشونت فیزیکی، آسیب‌های جسمانی یا نقص عضو است که بر اثر ضرب و شتم و لت و کوب روی بدن قربانیان خشونت مشاهده می‌گردد.

۲) فرار از منزل؛ یکی دیگر از پیامدهای خشونت خانگی، فرار پسران، دختران و زنان است که بر اثر بی‌رحمی‌ها و رفتارهای خشونت‌آمیز خانه‌هایشان را ترک گفته به خانه‌های امن، خانه‌های دوستانشان و یا اینکه به نقاط نامعلوم می‌روند.

۳) عضویت در باندهای مافیایی؛ اغلب از اطفال و جوانان که در معرض خشونت قرار می‌گیرند، جذب باندهای مافیایی می‌گردند و یا اینکه راه مسافرت را در پیش می‌گیرند.

۴) تکدی‌گری؛ تکدی‌گری در لغت به معنای «گدایی‌گری» و «دریوزگی» است. متکدی به کسی گفته می‌شود که در به شکل علنی و آشکار تقاضای کمک مالی بلاعوض می‌کند. (مشتاق: ۲۷۹)

در بسیاری موارد خشونت بخصوص نسبت به اطفال، زمینه‌ساز بروز انحرافات و نابهنجاری‌های اجتماعی از جمله تکدی‌گری و رفتن به کارهای شاقه می‌گردد. طبق گزارش‌های کمیسیون مستقل حقوق بشر ده‌ها هزار طفل در جاده‌های کابل مصروف کارهای شاقه‌اند که یکی از عوامل آن خشونت‌های خانگی است. (کمیسیون مستقل حقوق بشر، ۱۳۹۲)

۵) آسیب‌های روانی؛ کسانی که خشونت را تجربه می‌کنند، تحقیر و توهین



می‌شوند و آزادی عمل ندارند، روح و روانشان به شدت آسیب می‌بینند.
(۶) خودکشی و خودسوزی نمونه‌های از آثار و پیامدهای خشونت است.

ب) پیامدهای اجتماعی خشونت

۱) تضعیف سرمایه اجتماعی؛ سرمایه اجتماعی مفهومی است که عمدتاً در نیمه دوم سده بیستم در کنار سرمایه انسانی و سرمایه اقتصادی به عنوان یکی از مؤلفه‌های ثبات، رشد و پیشرفت جامعه مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. منظور از سرمایه اجتماعی یعنی رابطه سالم بین اعضای جامعه، اعتماد و صداقت بین مردم، اعتماد بین دولت و مردم. سرمایه اجتماعی یعنی صداقت، همدیگر پذیری، همبستگی، فداکاری و حاکمیت ارزش‌های انسانی و همه‌شمول. در جامعه که رفتارهای متنوع خشونت‌آمیز وجود باشد یکی از آثار آن تضعیف سرمایه اجتماعی است که باعث عقب‌ماندگی جامعه و فرسایندگی روح جمعی می‌گردد.

۲) گسترش باندهای مافیایی؛ رفتارهای خشونت‌آمیز، خانواده و جامعه را متأثر می‌سازد. چنانکه قبلاً بحث شد یکی از قربانیان خشونت اطفال است که بر اثر تحقیقات انجام شده، رفتارهای خشونت باعث جذب آنان در گروه‌های مسلح، باندهای اختطاف گر و قاچاق است. (کمسیون مستقل حقوق بشر، ۱۳۹۲)

۳) طلاق؛ یکی از عرصه‌های خشونت، خشونت‌های خانگی که هزینه‌های زیادی را متوجه خانواده‌ها و جامعه می‌کند. رفتارهای خشونت‌آمیز در خانواده ممکن منجر به «گسیختگی خانوادگی» گردد. یکی از عوامل گسیختگی خانوادگی «طلاق» است که در تولید رفتار بزهکارانه نقش دارد. فرزندان که والدین خود را در اثر طلاق از دست می‌دهند، مراقبت، سرپرستی، کنترل و راهنمایی را نیز از دست داده، نهایتاً در فرایند جامعه‌پذیری با مشکل مواجه می‌گردند. چنین افرادی آمادگی بیشتری برای رفتارهای بزهکارانه و رفتارهای انحرافی در جامعه دارند. مطابق تحقیقات که انجام شده بین گسیختگی خانوادگی و شکل‌گیری گروه‌های بزهکارانه و کج‌رو در جامعه رابطه معنادار وجود دارد. (احمدی: ۱۳۲)

براین اساس؛ طلاق که یکی از تبعات خشونت در خانواده است، آثار و پیامدهای





منفی اجتماعی دارد. عوارض اجتماعی گسست خانواده همچون بزهکاری، جرم، خودکشی، پناه بردن به دواهای روان گردان، مواد مخدر، تکدی گری می تواند باشد که بار سنگینی را بر جامعه تحمیل می کند.

۴) اعتیاد؛ اعتیاد به مواد مخدر یکی از مسائل اجتماعی به حساب می آید. اعتیاد در افغانستان به یک معضل کلان تبدیل شده است و هر روز جوانان این سرزمین را که سرمایه های جامعه به حساب می رود به کام خود فرو می بلعد. حکومت و نهادهای مربوطه نیز در امر مبارزه با این پدیده زشت و خانمان سوز ناکام بوده است.

گرایش به اعتیاد عوامل متعدد دارد. یکی از عوامل گرایش به اعتیاد خشونت در خانواده، مراکز اداری و ارگان های دولتی است. خانواده نقش اساسی در گرایش جوانان به اعتیاد دارد. چنانچه فضای عاطفی بین اعضای خانواده بر اساس خشونت های فامیلی، از بین رود زمینه برای رفتارهای مخاطره انگیزی نظیر مصرف مواد مخدر را فراهم می کند. رفتارهای پر خاشگرانه والدین با همدیگر و نسبت به فرزندان ممکن است به واکنش های نامناسبی نظیر مصرف مواد مخدر منجر گردد. (احمدی: ۱۴۸)

طبق گزارش های کمیسیون مستقل حقوق بشر شمار زیادی از اطفال مجبورند در روی جاده ها در شهرها به کارهای ناامن و پر خطر بپردازند و ده ها هزار کودک معتاد به مواد مخدر گردد. (کمیسیون مستقل حقوق بشر/۱۳۹۲). قیافه های پژمرده، چشمان به گودی نشسته، خانواده های از هم پاشیده، جرم، سرقت، بزه کاری، فحشا، فقر، خودکشی و موارد دیگر، سوغات اعتیاد برای جوامع بشری است. (طیب: ۱۹۹)

راهکارها و پیشنهادها

پدیده خشونت به عنوان یک پدیده اجتماعی، بر خواسته از شرایط و ساختار اجتماعی و نشان دهنده بیماری جامعه است. این نوع بیماری آفت ها و ضررهای زیادی را به دنبال دارد. حمایت از قربانیان خشونت و تلاش برای محو و کاهش خشونت نقش اصلی در کاهش پدیده های مجرمانه، تحقق عدالت کیفری، بازسازی شخصیت بزه دیده و تأمین خسارت های فراوان مادی و معنوی دارد.

براین اساس:

الف) راهکارها فرهنگی و اجتماعی ۳۵۰ مقالات

۱) فرهنگ‌سازی و اصلاح آداب و رسوم اجتماعی؛ چنانکه قبلاً بحث شد یکی از عوامل مهم پیدایش و گسترش خشونت زمینه‌های فرهنگی است. براین اساس یکی از راهکار محو یا کاهش خشونت فرهنگ‌سازی است.

در فرایند فرهنگ‌سازی آموزش نقش کلیدی دارد. آموزش مجاری متفاوت دارد. گاهی از طریق نهادهای آموزشی و دانشگاهی که رایج‌ترین شکل آموزش است و گاهی از طریق رسانه‌ها که تأثیر زیاد بالایی فرهنگ جامعه دارد. آموزش از طرق رسانه در قالب برنامه سرگرم‌کننده و تفریحی یا از طرق مستندسازی افرادی که قربانی خشونت قرار گرفته‌اند. آموزش خانواده، رشد آگاهی خانواده‌ها، ترویج آداب سالم و درست معاشرت، ارائه الگوهای سالم رفتاری، کارهای مشاوره‌ای با خانواده از جمله راهکارهای فرهنگی در امر مبارزه با خشونت است. (مجموعه مقالات: ۴۹۸)

۲) کثرت‌گرایی فرهنگی؛ در این راهبرد تمایزات فرهنگی و قومی انکار نمی‌شود، بلکه ارزش و اعتبار ویژگی‌های اقوام و گروه‌های مختلف مساوی انگاشته می‌شود و هریک از اقوام و گروه‌های اجتماعی عضو برابر در اجتماع تلقی می‌شود. (ربانی: ۱۰۶)

مطابق راهکار فوق، حکومت، جامعه مدنی و شخصیت‌های عدالت‌خواه باید تلاش نمایند تا جامعه را در یک مسیر تحقیقات چند قومی توسعه دهد که در آن اعتبار مساوی قومیت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های متعدد به رسمیت شناخته شود و چنین دیدگاهی به دیدگاه مسلط تبدیل گردد که تساوی در ارزش‌ها و ویژگی‌های اقوام و رعایت از طرف تمام گروه‌های اجتماعی به نفع همه است. تلاش در جهت برتری و استیلا بخشیدن یک قوم و ارزش‌های آن بر دیگران منتج به شکست است.

۳) افزایش آگاهی حقوقی؛ از جمله سازوکار که می‌تواند در جهت کاهش خشونت اثرگذار باشد میزان آگاهی حقوقی است. فقدان آگاهی موجب ابهام در موقعیت‌ها و امتیازات می‌گردد و زمینه تسلیم در برابر تفاوت‌ها و نهایتاً نابرابری‌ها و خشونت می‌گردد.





انسان‌ها از نظر طبیعی دارای حقوق برابری آفریده شده است. فرق نمی‌کند زن باشد یا مرد. سیاه‌پوست باشد یا سفیدپوست. فقیر باشد یا ثروتمند. با چشم حقارت دیدن دیگران ناشی از فقر فرهنگی و علمی می‌باشد. بنابراین بالا برد سطح آگاهی عمومی از نظر حقوقی یکی از راهکارهای مبارزه با خشونت است.

۴) ترویج ارزش‌های دینی و اخلاقی؛ یکی از راهکارها در جهت کاهش خشونت در جامعه، پیروی از آموزه‌های دینی و اخلاقی است. زمینه‌سازی جهت تقویت باورهای دینی و تشویق به رهایت دستورهای دینی در خصوص رعایت حقوق مسلم سایر انسان‌ها و رعایت موازین اخلاقی و انسانی از موارد مهم و مؤثر در کاهش خشونت: خواهد بود. (مجموعه مقالات، ج ۳: ۴۹۳)

در جامعه سنتی و کاملاً مذهبی افغانستان، توده مردم ظرفیت پذیرش آموزه‌های دینی و پیروی از آن را دارند، لکن آنچه باعث تعصبات و اختلافات گردیده است، خلط آموزه‌های دینی با آداب و رسوم سنتی و خرافاتی است. علمای دینی و نهادهای مربوطه، آموزه‌های راستین اسلام را از عنعنات و باورهای که ریشه در فرهنگ سنتی دارد نه آموزه‌های دینی تفکیک نماید و برای مردم معرفی نماید.

در اسلام رنگ، خون، نژاد، قومیت، حرفه، وظیفه و شغل ملاک برتری و تفوق نیست. از منظر جهان‌بینی اسلامی تنوع، تفاوت‌ها و تمایزات یکی از نشانه‌های الهی و عامل زیبایی و تعادل جهان است نه منشأ فخر فروشی، اختلافات و تعدی و ظلم.

ب) راهکارهای حقوقی

- ۱) جرم انگاری رفتارهای خشونت‌آمیز
- ۲) تشدید مجازات در برابر کسانی که مرتکب رفتارهای خشونت‌آمیز می‌گردند.
- ۳) وضع و اصلاحات قوانین کشور و تعریف دقیق از خشونت و وضع مجازات در برابر آن‌ها

ج) راهکار سیاسی

یکی از راهکارهای اساسی در جهت کاهش تنش‌های قومی و سامان‌دهی به مناقشات قومی در یک جامعه چند قومیتی تقسیم قدرت و مشارکت برابر و عادلانه

در ادارات دولتی و نهادهای تصمیم‌گیرنده می‌باشد؛ به عبارت دیگر تقسیم قدرت به صورت عادلانه می‌تواند نقطه آغاز عمیق و اساسی جامعه در راستای دوری گزیدن از قوم‌گرایی، تبعیض و بی‌عدالتی و نابرابری‌های قومی و جنسیتی باشد. اصطلاح تقسیم قدرت به عنوان یک راهکار جهت ایجاد برابری در جامعه و کاهش خشونت، توسط صاحب‌نظرانی چون ارند لیج فارت مطرح گردیده است که در صورت اجرایی شدن آن اقلیت‌های قومی، زنان و دیگر قربانیان خشونت برایشان امکان طرح مسائل و مشکلات به نمایندگی از گروه مربوطه‌شان فراهم می‌شود و به این صورت در سایر بخش‌ها تعادل به وجود می‌آید. (ربانی: ۱۰۷)

خلاصه و نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث که تحت عنوان «بررسی جامعه‌شناختی پدیده خشونت» صورت گرفت به چند مورد به عنوان خلاصه و جمع‌بندی می‌توان اشاره نمود.

- خشونت یکی از مسائل و پدیده‌های اجتماعی است که ریشه در ساختار و شرایط اجتماعی دارد. بر این اساس میزان خشونت و انواع خشونت با وضعیت مختلف جامعه در ارتباط است.

- رفتار خشونت‌آمیز دامنه وسیع و گسترده دارد. لذا عرصه‌های مختلف رفتاری را شامل می‌شود و دارای انواع متفاوت است از قبیل خشونت فیزیکی، خشونت فرهنگی، خشونت روانی، خشونت اقتصادی، خشونت جنسیتی.

- با توجه به اینکه خشونت یک پدیده اجتماعی است لذا دارای علل و زمینه‌های متفاوت می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از؛ عوامل فرهنگی، فقدان اخلاق جمعی، عدم آگاهی حقوقی، عوامل اقتصادی و عوامل اجتماعی.

- هرچند اکثر از اعضای جامعه به نحوی در معرض رفتارهای خشونت‌آمیز قرار می‌گیرند؛ اما به صورت مشخص، زنان، اقلیت‌های قومی و مذهبی، اطفال و کودکان و سالمندان قربانیان خشونت هستند.

- پدیده خشونت تمام ابعاد زندگی جوامع بشری را متأثر می‌سازد و دارای تبعات و پیامدهای فردی و اجتماعی است. خشونت باعث از هم گسیختگی خانواده و



عقب‌ماندگی جامعه می‌گردد. براین اساس شخصیت‌های تأثیرگذار و عدالت‌خواه، جامعه مدنی و نهادهای دولتی مکلف‌اند در جهت محو و کاهش خشونت راهکارهای اساسی را بسنجند و در امر مبارزه با خشونت میکانیزم تأثیرگذار و مفید را طراحی نمایند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، مترجم: محمدتقی جعفری، چاپ دهم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴
۳. احمدی، حبیب، جامعه‌شناسی انحرافات، تهران، انتشارات سمت، چاپ ششم، ۱۳۹۲
۴. اندیشمند، محمد اکرام، سیر تاریخ معارف در افغانستان، ۱۳۸۷
۵. ج. غرب، ادوارد، نابرابری اجتماعی، محمد سیاه‌پوش و احمدرضا غروی زاد، تهران، نشر معاصر، ۱۳۷۳
۶. ربانی، رسول و انصاری، ابراهیم، جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، اصفهان، انتشارات سمت، ۱۳۸۵
۷. ستاد برگزاری همایش، مجموعه مقالات: «همایش زنان در افغانستان»، (فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها)، جلد اول، ۱۳۸۹، انتشارات بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی
۸. ستاد برگزاری همایش، مجموعه مقالات: «همایش زنان در افغانستان»، (فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها)، جلد دوم، ۱۳۸۹، انتشارات بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی
۹. ستاد برگزاری همایش، مجموعه مقالات: «همایش زنان در افغانستان»، (فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها)، جلد سوم، ۱۳۸۹، انتشارات بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی
۱۰. شیرازی، مکارم، تفسیر نمونه، چاپ ۲۷، تهران؛ انتشارات دارالکتب اسلامی، ۱۳۸۶
۱۱. صدیق سروسرستانی، رحمت‌الله، آسیب‌های اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی). تهران: انتشارات سمت، چاپ چهارم، ۱۳۸۴
۱۲. طیب، عاطفه، سنگ و سار (در زمینه خشونت علیه زنان) ۱۳۹۶
۱۳. مرکز تحقیقات اجتماعی، بررسی زمینه‌های خشونت خانوادگی، ۱۳۸۴
۱۴. مشتاق، عبدالصمد، آسیب‌شناسی اجتماعی، کابل، نشر واژه، ۱۳۹۴
۱۵. ملک، حسن، جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی، چاپ هفتم، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۳
۱۶. موسسه تحقیقات اجتماعی، بررسی زمینه‌های خشونت در خانواده‌ها، ۱۳۸۲
۱۷. کمیسیون مستقل حقوق بشر، وضعیت اطفال در افغانستان، کابل ۱۳۹۲

بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی

دکتر سید امین الله رزمجو*

*پوهنیا و آمر دپارتمنت ادبیات و معارف اسلامی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی، خاتم النبیین (ص)

چکیده

مهم‌ترین اصل در حوزه معرفت و شناخت انسان، تبیین کمال انسان است. در تمام مکاتب فکری و فلسفی و فرهنگ‌ها، حتی آیین‌های قدیم ردپایی از انسان کامل وجود دارد و نمونه‌هایی از انسان کامل معرفی شده است. حکمت وجودی در انسان، ژرف‌تر از حکمت خلقت در سایر موجودات است؛ چرا که انسان وجودش جامع، همه‌جانبه و فراگیر است نسبت به آنچه در عالم ملک و ملکوت می‌گذرد. بعد ملکوتی انسان سزای است از اسرار خداوندی و ظهوری است از خلافت الهی که به حکم مظهریت «الظاهر و الباطن»، می‌تواند در عالم ملک و ملکوت، تصرف نماید و به بالاترین درجه کمال برسد. از این روی ملاصدرا و فخر رازی بر اساس دورویکرد فلسفی و عرفانی به توصیف انسان کامل پرداخته است و این دو اندیشمند کمال انسان را به تقویت دو قوه عقل نظری و عملی تعریف کرده است و مراتب متعددی را با دیدگاه‌های متفاوت برای کمال ترسیم کرده‌اند که در این مقاله به بیان دیدگاه‌های آن‌ها می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، فخر رازی، انسان کامل، عقل، نفس.

مقدمه

بحث معرفت، تبیین و شناخت کمال انسان، یکی از مباحث جدی و بنیادین انسان‌شناسی است که از دیرباز تاکنون به انحای مختلف توجه اندیشمندان متعدد در ادیان و مکاتب مختلف انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی و اخلاقی را به خود معطوف کرده است. این بحث در جهان اسلام نیز از جهات مختلف محل بحث و توجه علمای اخلاق، تفسیر، کلام، فلسفه و به‌ویژه عرفان قرار گرفته است و هر کدام با روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی خاص خویش، ابعاد مختلف این مسئله را کاویده‌اند و رویکرد هر صاحب‌فکر فرزانه‌ای به این نکته است که انسان برای چه آفریده شده است؟ چه عاملی در رشد شخصیت او مؤثر است؟ و کمال او در چیست؟ این موضوع در صدر کتب آسمانی قرار گرفته است (مأئده: ۴۶، ۶۴، ۶۸؛ توبه: ۱۷؛ فتح: ۲؛ جمعه: ۵) در کتب اخلاقی (غزالی، بی‌تا، ص ۴۳۸؛ سید محمد عینائی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۶) فلسفی و کلامی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۹۴ - ۲۱۵) و همچنین کتب عرفانی (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۰) نیز محور گفت‌وگوهای گرم و پرشور است. در علوم معاصر نیز کمال‌گرایی و رشد اجتماعی از ارکان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به شمار می‌رود.

انگیزه و گرایش ذاتی به کمال و تعالی در جان آدمی ریشه دارد و میل به کمال و دوری از نقص و ضعف و رذالت، در وجود، آدمی به ودیعه گذاشته شده است. انسان در حقیقت تجلی ذات حق تعالی است، همچنان که برای حضرت احدیت نهایتی متصور نیست، برای کمال انسان نیز نمی‌توان نهایتی پیش‌بینی کرد. (نصری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵)

انسان کامل نوری از انوار الهی و سرّی از اسرار عقلی و آیتی از آیات حکمت خداوندی و چشمه‌ای از چشمه‌های ربوبی است. این صفات ذاتی او از صفات الهی گرفته شده است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: از عجایب صنع و خلقت خدا، آفرینش انسان است که او را عالمی شبیه عالم ربانی قرار داد و نشئه جامعی آفرید که جمیع آنچه در سایر عوالم و نشئت موجود است در او نیز وجود دارد و او مشتمل بر آن‌هاست بلکه از این هم بالاتر؛ یعنی انسان را ذاتاً موصوف به جمیع صفات جمالیه و جلالیه، آثار و



افعال ذات الهی کرد و بالجمله می توان گفت انسان کامل، مثال باری تعالی ذاتاً، صفاتاً و عملاً می باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۴۰۰ - ۴۰۱)

ملاصدرا و فخر رازی در حوزه های مختلف فلسفی، کلامی، تفسیری و عرفانی تحقیق و تدقیق کرده است، یکی از این مباحث مسئله کمال انسان است که این دو متفکر به آن پرداخته است؛ و درباره معنای کمال و مراتب مختلف آن، نظریاتی را بیان کرده اند. مسئله اصلی این پژوهش بررسی، تحلیل، تطبیق و مقایسه دیدگاه و نظریات صدر المتألهین و فخر رازی درباره کمال انسان بر اساس پرسش های زیر می باشد:

کمال انسان از دیدگاه فخر رازی و ملاصدرا در چیست؟ چه مراتب و ویژگی های را برای کمال انسان مطرح کرده اند؟ میزان هماهنگی و اختلاف دو دیدگاه به صورت تطبیقی و مقایسه ای در چیست؟ آیا جمع بین این دو دیدگاه وجود دارد؟ دیدگاه بهتر کدام است؟

تعریف انسان کامل

«کمال هر موجود به فعلیت رسیدن استعداد های خاصی است که دستگاه آفرینش در آن به ودیعه گذاشته است و در حرکت به سوی آن فعلیت ها، هیچ نوع انحرافی از خط سیری که نظام آفرینش برای آن ها ترسیم کرده، صورت نداده و هیچ مانعی در راه شتاب آن ها رخ نداده از این رو وقتی در مورد کمال انسان سخن به میان می آید به این معناست که در ساختمان وجود انسان بعدی بی نهایت قرار داد شده است که انسان می تواند با گام برداشتن در راه خدا به اعلی علیین برسد» (الهی نیا، بی تا). انسان کامل اصطلاحی است عرفانی و بر کسی که مظهر اتم اسمای الهی است اطلاق می شود. اندیشه ها و نظریه های مختلفی که در طول تاریخ درباره این مفهوم ارائه شده، موجب شده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر از آن میسر نباشد، با این همه با توجه به مجموعه آراء و افکار که در آثار اهل عرفان پیرامون این معنا مطرح بوده است، می توان گفت که انسان کامل انسانی است متخلق به اخلاق الهی، علت غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متحقق به اسم جامع الله، واسطه میان حق و خلق، خلیفه بلامنازع خدا که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته و به





تعبیری اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک در او به کمال رسیده است. او به ظاهر و باطن راهنمای خلاق و آدمیان است و به امراض و آفات نفسانی و روحی آنان آشنا و هم شفادهنده آنهاست. آنچه از صفات و اخلاق الهی در او فراهم آمده، به نیابت از ذات ربوبی است که چون دوگانگی از او برخاسته و با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده، به چنین مرتبه‌ای نائل شده است. (ابن عربی، ۱۳۹۲، ج ۱۳، ص ۱۲۹) انسان کامل بر کسی که مظهر اتم اسمای حسنای الهی و آیین تمام نمای خداست و در شریعت، طریقت و حقیقت تمام و در اقوال و افعال و اخلاق نیک و نیز در معارف الهی سرآمد همه است اطلاق می‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴-۵)

انسان کامل از دیدگاه صدرالمتألهین و فخر رازی

از نظر ملاصدرا انسان کامل، کسی است که به تمام خوبی‌ها دست یافته و تمام جنبه‌های عدمی خود را زدوده است و هیچ جهت قوه‌ی در ذات او وجود ندارد. او همه چیزش را فدا کرده و به‌طور مطلق در حق تعالی فانی گشته و تمام مراتب کمال را طی کرده است.

به عقیده صدرالمتألهین نفس از دو نیرو و قوه نظری و عملی بهره‌مند است: یکی برای صدق و کذب و دیگری برای خیر و شر در جزئیات؛ یکی برای واجب و ممکن و ممتنع و دیگری برای جمیل و قبیح و مباح. هر یک از این قوا دارای شدت و ضعف است و در شدت و ضعف نیز مراتب عدیده دارد. (شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، مبدأ و معاد، ص ۳۰۶) برای انسان آن وقت کمال حقیقی تحصیل می‌گردد که این دو نیروی الهی به ودیعه نهاده شده در نهاد او، به کمال خود برسند. سعادت و کمال هر قوه‌ای در این است که به آنچه ذاتش اقتضا می‌کند، برسد. (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۲۶)

هر یک از این دو نیروی نظری و عملی مراتبی دارد که با پشت سر نهادن آنها به کمال خود می‌رسند و در غایت، کمال آدمی نیز محقق می‌گردد؛ یعنی به کمال این دو نیرو که تمام استعداد آدمی است، انسان کامل می‌شود.

روی این جهت اگر انسان به حسب عمل، از تمام صفات حیوانی دور شود - هر چند

در توان بشر نیست که از تمام آن‌ها جدا گردد - و به حسب نیروی عمل و نظر، به نور ایمان و یقین و در نهایت به ایمان شهودی و علم عینی و یقین حضوری و حقیقی دست یابد، انسان کامل می‌گردد.

از دیدگاه صدرالمآلهین، انسان کامل حقیقت واحدی است که خود مراتب و درجات عدیده دارد و هر رتبه و درجه آن نیز در یک تنظیر، نامی خاص می‌یابد. ملاصدرا در تنظیر اشراف عالم تکوین (انسان) و اشراف عالم تشریع و معنا (قرآن) می‌گوید: همان‌گونه که قرآن بطون و مراتبی دارد، انسان کامل نیز هفت مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱- نفس؛ ۲- قلب؛ ۳- عقل؛ ۴- روح؛ ۵- سر؛ ۶- خفی؛ ۷- اخفی. انسان کامل، کتاب مبین و لوح محفوظ است. او به حسب ذاتش، وجودی قائم به خود و بیرون از دایره زمان و مکان و اشاره حسی است. انسان کامل، نوری از انوار معنوی و رازی از اسرار هستی و صورتی از صورت‌های گوناگون قدرت حق و نشانی از نشانه‌های حکمت الهی و کلمه‌ای از علم و خواست پروردگار و چشم بینای اوست. (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۹)

منظور از انسان کامل در نظر ملاصدرا حقیقتی است که تحمل بار امانت و خلافت الهی نمود و تبلور آن قبل از خلقت هر چیزی و هنگام ظهور عقل اول بوده است. این انسان کامل در هر نبی یا ولی به نحوی ظهور می‌کند که شروع آن در آدم (ع) و غایت و کامل‌ترین آن در خاتم (ص) بوده و پس از ایشان نیز در اولیای الهی ظهور دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۸۶)

فخر رازی کمال انسان را در بهره‌مندی از حکمت معرفی می‌کند و در تفسیر آیه مبارکه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) می‌گوید مراد از حکمت در این آیه علم یا فعل درست است. وی از قول مقاتل نقل می‌کند که واژه «حکمت» در قرآن به چهار معنای ذیل به کار رفته است:

حکمت به معنای مواظب قرآن: در آیه مبارکه «ما انزل علیکم من الكتاب والحكمة يعظکم به» (بقره: ۲۳۱) حکمت به معنا موعظه استعمال شده است.

حکمت به معنای فهم و علم: در آیات «وَأْتَيْنَاهُ الْحَكَمَ صَبِيًا» (مریم: ۱۲) و «وَلَقَدْ أَتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ...» (لقمان: ۱۲) حکمت به معنای فهم و علم به کار رفته است.





حکمت به معنای نبوت: در آیه «فقد أتینا آل ابراهیم الکتاب والحكمة...» (نساء: ۵۴) واژه «حکمت» به معنای نبوت استعمال شده است.

حکمت به معنای عجایب اسرار در قرآن: در آیه «ادع الی سبیل ربک بالحكمة» (نحل: ۱۲۵) حکمت به همین معنا است و کمال انسان در دو امر ذیل است:
الف) حق لذت؛

ب) خیر را بشناسد و بدان عمل کند.

او سپس می‌گوید مرجع امر اولی (شناخت حق لذاته) علم و ادراک مطابق با واقع است (حکمت نظری) و مرجع درستی فعل عدل و صواب است. از ابراهیم (ع) حکایت شده که از حضرت حق برای خویش دو امر طلبیده است که عبارتند از:
حکمت؛ این بخش آیه «رب هب لی حکما» (شعراء: ۸۳) ناظر به این خواسته حضرت ابراهیم (ع) است.

پیوستن به افراد صالح؛ بخش پایانی آیه «والحقنی بالصالحین»، ناظر به طلب دوم حضرت ابراهیم (ع) است.

فخر رازی معتقد است خواسته اول حضرت ابراهیم (ع) ناظر به طلب حکمت نظری از حضرت حق و دعای دوم ناظر به طلب حکمت عملی از خداوند متعال است. او برای تأیید این مدعا به آیات دیگر درباره سایر انبیا اشاره می‌کند و می‌گوید خداوند به حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «اننی انا الله لا اله الا انا» این بخش آیه ناظر به حکمت نظری است و در ادامه می‌فرماید: «فاعبدونی» این بخش آیه ناظر به حکمت عملی است. فرمایش حضرت عیسی (ع) در قرآن «انی عبدالله» (مریم: ۳۰) ناظر به حکمت نظری و ادامه گفتار او در قرآن «اوصنی بالصلوة والزکوة ما دمت حیا»، (مریم: ۳۱) ناظر به حکمت عملی است. پیام حضرت حق به پیامبر رحمت (ص) «فاعلم انه لا اله الا الله» (محمد: ۱۹) ناظر به حکمت نظری و فرمان خداوند به او «استغفر لذنبک» (نحل: ۲) ناظر به حکمت عملی است. وی در ادامه می‌افزاید فرمایش خداوند درباره جمیع انبیا «ینزل الملائكة بالروح من امره علی من یشاء من عباده أن اندروا انه لا اله الا انا، ناظر به حکمت نظری و تعبیر «فاتقون» (نحل: ۲) ناظر به حکمت عملی است. او از مجموع این آیات نتیجه می‌گیرد که کمال انسان در امری

جز تقویت دو قوه عقل نظری و عقل عملی نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۸) بر آگاهان با حکمت این امر مستور نیست که عقل نظری مرتبط با حکمت نظری و عقل عملی مرتبط با حکمت عملی است.

فخر رازی در موضعی دیگر کمال حقیقی انسان را در دستیابی به علم و قدرت معرفی می‌کند. او در تفسیر آیه «ام یحسدون الناس علی ما اتیهم الله من فضله فقد أتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة و اتینهم ملکا عظیما» (نساء: ۵۴) می‌گوید در آیه مراد از «الکتاب» اشاره به ظواهر شریعت و مراد از «الحکمة» اشاره به اسرار حقیقت است. سپس می‌افزاید واژه «حکمت» در این آیه ناظر به کمال علم و «ملک عظیم» ناظر به کمال قدرت است. بر این اساس، کمالات حقیقی چیزی جز علم و قدرت نیستند. علاوه بر این، از مفاد آیه فهمیده می‌شود که حضرت حق بالاترین درجات از کمالات را که انسان لایق آن بوده، به او بخشیده است. از آنجایی که بالاترین درجات کمال برای آل ابراهیم بعید نیست، دستیابی به چنین رتبه‌هایی از کمال در حق پیامبر اعظم (ص) نیز بعید نیست (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴، ۱۰۵)

فخر رازی در بخش‌هایی از آثارش واژه «کمال» را مترادف با سعادت استعمال می‌کند. او در تفسیر آیه «هذا بلاغ للناس ولینذروا...» (ابراهیم: ۵۲) درباره دو قوه نفس (قوه نظری و عملی) چنین اظهار نظر می‌کند:

کمال قوه نظری نفس در معرفت موجودات با اقسام، اجناس و انواع آن‌ها است تا نفس انسان بسان آینه‌ای گردد که در قدس ملکوت تجلی می‌گردد و در آن جلال لاهوت ظاهر می‌گردد. در رأس معارف ناظر به قوه نظری، معرفت توحید، ذات، صفات و افعال حضرت حق واقع می‌شود. قوه دیگر نفس، قوه علمی است که سعادتش در آن است که نفس به اخلاق فاضله که مبادی صدور افعال کامله است، متصف شود. رئیس سعادات این قوه طاعت الاهی است. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ۱۱۴)

در ادامه می‌گوید این بخش از آیه «ولیعلموا انما هو اله واحد» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ۱۱۴) ناظر به رئیس کمال قوه نظری و ادامه آیه «لیذكر اولوا الباب» (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ۱۱۴) اشاره به جاری مجرای رئیس کمال قوه عملیه است که آن اعراض از اعمال باطل و اقبال به اعمال صالح است. این خاتمه بسان دلیل قاطعی است که





سعادت انسان فقط در گرو کمال دو قوه نظری و عملی نفس است. او در موضعی دیگر از تفسیر کبیر، نیز کمال انسان را در دو قوه نظری و عملی نفس معرفی می‌کند و ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَ النَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (مائده: ۶۹) نیز می‌گوید در این آیه حکم عامی بیان می‌شود که همه اهل کتاب را در بر می‌گیرد و آن حکم این است که راه دستیابی به فضیلت و منقبت ایمان به خدا و روز آخرت عمل صالح است؛ زیرا انسان واجد دو قوه نظری و عملی است. کمال قوه نظری در آن است که انسان به معرفت خداوند متعال نائل آید و کمال قوه عملی در آن است که عمل خیر انجام دهد. در حوزه قوه نظری، عظیم‌ترین معارف از حیث شرافت، معرفت به شریف‌ترین موجودات، یعنی خداوند متعال، است و کمال معرفت انسان به خداوند در آن است که خدا را بر حشر و نشر قادر بدانیم و افضل معارف، ایمان به خدا و روز قیامت است. در حوزه قوه عملی، افضل خیرات در عمل دو چیز است: اول اینکه، انسان بر اعمالی که مشعر به تعظیم معبود است، مواظبت کند؛ دوم اینکه، در رساندن نفع به مردم بکوشد (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۳)

مراتب تکامل عقل و قوه نظری از نظر ملاصدرا

مرتبۀ اول: عقل هیولانی (عقل بالقوه): این مرتبه همان مرتبه‌ای از نیروی عقل است که به حسب فطرت برای نفس حاصل است و آن مرحله آمادگی نفس برای ادراک معانی معقوله است و در واقع از خود هیچ ندارد جز این که آمادگی و استعداد ادراک را دارد. چنان که فی‌ذاته از صور محسوسه خالی است ولی قابل صور جمیع محسوسات است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۱۱)

مرتبۀ دوم: عقل بالملکه: در این مرتبه عقل از بالقوه گذر نموده و به فعلیت درآمده است و اولیات را درک کرده است و این گونه نیست که از مدرکات خالی و عاری باشد و قدرت و ملکه انتقال به مرتبه عقل بالفعل را تحصیل نموده است.

مرتبۀ سوم: عقل بالفعل: در این مرتبه قوه عقل و نیروی ادراک علاوه بر تحصیل اولیات به نظریات نیز دست یافته است ولی این یافته‌های نظری همیشه در نزد عقل

حاضر نیستند بلکه باید توجه نماید تا برای او حاضر شوند و امکان حضور یابند. مرتبه چهارم: عقل بالمستفاد: درجه تکامل بعدی عقل آن است که بعد از حصول اولیات و تحصیل نظریات به مرتبه‌ای رسیده است که برای حضور این معلومات نیازی به توجه و التفات ندارد بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل می‌باشند و در مشاهد او قرار دارند. این مرحله، مرحله کامل و تام عقل است که در اثر اتصالش به عقل فعال، صور تمام اشیا و موجودات برای او حاضر و حاصل است.

منظور از عقل فعال آن مرتبه عقل است که از جمیع وجوه بالفعل است و هیچ شائبه قوه در آن نیست؛ یعنی چیزی نیست که قابل صورت معقوله باشد بلکه ذاتش همان صورت عقلیه قائم به نفس خود است و محلی برای امکان او نیست؛ چون فعلیت محض است و وجودی مفارق از ماده دارد. به تعبیری این عقل را وجودی در نفس و ذات خود است و وجودی در نفس ما و برای ما دارد؛ چرا که کمال انسان آن است که عقل فعال گردد و با او اتحاد و یگانگی پیدا کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۹۴۰)

مراتب کمال قوه عملیه (نیروی عملی)

برای این نیرو نیز چهار مرتبه از کمال تصویر شده است که به اختصار به آن می‌پردازیم: مرتبه اول: تهذیب ظاهر: راه رسیدن به مرتبه اول همان التزام به تکالیف الهیه و شرایع نبویه و احکام شریعت است.

مرتبه دوم: تهذیب قلب (باطن): مقصود از این مرتبه آن است که آدمی در تطهیر قلب و باطن بکوشد و آن را از صفات پست و اخلاق دنیه و اوصاف رذیه پاک سازد. مرتبه سوم: آراستن نفس ناطقه: در این مرتبه آدمی باید نفس ناطقه را که تمام حقیقت انسان است، به صور قدسیه و عملیه و صفات پسندیده بیاراید.

مرتبه چهارم: فناء نفس از ذات خود: سالک در این مرتبه از هر چیز غیر خداست حتی خود روی برمی‌گیرد و به ملاحظه ذات رب و کبریا و ملکوت می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۲۴) البته این مرحله و مرتبه، منتهای سفر قوه عملی و تکامل آن نیست و سفر تکاملی همچنان ادامه دارد. ملاصدرا در جایی دیگر می‌فرماید: «فهذا حال بعض اولیاء الله لكن الولی الكامل من رجع بالوجود الحقانی الموهوب الی الصحو بعد





المحو و عاد الى التفصيل بعد الجمع ووسع صدره لغاية الانشراح للحق و الخلق...». انسان کامل بعد از مقام فنا به مقام صحو رجوع می‌کند و بعد از مقام جمع به مقام تفصيل باز می‌گردد و سینه‌اش نسبت به حق و خلق هر دو گشادگی می‌یابد و حق و خلق را در سینه خود به هم می‌رساند و جامع حق و خلق می‌گردد (شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، شرح اصول کافی، ص ۵۷۵ (و به تفصیلی دیگر در هر چیز که می‌شنود و می‌بیند حق را مشاهده می‌کند؛ در این حالت بهجت او از همه خلق خدا بیش‌تر است. پس به حق همه‌چیز را می‌بوید و می‌شنود نه به گونه‌ای که موجب تکثر و تجسم گردد.). ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۷ - ۳۲۶)

به نظر صدرالحکما قوه نظری و کمال آن؛ برتر از کمال قوه عملی است، لذا اندیشیدن را بهتر از عبادت می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۹) و در نتیجه منتهای این دو حرکت همان کمال انسان است. بدین‌سان که اگر انسان به حسب عمل از تمام صفات حیوانی دور گردد و به حسب نیروی علم و نظر به نور ایمان یقینی و در نهایت به ایمان شهودی و علم عینی و یقین حضوری و حقیقی رسد، او انسان کامل است (ملاصدرا، پیشین، ص ۱۸۶).

در جایی دیگری ملاصدرا یکی از آخرین مقام‌ها را این گونه بیان می‌دارد که: درجات و مقامات افراد بشر از اسفل سافلین تا اعلی‌علیین می‌باشد: «لهم درجات عندربهم» (انفال: ۴) (و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کسی باشد که مقامش «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله» (فتح: ۱۰) «و من یطع الرسول فقد اطاع الله» (نساء: ۸۰) باشد و این آخرین مقامات آدمی است و از اینجا گفته است «من رانی فقد رای الحق» (صحیح بخاری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۲؛ دکتر نصر، ۱۳۴۰، ص ۸ - ۲۷)

مراتب کمال انسان از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در آثار مختلفش، درباره کمال انسان به صور متنوع اظهار نظر کرده است و کمال انسان را از سه منظر فلسفی، اخلاقی و عرفانی بحث و تقریر کرده است که به بحث بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف) مراتب کمال انسان بر اساس مراتب قوای ادراکی

فخر رازی در تفسیر آیه مبارکه «اللّٰهُ نور السموات والارض...» (نور: ۳۵) از قول غزالی مراتب قوای ادراکی انسان را چنین تبیین می‌کند: مراتب قوای مدرکه انسان انوار هستند و آن پنج تا است:

قوه حساسه: این قوه پذیرای واردات حواس پنج‌گانه ظاهری است. این قوه اصل روح حیوانی است و درواقع به دلیل همین حواس است که حیوان، حیوان نامیده می‌شود. این قوه از ابتدای تولد در انسان، حتی در کودک شیرخوار نیز وجود دارد؛ قوه خیالیه: وظیفه این قوه، حفظ و نگهداری واردات حواس پنج‌گانه است، به بیان برخی حکما، این قوه بسان حوض است و حواس پنج‌گانه بسان نهرهایی است که آن‌ها وارد این حوض می‌شود تا در هنگام نیاز، آن را به قوه عقلیه تحویل دهد؛ قوه عقلیه: این قوه در انسان، مدرک حقایق کلی است؛

قوه فکریه: این قوه معارف عقلی را از قوه عقلیه می‌گیرد و از ترکیب معلومات، امور مجهول را کشف می‌کند؛

قوه قدسیه: این قوه مختص انبیا و برخی اولیا است و در آنجا لوايح غیب و اسرار ملکوت تجلی پیدا می‌کند.

او برای تأیید مدعایش به آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲) استشهد می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۸۷)

ب) مراتب کمال انسان بر اساس مراتب قوه عاقله

فخر رازی تحت تأثیر فیلسوفان مراتب قوه عاقله را به چهار مرتبه ذیل تقسیم می‌کند: عقل هیولانی: نفوس اطفال در مرحله عقل هیولانی است. نفس در این مرحله از جمیع علوم و معارف خالی است، اما قابلیت اکتساب علوم را دارد. از این‌رو به عقل در این مرتبه عقل هیولانی می‌گوید؛

عقل بالملکه: ما علوم کسبی را از طریق علوم بدیهی به دست می‌آوریم یعنی ابتدا علوم بدیهی در عقول شکل می‌گیرند سپس انسان بعضی از این علوم بدیهی را با





برخی دیگر ترکیب می‌کند و از این طریق به کشف مجهول دست می‌یابد درباره تعداد علوم بدیهی از حیث تعداد و مراتب سهولت و صعوبت وحدت نظر وجود ندارد. به نظر فخر رازی، انسانی که از حیث معرفت بسیار ضعیف است معرفت کسبی برای او وجود ندارد و در عوض در خصوص پیامبران و حکمای کامل بدون سعی برای طلب، این علوم به آن‌ها افزوده می‌شود. صوفی تحت تأثیر آیه مبارکه «و علمنا من لدنا علما» (کهف: ۶۵) این نوع علم را علم لدنی می‌نامد.

عقل بالفعل: عقل در این مرتبه، علوم کسبی را با تحصیل تام و وافر به دست می‌آورد، اما همه علوم کسبی در عقل بالفعل حاضر نیستند، ولی این علوم به گونه‌ای هستند که انسان هر وقت خواست می‌تواند بدون سختی و تکلف آن‌ها را حاضر کند. عقل مستفاد: اگر انسان به مرتبه عقل دست یابد، در این مقام همه علوم کسبی بالفعل حاضر هستند و به صورت کامل محفوظ و مضبوط‌اند. نفس انسان در این مرتبه، به آخرین درجات بشری و اول رتبه ملائکه دست می‌یابد. (فخر رازی، ۱۴۲۹، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۸۰)

مراتب کمال انسان از نظر اخلاقی

فخر رازی مراحل کمال انسان را از دیدگاه اخلاقی بیان می‌کند. او در تفسیر آیه مبارکه «وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ» (توبه: ۵۹) بیان می‌دارد، اصل این است که انسان به قضای الهی راضی باشد و برای رضا و کمال انسان چهار مرحله بیان کرده، است:

رضا به عطای خدا و رسول: انسان در گام اول کمال و رضا، باید به آنچه خدا و رسولش عطا کردند، راضی باشد چون فرد مؤمن بدین حقیقت علم دارد که خداوند حکیم است و کاری عبث انجام نمی‌دهد و به عواقب همه امور آگاه است. لذا هر حکم و قضایی که از او صادر شود، حق و صواب است و انسان مؤمن نباید در برابر قضای الهی اعتراض کند.

جاری شدن آثار رضا در زبان: مرحله دوم آن است که آثار آن رضا در زبانش جاری شود و فرمایش پروردگار «قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ» در آیه پیش گفته بدین معنا است که

مؤمنان راضی گفتند، غیر ما به مال دست یافتند، اما ما به حکم و قضای الاهی راضی هستیم و به مرتبه عظیم عبودیت فوز یافتیم.

نصیب شدن فضل خدا در دنیا یا آخرت: انسان در مرتبه سوم رضا، معتقد است اگر تقدیر الاهی اقتضا کند، در دنیا یا آخرت فضل و رحمت الاهی نصیب ما می شود. البته اشتغال فضل و رحمت الاهی در آخرت در قیاس با دنیا، اولی و افضل است.

استغراق در عبودیت الاهی: مرحله چهارم رضا آن است که انسان بگوید: «انا الی الله راغبون»؛ یعنی مراد ما از ایمان و طاعت الاهی، به دست آوردن سعادت اخروی یا مرتبه بالاتر آن، یعنی استغراق در عبودیت الاهی است و همین معنای اخیر در آیه «انا الی الله راغبون» مد نظر است. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۷۶-۷۷)

مراتب کمال انسان از منظر عرفانی به عقیده فخر رازی

فخر رازی از دیدگاه عرفانی با تقریرهای مختلف، مراتب کمال انسان را تبیین می کند؛ که به چند مورد آن اشاره می شود:

الف) مراتب کامل و ناقص

فخر رازی ذیل تفسیر آیه مبارکه «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَّوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا» (ابراهیم: ۱۲) می گوید انسان ناقص بر دو قسم است: یا در ذات ناقص است و در تنقیص حال غیر خودش نمی کوشد. به چنین انسانی فعال می گویند و انسان ناقص در ذات، در تنقیص غیر خودش می کوشد. به چنین انسانی، فعال مضل می گویند. به همین سان انسان کامل نیز به دو قسم تقسیم می شود: یا انسان کاملی است که بر تکمیل و به کمال رساندن غیر خودش توانا نیست، به چنین انسانی هادی اولیا اطلاق می شود؛ یا انسان کاملی است که توانایی به کمال رساندن افراد ناقص را دارد، به چنین انسان های انبیا اطلاق می شود. لذا پیامبر رحمت (ص) فرمود: «دانشمندان امت من بسان انبیای بنی اسرائیل هستند».

وی در ادامه می گوید مراتب نقصان و کمال و مراتب اکمال و اضلال از حیث کمیت و کیفیت غیرمتناهی است. به همین قیاس مراتب ولایت و نبوت به حسب کمال و نقصان غیرمتناهی است. ولی انسان کاملی است که بر کمال رسانی غیر خودش



توانایی ندارد، اما برعکس نبی انسان کاملی است که بر تکمیل غیر خودش توانایی دارد. میزان توانایی انبیا بر کمال رسانی افراد دیگر متفاوت است، گاه نبی چنان است که قوت روحانی و نفسانی اش برای تکمیل دو انسان ناقص کافی است و گاه قوتش فزون تر است و برای تکمیل ده و صد انسان کافی است و گاهی قوه قاهره اش تا بدان حد قوی است که مثل خورشید در عالم مؤثر است و روحش اهل علم را از مقام جهل به مقام معرفت و از طلب دنیا به طلب آخرت متحول می گرداند و آن مثل روح حضرت محمد (ص) است که در وقت ظهورش در عالم ادیان مختلف (مثل یهود که اکثرشان مشبهه بودند، نصاری که اکثرشان حلولیه بودند و مجوس که قبح مذهبشان واضح است، بت پرستان که سخافت دینشان روشن است) وجود داشت و به جهت قوت روح پیامبر اعظم (ص) بود که توجه اکثر اهل علم از شرک به توحید و از تجسیم به سوی تنزیه و از استغراق در طلب دنیا به سوی عالم آخرت معطوف شد. با تأمل در این نکته برای انسان عظمت مقام نبوت و رسالت کشف می شود که حقیقتاً آن ها انسان های کامل هستند. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۷۵-۷۶)

ب) مراحل سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت

فخر رازی در تقریر دیگری مراحل سه گانه کمال بشری را چنین تبیین می کند:

مرحله اول: مقام شریعت؛ انسان در این مرحله فقط مواظب اعمال ظاهری خودش است. فرمایش خداوند «ایاک نعبد» ناظر به این مقام است.

مرحله دوم: مقام طریقت؛ انسان در این مرحله از عالم شهادت به سوی عالم غیب سفر می کند و در این سفر می بیند که عالم شهادت مسخر عالم غیب است و با تأمل درمی یابد که هیچ یک از اعمال ظاهری جز با کمک اتصال به عالم غیب برای او میسر نیست. فرمایش حضرت حق «ایاک نستعین» بدین مقام ناظر است.

مرحله سوم: مقام حقیقت؛ انسان با رسیدن به مرتبه سوم کمال (مقام حقیقت) درمی یابد که عالم شهادت به صورت کلی معزول است و همه امور در دست حضرت حق است. در صورت دستیابی بدین مقام می گوید: «اهدنا الصراط المستقیم».

نکته: در خصوص آیه اخیر، نکته دقیقی وجود دارد و آن اینکه میزان توانایی روح



واحد کمتر از ارواح کثیری است که بر تحصیل مطلوب واحد جمع شده باشند. پس در این هنگام بنده درمی‌یابد که یک روح برای وصول بدین مقصود کافی نیست. لذا باید روحش را در زمره ارواح مقدس طاهر که توجه آن‌ها به سوی مکاشفات روحانی و انوار ربانی معطوف است، داخل کند تا بدان‌ها متصل شود و در سلک آن‌ها درآید تا طلب او قوی‌تر و استعداد او تمام‌تر گردد. در این هنگام در سایه پیوستن به آن جمعیت، زمینه برای دستیابی به کمال، فوز و سعادت برای او بیشتر از حالت تنهایی فراهم می‌شود. لذا فرمود: «صراط الذین انعمت علیهم» بعد از بیان این حقیقت که اتصال به ارواح مطهره موجب افزایش قوه و استعداد انسان می‌شود، خداوند مطلب دیگری را بیان کرد و آن اینکه برعکس، اتصال به ارواح خبیثه موجب خبث، خسران، خذلان و حرمان می‌شود. لذا خداوند می‌فرماید: «غیر المغضوب علیهم». این‌ها فساق «ولا الصالین» و کفار هستند.

طی این مقامات ثلاثه (شریعت، طریقت و حقیقت که با مفاد آیات «ایاک نعبد» و «ایاک نستعین» و «اهدنا الصراط المستقیم» منطبق است) و اتصال با ارباب صفا و استكمال، سبب دوری از ارباب جفا و شقاوت می‌شود و در این هنگام معارج بشری و کمالات انسان کامل می‌گردد. (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۶)

مراتب کمال انسان در آخرت از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی با تأثر از آیات قرآن، مراتب کمال نفوس انسان‌ها در آخرت را در سه مرتبه تبیین می‌کند:

مرتبه اول: سابقان (مقربان)، اولین و بالاترین رتبه کمال برای نفوسی است که تمام توجه آن‌ها معطوف به عالم الاهی است و مستغرق در انوار صمدی و معارف خداوندی هستند، قرآن گاهی از واجدان این رتبه از کمال با عنوان سابقان یاد می‌کند: «السابقون السابقون»؛ و در موضع دیگر از آن‌ها به عنوان مقربان یاد می‌کند: «اولئک المقربون»، «فاما ان کان من المقربین».

مرتبه دوم: اصحاب میمنه (مقتصدان)؛ رتبه دوم از آن نفوسی است که به دو عالم التفات دارند. گاه به واسطه عبودیت و خضوع به سوی عالم اعلی ارتقا می‌یابند و گاه به





سبب تدبیر و تعلق به بدن به‌سوی عالم اسفل تنزل پیدا می‌کند به این‌ها در اصطلاح قرآنی «اصحاب میمنه و مقتصدان» اطلاق می‌شود.

رتبه سوم: اصحاب شمال (ظالمان)؛ درجه سوم از آن نفوسی است که تمام توجه آن‌ها به‌سوی عالم اسفل معطوف است و در طلب لذات عالم اسفل متوغل هستند. این‌ها اصحاب شمال و ظالمان‌اند.

علمی که ما را به‌سوی طریق مقربان هدایت می‌کند، علم ریاضت روحانی است و علمی که ما را به‌سوی اصحاب یمین هدایت می‌کند علم اخلاق است (النفس والرح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر، حسن المعصومی، ص ۲۶)

ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا

از منظر ملاصدرا برای انسان کامل ویژگی‌های فراوانی را می‌توان یافت ولی مهم‌ترین آن‌ها به قرار زیر است:

انس و علاقه به خداوند از برجسته‌ترین ویژگی‌های انسان کامل است که تمام وجودش مستغرق در ذات الهی است و برای او هیچ عملی به میزان طاعت و عبادت خداوند لذت ندارد و همیشه و در همه حال به یاد او است.

۲. التزام به فرایض و نوافل؛ انسان کامل به آنچه خداوند انجام آن را دوست دارد، ملتزم است و انجام آن را بر خود لازم می‌شمارد و از تمام حرکات و سکنت خدا را می‌جوید و از این طریق به‌حق واصل می‌گردد و چون در پی وصل به محبوب و لقای حق است از درون او شوق به عبادت و انجام فرایض موج می‌زند.

۳. مهربان با خلق خداوند

۴. عالم به تمام حقایق الهی و علوم ربانی و معالم ربوبی، انسان کامل تمام حقایق را به‌یقین و برهان می‌داند و هرگز در آن‌ها دچار شک نمی‌شود.

۵. زهد حقیقی، صفت او است و اخلاق و خلق و خوی خود را پاک نموده است.

۶. همیشه در روحيات و حالات خود اعتدال دارد. (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۸۶ - ۴۱)

۷. همیشه به یاد مرگ و دوست دار مرگ است؛ چون مرگ طریق لقاء حق می‌باشد.

۸. دوست دوستان خدای متعال و دشمن دشمنان اوست.

۹. همیشه به یاد خداوند منان بوده و ذاکر به او - به مراتب ذکر - است.
۱۰. مواظب بر تهجد است و از تهجد غافل نمی‌شود.
۱۱. متنفر از شهوات می‌باشد.
۱۲. به مقدار اندک و میزان ضروری از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها اکتفا می‌کند.
۱۳. از اهل دنیا و ثروت و صاحبان مناصب دنیوی پرهیز دارد.
۱۴. مشغول شناخت رب و افعال و صفات اوست.
۱۵. سخت مراقب اعمال و رفتار خود است که مرتکب خلافی نشود.
۱۶. صفای دل و جلای روح دارد.
۱۷. از معاصی و خبث نفس و شهوات می‌گریزد.
۱۸. متوجه دریافت یقینی حقیقت است و از تقلید و ظن پرهیز می‌کند.
۱۹. از خشم و ققد و حسد و عداوت و خصومت بسیار پرهیز می‌کند.
۲۰. از مکاشفات ربانی برخوردار است.
۲۱. عاشق خداوند است و نور توحید در جانش پرتو افکنده است.
۲۲. وجودش از حب جاه و ریاست و محبت دنیا و مال و منال آن عاری است.
۲۳. ملکات راسخه شجاعت، صبر، شکر، کرم و حلم به مراتب خود در احوال و افعالش ظهور تام دارد. (زینتی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴ - ۱۲۵)

جایگاه ارزشی انسان کامل در نظام هستی (خلافت الهی)

مسئله خلافت الهی از مهم‌ترین مباحث قابل طرح است. چون جانشینی، معرّف وجود کمالی واقعی خواهد بود، نه حاکی از منصبی اجتماعی و اعتباری. در این گونه موارد، خلافت ریشه در واقعیات، توانایی‌ها و کمالات فردی دارد و خلیفه و جانشین شدن، موجب امتیاز، برتری و منزلت خواهد شد، زیرا احراز این مقام، در واقع به معنای دستیابی به کمالات و ویژگی‌های خاصی است که دیگران در آن حد از آن کمالات وجودی بهره‌ی ندارند.

مقام خلیفه الهی انسان که قرآن از آن پرده برداشته، از نوع خلافت تکوینی است نه خلافت اعتباری و قراردادی. در سوره‌ی بقره که به سخن گفتن خداوند با ملائکه





درباره خلقت انسان اشاره شده، از خلقت آدم به عنوان قرار دادن خلیفه بر روی زمین یاد شده است: «پروردگار تو به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه قرار خواهم داد. آنان گفتند: آیا در آن کسی را قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کنند، در حالی که تو را تقدیس می‌کنیم و تسبیح می‌گوییم؟ خداوند فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». (بقره: ۳۰)

در واقع خلافت، همان قائم مقامی و جانشینی است و این امر حاصل نمی‌شود مگر آنکه خلیفه در همه شئون، حکایتگر و نمودار شخص جانشین باشد؛ بنابراین، خلیفه خدا کسی است که بیش از سایرین با خدا سنخیت و ارتباط وجودی دارد و از آنجا که خداوند منبع همه کمالات و خیرات است و فعلش از هر شر و فساد می‌براست، خلیفه او نیز باید در نمایاندن کمالات و خیرات حق تعالی، کامل‌ترین مظاهر و برترین مخلوقات باشد. از آیه فوق برمی‌آید که صاحب این مقام از همه ملائکه برتر است؛ زیرا ملائکه با اشاره به فساد انگیزی انسان بر روی زمین و لیاقت و صلاحیت خود به دلیل کثرت عبادت و تقدیس پروردگار، محترمانه از خداوند درخواست کردند که این مقام به آن‌ها اعطا شود. خداوند نیز با طرح مسئله علم به اسماء، نشان داد که نائل شدن به این مقام، خصوصیتی را طلب می‌کند که ملائکه با همه علو درجه و کمالات وجودی شایستگی آن را ندارند. شاهد دیگر بر برتری مقام خلیفه الهی انسان نسبت به ملائکه آن است که همه آن‌ها -حتی ملائکه مقرب و بزرگ پروردگار- مأمور به خضوع در برابر آدم و سجده بر او شدند.

از آیات قرآن کریم چنین برداشت می‌شود که منشأ و واسطه‌ی رسیدن به این مقام، علم و معرفت به «اسماء» است. علم و معرفتی که انسان توان دستیابی به آن را دارد و ملائکه با همه نزاهت و طهارت و تقدیس خویش، ظرفیت وجودی آن را ندارند. این قابلیت و توانایی بشری از چنان ارزشی برخوردار است که همه ضعف‌ها و فسادها و خونریزی‌های او را تحت الشعاع قرار می‌دهد و انتخاب خلیفه الله را از میان نوع بشر توجیه می‌کند: «و خدا به آدم همه اسماء را آموخت، بعد آن‌ها را بر فرشتگان عرضه داشت و فرمود: مرا از نام‌های ایشان خبر دهید اگر راست گویانید گفتند: تو منزهی، ما علمی نداریم جز آنچه تو به ما آموخته‌ی، همانا تویی دانای حکیم به آدم فرمود: آن‌ها

را از آن نام‌ها آگاه کن». (بقره: ۳۰ - ۳۳)

در قرآن بیان مستقیم و روشنی درباره‌ی حقیقت «اسماء» وجود ندارد. برخی مفسران با استفاده از قرائن و شواهدی احتمال داده‌اند که اسماء، متعلق به عالمی ورای عالم ملائکه باشد؛ عالمی که علم به آن مستلزم ترقی وجودی و داشتن کمالی برتر از رتبه‌ی وجودی و کمال ملائکه است. نزد این مفسران، علم به اسماء از باب علم به لغت و اسامی اشیاء نیست بلکه از باب شناخت مسمّا و حقایق است. لغت‌شناسی و فراگرفتن اسامی اشخاص و اشیاء، اگرچه دارای ارزش خاص خود می‌باشد اما صرفاً شناختی مفهومی است و دلالت بر کمال حقیقی و علو مرتبه وجودی بر آن‌ها نمی‌کند؛ برخلاف شناخت حضوری و غیرمفهومی حقایق و وجودات متعالی؛ زیرا شناخت شهودی یک وجود متعالی، مستلزم نوعی تقرب و هم‌سنخی با آن است؛ بنابراین انسانی که موفق به درک این حقایق و وجودات نوریه برتر شود، به لحاظ وجودی از مرز رتبه‌ی ملائکه گذر کرده و به آن عالم فوقانی، تقرب وجودی پیدا می‌کند. بر اساس این دیدگاه، عالم اسماء همان عالم خزائن است که اصل و ریشه همه اشیاء در آنجاست و اشیاء و موجودات این عالم، تنزل یافته‌ی آن حقایق و خزینه‌ها هستند: «و هیچ چیز نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ی معین نمی‌فرستیم» (حجر: ۲۱) به هر حال خلیفه الهی کسی است که از جهت کمال روحی و مدارج علم و معرفت به جایی رسد که معلم ملائکه گردد.

بحث دیگر آن است که این مقام معنوی برای چه کسانی قرار داده شده است؟ به دلایلی باید گفت که این مقام مختص آدم (ع) نیست:

دلیل اول آنکه آیه یاد شده «اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَه» جمله اسمیه است و در آن از صیغه اسم فاعل (جاعل) استفاده شده است که در مجموع چنین تعبیری، استمرار خلافت را می‌رساند، بر خلاف آنکه اگر جمله فعلیه بود و گفته می‌شد «جعلت خلیفه فی الارض» به هیچ وجه استمرار را نمی‌رساند. اگر تنها آدم (ع) خلیفه خداوند بود، بکار بردن صیغه اسم فاعل به لحاظ ادبی مناسب نبود.

دلیل دوم آنکه ملائکه برای اثبات استحقاق خود جهت دستیابی به این مقام، به فسادانگیزی بشر در زمین و خون‌ریز بودن او اشاره کردند، حال آنکه اگر خلیفه قرار





گرفتن تنها برای شخص آدم (ع) بود، چنین استدلالی اساساً مورد نداشت. دلیل سوم آنکه در قرآن کریم به خلیفه بودن برخی دیگر نیز تصریح شده است: «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض؛ ای داود، تو را در روی زمین خلیفه گردانیدیم». (ص، ۲۶)

در عین حال ادعای خلیفه بودن همه انسان‌ها غیرقابل قبول است، زیرا میان آدمیان کسانی وجود دارند که به تعبیر قرآن از حیوانات نیز پست‌ترند و قلوب آنان به سنگ و سخت‌تر از آن تشبیه شده است. تنها سخنی که باید گفت این است که زمینه و شأن و استعداد رسیدن به این مقام، در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده است. (واعظی، ۱۳۴۰، ص ۱۴۰-۱۴۴)

ملاصدرا در تفسیر آیه شریفه «اَنتَی جاعل فی الارض خلیفه» می‌گوید: حکم سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب تعالی اقتضا می‌کرد مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن اشیاء، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر، بدون واسطه محال است چون ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید است میان عزّت قدیم و ذلت حدوث، از این‌رو خداوند، جانشینی برای خویش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. اینجا نشین رویی به قدیم دارد و از حق استمداد می‌جوید و رویی به حدوث دارد و به خلق مدد می‌رساند، حق تعالی او را خلیفه خویش در تصرف ساخت و کسوت تمام اسماء و صفات خود را بر او پوشاند و حق، این خلیفه را «انسان» نامید، زیرا میان او و خلق، انس واقع می‌شود. حق تعالی به یک حکم اسم باطن و ظاهر خود، حقیقتی باطنی و صورت ظاهری برای او قرار داد تا در مُلک و ملکوت تصرف کند.

ملاصدرا در مقام بیان حقیقت انسانیت می‌گوید: انسان «عالم صغیر» است که مشتمل بر سه مرتبت است؛ مرتبت اشرف و اعلای آن، نفس است و مرتبت ادنی و اخس آن، بدن و کلیه موجوداتی که در «عالم کبیر» تحقق دارند در «عالم صغیر» - که انسان باشد - منطوی هستند و انسان هرگاه در مرتبت «علم و عمل» به کمال ممکن خود برسد و در طرف علم، نفس او به مرتبتی رسد که «عقل مستفاد» شود و به «عقل فعال» مقام سیر و سلوک طی کرده باشد، او را «انسان کامل» و

«خليفة الله» بر روی زمین گویند. (کرمی ۱۳۷۲، دفتر ۷۴، ص ۲۵ و ۲۶)

نتیجه گیری

ملاصدرا و فخر رازی - تعبیرات مختلف دارند اما نتیجه آن یکی است - هر دو با رویکرد فلسفی و عرفانی نفس انسان را دارای دو نیرو و قوه نظری و عملی می داند و کمال حقیقی انسان را به فعلیت رسیدن این دو نیرو می داند و این دو نیرو را دارای مراتبی می داند که با پشت سر نهادن آن مراتب، انسان به کمال خود می رسد، یعنی به کمال این دو نیرو که تمام استعداد آدمی است، انسان کامل می شود.

صدرالمتألهین بالاترین مرتبه کمال انسان را فنای فی الله معرفی می کند و عقل فعال را بالاترین درجه کمال می داند و مقصود اصلی از تمام آفرینش هستی و موجودات را انسان کامل می داند و انسان کامل را خلیفه ی خدا معرفی می کند، فخر رازی به این مرحله (خلیفه خدا بودن انسان کامل) اشاره نکرده است.

ملاصدرا ویژگی های زیادی را برای انسان کامل بیان کرده است که فخر رازی به این ویژگی ها نپرداخته است.

فخر رازی با رویکرد عرفانی و فلسفی به مراتب کمال انسان در دنیا و آخرت اشاره می کند و مراتب کمال انسان را در دنیا به سه قسم فلسفی، اخلاقی و عرفانی تبیین و تقریر کرده است که این تقسیم بندی در نظر ملاصدرا وجود ندارد.

فخر رازی برای کمال انسان مراتب متعددی را مطرح کرده، مثلاً از نظر فلسفی مراتب کمال انسان را بر اساس مراتب قوای ادراکی: قوه حساسه، خیالیه، عقلیه، فکریه و قوه قدسیه تبیین کرده است. وی در بعد اخلاقی نیز تقریرهایی را تبیین کرده است و آن را یکی از راه های رسید به کمال معرفی می کند که صدرا به این مرحله مخصوصاً به بعد اخلاقی اشاره نکرده است.

فخر رازی از نظر عرفانی هم تقریرهای مختلفی را نسبت به مراتب کمال بشری را تبیین کرده است و آن را تحت عنوان مراتب سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت مطرح می کند و دوام اشتغال بدنی به طاعت و عبادت را به عنوان یکی از مراتب کمال انسان بر شمرده است و بیان می دارد آخرین رتبه کمال انسان آن است که انسان نفس



خویش را از استغراق در لذات محسوس و شهوات دنیوی بازدارد، در این مرحله نظر
فخر رازی و ملاصدرا یکی است.

فخر رازی مراتب کمال نفوس انسان در آخرت را برای سابقان (مقربان)، مطرح
می‌کند که ملاصدرا به کمال انسان در آخرت اشاره نکرده است.

در نتیجه با بررسی، تحقیق و تطبیق دیدگاه صدر المتألهین ملاصدرا و فخر رازی
دیدگاه صدرالدین نسبت به دیدگاه فخر رازی از جهاتی جامعه‌تر، دقیق‌تر و علمی‌تر
و بهتر به نظر می‌رسد.



فهرست منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد قرآن و عترت، چ ۲، ۱۳۸۶.
۲. زینتی، علی «انسان کامل از دیدگاه روانشناسی و صدر المتألهین»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱۱، ۱۳۷۸.
۳. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، کسر اصنام الجاهلیة (عرفان و عارف نمایان)، ترجمه محسن بیدارفر، انتشارات الزهراء، چ ۳، ۱۳۷۱.
۴. ----- اسفار، ج ۹، دار الاحیاء التراث، لبنان، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۵. ----- تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سوره مبارکه نور، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
۶. ----- مفاتیح الغیب، تعلیقات مولی علی نوری، مقدمه محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۲.
۷. ----- تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سوره مبارکه بقره، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۴.
۸. ----- تفسیر القرآن الکریم، تفسیر سوره واقعه و الأعلى و الزلزال، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۹. ----- شرح اصول کافی، به تصحیح محمد خواجهوی، تهران ۱۳۸۳، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ----- رساله سه اصل، به اهتمام و تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۰، دانشگاه معقول منقول.
۱۱. ----- المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. ----- مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. زینتی، علی، مقاله انسان کامل از دیدگاه روانشناسی و صدر المتألهین، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، فصلنامه معرفت، شماره ۳۸، ۱۳۸۹.
۱۴. فخر رازی محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، طبعه اولی، ۱۴۲۹، جلد های ۱-۳-۴-۶-۷-۸.
۱۵. ----- المطالب العالیة من العلم الاهی، دار الکتب العربی، الطبعة اولی، ۱۴۰۷.



۱۶. النفس والرح و شرح قواهما، تحقیق: محمد صغیر، حسن المقصومی، تهران: بی تا.
۱۷. مرتضی مطهری، انسان کامل، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰.
۱۸. واعظی، احمد، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۱۹. صحیح بخاری، باب فی التعبير باب ۱، ج ۱۰، ص ۴۲/ رساله سه اصل، به اهتمام و تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۰، دانشگاه معقول منقول.
۲۰. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، تحقیق سید ابراهیم، ج ۳، دارالکتب العربی، بی جا، بی تا.
۲۱. سید محمد عینائی، آداب النفس، ترجمه و تحقیق سید کاظم موسوی، شركة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان، ۱۹۹۵.
۲۲. صائن الدین علی بن ترکه اصفهانی، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بی تا، تهران ۱۳۶۰ ش.
۲۳. محمد داود قیصری، شرح فصوص الحکم ابن عربی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، امیر کبیر، تهران، ایران، ۱۳۷۰.
۲۴. کرمی، حسین، «تعریف و تشخیص انسان از نگاه ملا صدرا و کارل یاسپرس»، فصلنامه مقالات و بررسی ها، شماره (دفتر) ۷۴، زمستان ۱۳۸۲.
۲۵. نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، خطبه ۱۶۰.
۲۶. نصری عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۷۱.
۲۷. واعظی، احمد، انسان از دیدگاه اسلام، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه سمت، تهران، ۱۳۸۲.
۲۸. محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱۳، به کوشش عثمان یحیی، چ قاهره، ۱۳۹۲- ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۷۲- ۱۹۹۰ م.



بررسی مثل بر اساس تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود

سید محمد داود علوی*

*پوهنمل و رئیس دانشکده علوم اجتماعی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)

چکیده

نظام فلسفی افلاطون را نمی‌توان بریده از مثل افلاطون بررسی کرد حقیقت این است که مثل در دستگاه فلسفی افلاطون جایگاه ویژه دارد. بدون فهم مثل نمی‌توان حقیقت فلسفه‌ی افلاطون را درک کرد؛ اما مثل افلاطون در نظام فلسفی فیلسوفان مسلمان از چه جایگاه برخوردار است؟ و چه نقش در وضوح مباحث فلسفی در فلسفه اسلامی دارد؟ این نوشته در صدد است تا پاسخ این پرسش‌ها را در سایه بحث تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود ارائه کند. به نظر می‌رسد که انگیزه‌ها و ملزوماتی که افلاطون را به طرح مثل ملزم می‌ساخت در فلسفه اسلامی وجود ندارد، برفرض وجود دلایل کافی برای مثل، طرح آن در نظام تشکیک در وجود (با پذیرش اصالت وجود) معقول و با پذیرش اصالت ماهیت نامعقول است و در نظام تشکیک در ماهیت (با پذیرش اصالت ماهیت) منطقی و در غیر آن نادرست به نظر می‌رسد.

کلیدواژه: مثل، تشکیک، تشکیک در ماهیت، تشکیک در وجود.

مقدمه

بی‌تردید نظریه مثل، یکی از بحث‌انگیزترین و اثرگذارترین دیدگاه در تاریخ فلسفه است؛ زیرا این نظریه به دلیل ابعادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آن همواره مورد توجه قرار گرفته است، افلاطون می‌خواهد با طرح مثل هم مشکل معرفت‌شناسی و هم مشکل هستی‌شناختی را حل کند. مشکل معرفت‌شناسی را که سوفسطائیان به وجود آورده بودند، افلاطون بر اساس دو اصل خطانپذیری معرفت حقیقی و تعلق معرفت به امور پایدار از نظریه مثل استفاده کرد؛ زیرا مثل امری ثابت، تغییرناپذیر و امر پایدار است.

چالش هستی‌شناسی با توجه به دیدگاه متضاد دو فیلسوف (پارمنیدس و هراکلیت) در مورد تغییر و ثبات عالم یکی دیگر از دغدغه‌های بود که اندیشه فیلسوفان را به خود متوجه می‌ساخت، افلاطون با طرح مثل بر این مشکل نیز فائق آمد؛ زیرا مثل می‌توانست نماینده خوبی برای پایداری جهان باشد همان‌گونه که جهان مادی نشان از تغییر عالم بود.

نظریه مُثُل که اساساً، برای حل بخشی از معضلات فلسفی، تکوین یافته بود گاهی خود معضل آفرین گشته است، به شکلی که نمونه آن را می‌توان در چالش میان متفکران مسلمان، به خوبی مشاهده نمود.

در این نوشته بعد از بررسی مُثُل افلاطون و موضع‌گیری‌های فیلسوفان مسلمان در قبال آن، این دو پرسش موردبررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت که آیا مثل افلاطون با توجه به تشکیک در ماهیت می‌تواند قابل طرح باشد؟ به عبارت دیگر بر اساس پذیرش تشکیک در ماهیت می‌توان مثل افلاطون را معقول و منطقی دانست؟

و همین سؤال با توجه به تشکیک در وجود نیز قابل طرح است. آیا پذیرش مثل افلاطون با قول تشکیک در وجود قابل جمع است؟

منطقی است پیش از ورود به این بحث نگاهی به چیستی مثل و توضیح مراد از تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود صورت گیرد. در این میان به انگیزه طرح مثل از سوی افلاطون نیز توجه خواهد شد تا روشن شود که چنان انگیزه همچنان در میان باقی است یا نه؟



مثل چیست؟

افلاطون نظریه‌ای را مطرح کرد که در فلسفه اسلامی مثل نام گرفت تعبیر افلاطون از این دیدگاه «ایده»^۱ است البته لفظ دیگری هم با همین معنا و فحواء در رساله «مهمانی» او مورد استفاده قرار گرفته است و آن کلمه «معنا»^۲ است، (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۱) برای اینکه به مقصود افلاطون از مثل نزدیک شویم باید دید ایده به چه معنا است یاسپرس^۳ می‌گوید برای اینکه بدانیم «ایده» چیست؟ جهان ایده‌ها به چه اندازه است و حدود آن تا کجاست، مراجعه به رسائل افلاطون لازم است. چنان‌که اصطلاحات و اشاراتی را که افلاطون هر بار حسب مورد به‌کار برده است، گرد آوریم، تصویر گیج‌کننده‌ای به دست می‌آید افلاطون برای وصف ایده گاه اصطلاحاتی مانند صورت اصلی، شکل نوع، ماهیت و وحدت را به کار می‌برد و گاهی عبارات مانند «خود آن چیز»، «نمود»، «خود زیبایی، خود اسب» «به‌خودی‌خود» و گاه نیز اصطلاحات مبین مانند باشند، باشند حقیقی، گاهی هم مفرد به‌جای جمع مانند اسب در برابر اسب‌ها و زیبایی در برابر چیزهای زیبا و هستی به‌جای چیزهای باشند (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۹۱-۹۲)

بنا بر آنچه از لابه‌لای آثار و گفته‌های افلاطون به دست می‌آید آنچه ما در جهان محسوسات می‌بینیم در واقع، مظاهر و سایه‌هایی از یک سلسله حقایق ماورایی‌اند که در جهان ماده و طبیعت نیستند؛ بلکه در عالم مجرد از زمان و مکان قرار دارند، این حقایق زوال‌ناپذیر و جاویدند. در حالی که مظاهر آن در عالم محسوس دستخوش دگرگونی و تغییر دائمی‌اند؛ همواره در حال شدن هستند و سرانجام آن‌ها فساد و نابودی است.

به تعبیری، جهان واقع و عینیت‌ها (آنچه خارج از ذهن آدمی است) به دو بخش جهان صور یا مثل، و جهان سایه‌های مثل تقسیم می‌شود. رابطه اشیاء موجود در عالم ماده با آنچه در عالم مثل قرار دارد، چنان است که گویی موجودات عالم محسوس

1. idea

2. meaning

3. Karl jaspers





روگرفتی از موجودات عالم معقول و مجردند و بدون آن‌ها نه موجود می‌شوند و نه می‌توانند به بودن خود ادامه دهند. (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۵۰۴) موجودات عالم مثل جدا از عالم مادی و عالم اذهان هر متفکر وجود دارد. این واقعیات در مقرر نامتغیر آسمانی خود جای دارند و حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی است. (کاپلستون، همان، ۲۳۳) هر مثالی، فردی کامل از نوع مادی خود است، بالفعل دارای همه کمالات ممکن آن نوع است، مدبر و محرک افراد مادی ناکامل نوع خود است. (طباطبایی، بدایة الحکمه، ص ۱۵۱-۱۵۲).^۱ بعد از روشن شدن غرض افلاطون از مثل، نگاه گذرا به برداشته‌های فیلسوفان مسلمان از مثل افلاطونی ضروری به نظر می‌رسد.

مثل افلاطون در گذر زمان

یادآور شدیم که نظریه‌ای مثل که طرح آن از سوی افلاطون برای حل مسائل بغرنج معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی انجام گرفته بود در طول تاریخ بازتاب‌های متفاوتی را در میان فیلسوفان شرقی و متفکران غربی به همراه داشته تا آنجا که می‌توان گفت این نظریه که اساس آن، جهت حل پاره‌ای از معضلات فلسفی، تکوین یافته گاهی خود معضل آفرین گشته است، به گونه‌ای که نمونه آن را می‌توان در چالش میان متفکران مسلمان، به خوبی مشاهده نمود. ابن‌سینا قرائتی غیرقابل دفاع از آن را در ذهن خود داشت و به همین جهت آن را تحقیر می‌کرد ولی ملاً صدرا آن را قابل تحسین می‌یافت، دیگران نیز کمابیش تمایلاتی به این سو یا آن سو داشته‌اند.

فارابی در کتاب «الجمع بین رایي الحکیمین» منظور از مثل را همان صور علمی موجودات در نزد خداوند می‌داند. از نظر وی علم خداوند نسبت به اشیاء علم حصولی و ارتسامی است و صور علمی اشیاء دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شوند. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۶)

تصویر رهیافت افلاطون در اندیشه حکیم ابن‌سینا به ریشه ساده‌ای توجیه می‌شود

۱. لكل نوع من هذه الانواع المادية فردا مجردا في اول الوجود واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع يعتنى بالفراة المادية ... فيخرجها من القوة الى الفعل بتحريكها.

که بازگشت آن به بازشناسی مابه‌ازای مفاهیم ذهنی است و اینکه اساساً مفاهیم ذهنی ما برگرفته از چیزی هست یا نه؟ به گمان شیخ‌الرئیس، افلاطون با مجموعه‌ای از تصورات روبرو بود که بعضی جزئی و بعضی کلی بودند و اگر تصورات جزئی بدون منشأ و مبدأ نمی‌توانستند باشند تصورات کلی نیز باید چنین می‌بودند. درحالی که شاید می‌شد همانند ارسطو فرآیند کلی‌سازی را به ذهن نسبت داد و نه اینکه لزوماً برای کلی‌ها هم چون جزئی منشأ خارجی قائل بود. در هر حال به گمان افلاطون چون ذهن ما غیر از تصویری که به‌طور نمونه از انسان‌های خارجی و عینی طبیعت دارد، تصویر نیز از انسان کلی دارد. «پس ناچار یک انسان کلی را تلقی می‌کند نقشی به‌صورت انسان کلی در ذهن پیدا می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۱۰-۳۲۴)

شیخ اشراق یکی از طرفداران نظریه مثل است وی در اکثر کتب خویش به نظریه مثل اشاره دارد اما استدلال وی در کتاب «المشارع و المطارحات» بیان شده است. از دید ایشان برای هر یک از انواع فلکی و عنصری بسیط و مرکب، فرد واحد مجردی در عالم عقول عرضیه وجود دارد که مدبر و علت موجودات مادی و محسوسند. وی از مثل افلاطون به مثل نوریه یا انواع عرضیه و عقول متکافئه تعبیر می‌کند و بین مُثُل افلاطونی و مُثُل معلقه مقداری تفاوت قائل می‌شود. مُثُل افلاطونی از مجرد تام برخوردار است و حال آنکه عالم اشباه مقداری تعلقی به عالم ماده داشته و از شکل و مقدار بهره‌مند است. (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۳-۴۶۴)

محقق دوانی مثل افلاطونی را همان اشباه مقداری یا مثل معلقه دانسته‌اند که از آن به عالم برزخ و ملکوت هم تعبیر شده است. مثل معلقه از مجرد تام برخوردار نیست بلکه دارای شکل و مقدار است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، پاورقی، ص ۱۵۷)

از نظر میرداماد مثل همان تمثل و حضور موجودات مادی در علم خداوندی است؛ زیرا محقق داماد عالم ماده را نیز متعلق علم حق می‌داند. وی قضا را که از مراتب علم الهی است به عینی و علمی تقسیم می‌کند و تحقق نامتناهی بالفعل را در عالم قدر ناممکن می‌داند، ولی در عالم قضا آن را ممکن می‌انگارند. از قضای عینی خداوند به «وعاء دهر» تعبیر می‌کند و موجودات زمانی را نسبت به تحقیقی که در وعاء دهر دارند، مثل عینی یا قضائی می‌نامد و موجودات زمانی را نسبت به تحقیقی که در قدر





یعنی افق زمان دارند، اعیان کونی یا کائنات قدری می‌خواند. بر اساس این دیدگاه موجودات مادی در مقایسه باهم به مکان و زمان و وضع محتاج‌اند؛ اما نسبت به احاطه علم الهی و علل طولی در یک درجه از شهود و وجودند و از این جهت نسبت به هم تقدم و تأخر نداشته، زوال و حدوث بر نمی‌دارند و به ماده و هیولی هم نیاز ندارند. از این لحاظ موجودات مادی، همانند حقایق وجودند. (میرداماد، ۱۳۶۹، ص ۴۲۴)

نظریه دیگری که ملاصدرا آن را به بعضی از معاصران خود نسبت می‌دهد این است که طبیعت انسان را می‌توان با نظر به ذات و قطع نظر از عوارض و لواحق لحاظ کرد که در این صورت قابل حمل بر کثیرین می‌شود. این مفهوم مجرد، دارای وجود است. این وجود در خارج از ذهن نیست، چون لازم می‌آید که عوارض در خارج وجودا مؤخر از ماهیت باشند در صورتی که عوارض عامل تشخیص ماهیت‌اند و: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد».

بنابر این مفهوم لابلشروط انسان، بایستی در موطن ذهن موجود باشد و متشخص به تشخیصات عقلی باشد. منظور از مثل همین مفهوم موجود در عالم ذهن است. البته این دیدگاه بسیار دور از تصور افلاطون از مثل است؛ چون افلاطون بر عینی و خارجی بودن مثل تأکید دارد. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲)

ملاصدرا از مدافعان نظریه مُثُل است و در کتاب اسفار و شواهد به منتقدان پاسخ داده و تأویلات نظریه مُثُل را نابجا دانسته است وی سه برهان شیخ اشراق را در اسفار نقل کرده و در عین لطافت دارای سه اشکال عمده می‌داند. (همان، ص ۵۳-۶۲)

ملاصدرا بعد از نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌گوید: شایسته است که کلام قدما را حمل کنیم بر اینکه هر نوعی از انواع جسمانی دارای یک فرد کامل و تام در عالم ابداع است که همان اصل و مبدأ است و سایر افراد نوع، فروع و معالیل و آثار اویند. فرد کامل ابداعی به جهت کمال و تمامیتش هیچ‌گونه نیازمندی به محل و تعلق به ماده ندارد. برخلاف دیگر افراد که ضعف و نقصانشان آن‌ها را محتاج به ماده می‌سازند.^۱ (همان، ۶۳)

۱. فالجری أن یحمل کلام الأوائل علی أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا کاملاً تاماً فی عالم الإبداع هو الأصل و المبدأ و سائر أفراد النوع فروع و معالیل و آثار له و ذلك لتمامه و کماله لا یفتقر إلى مادة و لا إلى محل

علامه طباطبایی در پاورقی اسفار هیچ‌یک از براهین ارائه شده را کافی برای پذیرش مثل افلاطون ندانسته و معتقد است که این براهین تنها توان اثبات جوهر عقلی مفارق را دارد که از حقایق مادی اعلی و اشرف است چنین جوهری را منکران مثل افلاطون مانند حکمای مشاء نیز قبول دارند با این تفاوت که جوهر مفارق نسبت به تمامی افراد علی السویه است و به همین دلیل محتاج به یک مخصص مادی است که حوادث عالم به جواهر مفارق و آن مخصص مادی نسبت داده می‌شود و اگر آن مخصص خود نیز مفارق باشد باز با مشکل روبرو می‌شویم پس نیاز مند وجود مادی مخصص هستیم. دلیل چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کند^۱ همان، ص ۵۳، پاورقی)

انگیزه افلاطون از طرح مثل

بسیاری از مورخان غربی فلسفه اعتقاد دارند که افلاطون با مشکل علت طبیعی و خلود نفس روبرو بوده که اندیشه مثل به ذهنش راه یافته است و از این رو در رساله‌ای چون «فیدون» قول به مثل و بهره‌مندی از مثل را به‌عنوان فرضیه‌ای برای حل آن دو مسئله به کار می‌برد. همچنین گفته شده است که افلاطون برای حل شبهاتی که زنون شاگرد معروف پارمنیدس در خصوص کثرت وارد کرده بود نظریه‌ی مثل را برگزید. افلاطون می‌اندیشید که برای حل مسئله وحدت و کثرت و اینکه چگونه ممکن است، شیء هم واحد باشد و هم کثیر، می‌تواند طرح مثل را در افکند. «بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می‌برد به همین نحو یک شیء می‌تواند هم مشابه باشد و هم غیر مشابه، یا هم بزرگ باشد هم کوچک، بی‌آنکه تناقضی پیش آید» (امیل بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۶۰) اما بررسی آثار افلاطون و شرایط زمانی او ما را به این واقعیت اساسی متوجه می‌سازد که افلاطون درگیر مسئله پیچیده معرفت از یک سو و مسئله وحدت و کثرت

متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها و نقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أوفي فعلها.

۱. ان المشأ لا يأتون عن نسبة الحوادث آلتی فی العالم الماده الی الجوهر العقلی المفارق، غیران الجوهر المفارق متساوی النسبه الی الجمیع فلا بد فی وجود کل خصوصیه من وجود مخصص تتم به العلیه و تصدر به الخصوصیه، ولو کان المخصص ایضاً مفارقاً عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادی یلزمه وجود الحادث بالضرورة ... ولا دلیل علی ازید من ذلک.





وجود از سوی دیگر بوده است. نظریه مثل با هر دو بخش فلسفه او رابطه تنگاتنگ دارد و در حقیقت افلاطون، هم مسائل هستی‌شناسی و هم مسائل معرفت‌شناسی فلسفه خود را با این نظریه می‌خواست حل و فصل کند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا افلاطون به سراغ نظریه‌ی مثل رفت، به عبارت دیگر، طرح نظریه‌ی مثل از نظر افلاطون کدام مشکل فلسفی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی را می‌توانست حل کند؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی نظریه مثل از هر دو نظر وجود شناختی و معرفت‌شناختی بایسته می‌نماید؛ زیرا به نظر می‌رسد افلاطون در دو حوزه از این نظریه استمداد جسته است.

بنابر این در این قسمت به تعریف معرفت از نظر افلاطون می‌پردازیم تا مشخص شود که چرا ما از نظر افلاطون برای تحقق معرفت واقعی محتاج به عالم مثل هستیم. از نگاه افلاطون معرفت واقعی باید دارای دو ویژگی باشد:

الف) معرفت باید مطابق با متعلق خود باشد و به عبارت دیگر، خطاناپذیر باشد.
ب) درباره «آنچه هست» باشد. بنابر این معرفت به «نیست» و آنچه در حال شدن یا «صیوروت» است اصلاً تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی به عدم و نیستی و امور در حال صیوروت که وجود سیالی دارند تعلق نمی‌گیرد و تنها و تنها به وجود ثابت تعلق می‌گیرد.
با توجه به ویژگی‌های که افلاطون برای معرفت ذکر می‌کند نتیجه می‌گیریم که از نظر وی معرفت مساوی حکم نیست زیرا حکم، ممکن است خطا باشد، همچنان که معرفت مساوی حکم صحیح هم نیست، زیرا ممکن است حکم صحیح و مطابق واقع ناآگاهانه و بدون معرفت و تقلیدی محض باشد و به اصطلاح، شخصی که حکم صحیح از او صادر شده است یا از سر تقلید چنین سخنی را بگوید و یا به مطابقت قول خود با واقع، علم و آگاهی نداشته باشد.

همچنین ادراک حسی به هیچ عنوان از مصادیق معرفت حقیقی نیست زیرا ادراک حسی، هم خطاپذیر است و هم تغییرپذیر یعنی هیچ کدام از دو شرط معرفت را ندارد. علاوه بر این معرفت، حکم حقیقی به علاوه یک «بیان» نیز نیست، خواه بیان به معنای عقیده درست باشد و خواه به معنای تجزیه چیزی به اجزاء اولیه. در ضمن معرفت به معنای: توانایی برای ذکر نشانه که به وسیله آن، شیء مورد سؤال از سایر

اشیاء دیگر متفاوت و جدا می‌گردد هم نیست. (کاپلستون، همان، ص ۲۰۵-۲۱۰؛ راسل، ۱۳۴۰، ص ۱۰۶-۱۰۸)

با ذکر این مقدمه و بیان شرایط معرفت حقیقی این سؤال مطرح می‌شود که بنابراین معرفت حقیقی افلاطون با توجه به ویژگی‌های مورد نظر وی در کجا و به چه وسیله قابل وصول است؟ پرواضح است که از نظر افلاطون، حس به دلیل خطاپذیری نمی‌تواند ابزار مناسبی برای وصول به معرفت حقیقی باشد و عالم محسوس نیز به سبب سیلان و تغییرپذیری نمی‌تواند جایگاه معرفت حقیقی باشد. براین اساس نتیجه می‌گیریم معرفت حقیقی نه عالم محسوس که دائماً در حال گذران است که عالم دیگری است و رای این عالم محسوس و فراتر از حس که افلاطون نام این عالم را عالم مثل و متعلق واقعی معرفت را مثل یا ایده و صور معقول می‌داند.

با این بیان روشن شد که چگونه افلاطون از معرفت‌شناسی به وجودشناسی رفته است، زیرا افلاطون وصول به معرفت حقیقی را چیزی ممکن ولی البته دشوار دانسته و به اصطلاح برخلاف بسیاری از فلاسفه تجربی و دیگران وصول به معرفت حقیقی مشناخت حقایق اشیاء را برای آدمی ممکن و مقدور قلمداد کرده است. پس می‌بینیم افلاطون از معرفت‌شناسی نتیجه وجودشناسی گرفته است و به اصطلاح نظریه‌ی مثل وی که یک نظریه وجودشناختی است مبتنی و متکی بر دیدگاه معرفت‌شناختی وی شده است، زیرا افلاطون معتقد بوده است چون ما معرفت مطابق با واقع داریم و چون متعلق این معرفت نمی‌تواند عالم محسوس باشد باید عالم صور یا اعیان یا همان عالم مثل موجود باشد. از طرف دیگر، معرفت‌شناسی افلاطون نیز مبتنی بر وجودشناختی وی است زیرا افلاطون وقتی می‌خواهد به اثبات و امکان معرفت حقیقی بپردازد می‌گوید ما عالم مثل داریم و لذا می‌توانیم معرفت حقیقی هم داشته باشیم، یعنی برای اثبات وجود و امکان معرفت حقیقی که در عالم طبیعت قابل وصول نیست، وجود عالم مثال را مسلم می‌گیرد. مضاف بر این، افلاطون می‌گوید معرفت باید مطابق با واقع باشد و بعد هم نتیجه می‌گیرد که این مطابقت با واقع نمی‌تواند به معنای مطابقت با اشیاء محسوس باشد زیرا اشیاء محسوس دائماً در حال تطور و سیلان هستند، در حالی که این قضیه وجودشناختی است و نه معرفت‌شناختی؛





یعنی اذعان به اینکه اشیاء محسوس دائماً در حال سیورورت و سیلان اند مطلبی است وجود شناختی و نه معرفت شناختی.

متعلق معرفت از نگاه متفکران مسلمان چیست؟ آیا متفکران مسلمان خطاناپذیری را شرط ضروری شناخت می‌داند؟ مراجعه به آثار متفکران نشان می‌دهد که آنان چنین ضرورت برای معرفت نمی‌بینند از نگاه فیلسوفان مسلمان علم به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم می‌شود علم خطاناپذیر از نظر آنان علم حضوری است علم حصولی که از طریق حواس به دست می‌آید و متعلق آن امور مادی است خطا پذیرند (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۹۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۴۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۸)

بنابر این هیچ انگیزه معرفتی باعث پذیرش مثل افلاطونی نمی‌شود. از حیث وجود شناختی و مسئله وحدت و کثرت عالم نیز فیلسوفان مسلمان با مشکل روبرو نیست؛ زیرا آنان عالم را به دو بخش مجردات و مادیات تقسیم می‌کند عالم مجردات عالم ثبات و پایداری است و عالم ماده عالم سیورورت و فساد و تغییر است.

با توجه به مطالب پیشین به این نتیجه می‌رسیم که طرح نظام مثل در فلسفه اسلامی نه بر اساس حل پاره‌ای از مشکلات معرفت‌شناسی است، بلکه بر این اساس است که آیا واقعیتی به نام مثل که افلاطون آن را در نظام وجود شناختی خویش قرار داده معقول و منطقی است؟ یا این که نیاز به چنین وجودی در عالم برین نیست. از آنجا که در نظام فلسفه اسلامی تشکیک (در وجود یا ماهیت) یک امر صحیح و لازم دانسته شده است، در این نوشته بررسی می‌شود که طرح مثل افلاطون با کدامین یک از دو رویکرد در تشکیک همخوانی و سازگاری دارد.

تشکیک در ماهیت

تشکیک در ماهیت و تشکیک در وجود چیست؟ برای پاسخ به این پرسش توجه به این مقدمه ضروری است که هر جا کثرتی دیده شود لزوماً این اشیاء متکثر با یکدیگر فرق خواهد داشت نمی‌توان امور متکثری را فرض کرد که از هر جهت همسان و متشابه باشد بنابراین کثرت فرع تفاوت و تمایز است. فیلسوفان تمایز امور متکثر را به سه

شکل امکان‌پذیر می‌دانند (۱) تمایز به تمام ذات؛ در جایی که مابه‌الامتياز آن‌ها تمام ذات و ماهیت آن‌ها باشد؛ یعنی هیچ‌گونه اشتراک ذاتی و ماهوی نداشته باشند مانند کثرت در مقولات اجناس عالیّه. (۲) تمایز به جزء ذات (فصول آن‌ها)؛ در صورتی که مابه‌الامتياز جزء ذات باشد مانند کثرت انواع یک جنس که مابه‌الاشتراك آن ماهیتی جنسی آن‌هاست و مابه‌الامتياز آن ماهیات فصلی آن است. (۳) تمایز به امور عرضی؛ در جایی که مابه‌الامتياز خارج از ذات و ماهیت باشد مانند تمایز بین افراد یک نوع (انسان). برخی از امور متکثر نیز یافت می‌شود که تمایز آن‌ها را نمی‌توان به یکی از سه شکل پیش‌گفته تحلیل کرد مثلاً تمایز میان انواع سفیدی، تفاوت میان انواع نور تمایز میان این نوع کثرات نه به تمام ذات است و نه به جزء ذات و نه به امور خارج از ذات با دقت در نوع تمایز میان این‌گونه اشیاء متوجه می‌شویم که این‌گونه ماهیات از طریق کمال و نقض و تفاضل از همدیگر امتیاز داده می‌شود؛ با تحلیل امور متفاضل به این نکته می‌رسیم که تفاوت این امور ناشی از تفاوت در میزان بهره‌وری از حقیقت واحد است؛ یعنی در این نوع ماهیات مابه‌الاشتراك و مابه‌الامتياز یک نحو حقیقت است. سؤال که در این جامطرح است این است که این‌گونه اموری متفاضل که حقیقت و ماهیت یکسان دارند. مابه‌الامتيازشان چیست؟ آیا تمایزی که در اثر شدت و ضعف و کمال نقصان حاصل می‌شود نوع چهارمی از کثرت است یا نه؟

فیلسوفان در اینکه این نحو از تمایز، آیا نوع چهارم از تمایز است یا این نحو کثرت نیز به یکی از اقسام سه‌گانه قبل برمی‌گردد اختلاف دارند. آنانی که معتقد به تشکیک در ماهیت‌اند معتقدند که این نحو از تشکیک داخل در هیچ‌یک از اقسام سه‌گانه تمایز نیست بلکه قسم چهارم است بنام تشکیک در ماهیت؛ زیرا قوام کثرت تشکیکی به وحدت مابه‌الامتياز و مابه‌الاشتراك آن‌ها است در حالی که در سه قسم تمایز معروف هیچ‌کدام به این شکل نبود.

براین اساس می‌توان گفت در این نوع از کثرت حقیقتی وجود دارد که به کمال و نقص و تفاضل متصف می‌شود؛ و از آنجا که افراد این حقیقت متمایز و متکثرند پس دارای مابه‌الامتياز است چون تفاضل که نوعی تشکیک است مستلزم وحدت ما به‌الامتياز و مابه‌الاشتراك است، بنابر این مابه‌الاشتراك امور متفاضل، از آن جهت که





متفاضل اند هما حقیقتی است که به کمال و نقض متصف می‌شود و از سوی همان حقیقتی که مابه‌الاشتراک آن‌ها است مابه‌الامتياز آن‌ها نیز هست، این همان تشکیک در ماهیت است.

بنابر این تشکیک در ماهیت عبارت است از وجود حقیقتی در افراد متفاضل که هم مابه‌الاشتراک و هم مابه‌الامتياز به همان حقیقت برمی‌گردد. (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷-۱۴۳)

اگر بخواهیم تشکیک در ماهیت را در ضمن چند گزاره دسته‌بندی کنیم، باید بگوییم:

(۱) برخی از ماهیات مانند سفیدی دارای افراد متفاضل اند؛ مثل سفیدی که در کاغذ است و سفیدی که در عاج دیده می‌شود.

(۲) مابه‌الاشتراکی چنین افراد همان ماهیت آنهاست.

(۳) از سوی هر کثرت نیازمند مابه‌الامتياز است که به موجب آن متفاضل اند و چون تحقق تفاضل در اشیاء مستلزم وحدت سنخی مابه‌الامتياز و مابه‌الاشتراک است. نتیجه می‌گیرند:

(۴) مابه‌الامتياز افراد متفاضل نیز همان ماهیات آنهاست، بنابر این در امور متفاضل مابه‌الامتياز و مابه‌الاشتراک یکی است و این همان تشکیک در ماهیت است. (همان، ص ۱۴۴)

آیا تشکیک در ماهیت فی‌نفسه و بدون توجه به مثل افلاطون معقول و منطقی است (چنانکه شیخ اشراق معتقد است) یا نه؟ آن‌گونه که مشایین می‌گویند) بررسی معقولیت تشکیک در ماهیت نیازمند بررسی کامل است که این نوشته فعلاً در صدد آن نیست، در اینجا تنها به این نکته اشاره می‌کنم که به نظر می‌رسد نگاه فیلسوفان مشاء در عدم صحت تشکیک در ماهیت صحیح باشد؛ زیرا مراتب شدت و ضعف که در یک ماهیت لحاظ می‌شود، مربوط به ذات آن نیست، چون اگر ذات ماهیت نسبت به مراتب لایشرط باشد، خصوصیت مراتب خارج بوده و تنها به لحاظ امور خارجی بر آن حمل می‌شود و اگر ذات ماهیت در موارد حمل اولی یکی از مراتب را واجد باشد از دیگر مراتب منعزل خواهد بود، پس کثرت‌هایی که در دامن یک ماهیت ملاحظه می‌شود

از ناحیه خود آن ماهیت نیست. (آشتیانی، ۱۴۳۳، ص ۱۲۰) می‌توان این مشکل را به این صورت مطرح کرد که مفاهیم ذاتی (ماهیت) هر کدام از مصداق خودش حکایت می‌کند و رابطه ذات با مصداق خودش رابطه عینیت است، یعنی خودش است مصداق سنگ و چوب و انسان همان عینیت سنگ و چوب و انسان است. بنابر این نمی‌توان قائل به تشکیک شد؛ از این روست که ابن‌سینا و پیروان او می‌گویند: کلی ذاتی همواره متواطی است، (ابن‌سینا، نمط چهارم، فصل ۱۷) و تشکیک در ذاتی محال است و لذا هیچ ماهیتی مشکک نخواهد بود.

تشکیک در وجود

در این نوع از تشکیک نیز به خاطر وجود واقعیاتی متفاضل و ضرورت اینکه حقیقت واحدی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در امور متفاضل (کامل و ناقص) است؛ یعنی همان حقیقتی که مابه‌الاشتراک امور متفاضل (کامل و ناقص) است خود مناط تمایز و تفاوت است.

در تشکیک در ماهیت این حقیقت را همان ذات و ماهیت اشیاء می‌دانست، اما در تشکیک در وجود چون نمی‌پذیرد که ماهیات مناط تمایز باشد؛ زیرا از نظر آن‌ها ماهیت نمی‌تواند مناط تمایز باشد. بر این اساس مابه‌الامتیاز امور متفاضل، همان واقعیت خارجی فرد است و به تعبیری مابه‌الامتیاز حقیقت وجود فرد است. با توجه به نکته پیش گفته (حقیقت واحدی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در امور متفاضل (کامل و ناقص) است) مابه‌الاشتراک امور متفاضل نیز همان حقیقت خارجی وجود است، همان‌گونه که مابه‌الامتیاز آن‌ها حقیقت وجود است.

بعد از مشخص شدن تشکیک در ماهیت و وجود و روشن شدن غرض از مثل برمی‌گردیم به پرسش این مقاله آیا مثل افلاطون بر اساس تشکیک در ماهیت پذیرفتنی است یا بر اساس تشکیک در وجود؟ و یا با هر دو سازگار است؟

مُثل و تشکیک در ماهیت

آیا طرح مثل افلاطون بر اساس تشکیک در ماهیت معقول و منطقی است یا نه؟ با توجه به مباحث پیش گفته که در یک جمع‌بندی عبارت بود از:





یک) مثل هر شیء عبارت از فرد عقلی همان نوع است؛ یعنی هر ماهیت نوعیه علاوه بر افراد و مصادیق مادی دارای یک فرد برین و عقلانی است.

(دو) تشکیک عبارت است از اینکه تمایز اشیاء نه به تمام ذات و نه به بعض ذات و نه به امور خارج از ذات است بلکه تمایز برخی از امور به مابه‌الاشتراک آن‌ها بر می‌گردد؛ یعنی همان جهت اشتراکشان جهت افتراقشان نیز خواهد بود.

(سه) چنین تشکیکی در فلسفه اسلامی از نگاه برخی از فیلسوفان به ماهیت آن امور مربوط می‌شود و از نظر برخی دیگر به وجود آن اشیاء ارتباط پیدا می‌کند. (چهار) به نظر می‌رسد تشکیک در ماهیت با مشکلات لاینحل روبرو است.

بنابر این پاسخ پرسش این نوشتار نیازمند بررسی جداگانه دو نگاه متفاوت در اصالت ماهیت و وجود است.

تشکیک در ماهیت بنابر قول اصالت وجود: پذیرش مثل به‌عنوان یک مصداق مشکک از مصادیق ماهیت غیرقابل قبول به نظر می‌رسد؛ زیرا بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، منشأ هرگونه کثرتی در خارج همان حقیقت وجود است؛ چون که ماهیت حد وجود، فرع وجود و برگرفته از وجود است و معنا ندارد امر فرعی و تبعی، موجب تحقق کثرت حقیقی در وجود باشد. در نظر دقیق کثرت‌های ماهوی نیز از وجود ناشی می‌شود؛ چرا که بنابر اصالت وجود، وجود عارض بر ماهیت نیست، بلکه این ماهیت است که بر وجود عارض می‌شود و قضایای بسیطی که در آن ماهیت، موضوع و وجود، محمول واقع می‌شود در واقع از قبیل عکس الحمل است. (شیروانی، ش ۱۴، ص ۱۶۰) گرچه فرض بر آن است که مثل فردی برای ماهیت جسمانی است، به این معنا که حد تام واحدی، مثلاً «حیوان ناطق» بر دو قسم فرد، فرد عقلی و فرد مادی صادق است، (عبودیت، همان، ص ۱۷۳) اما ماهیت یک امر اعتباری و تبعی است در حالی که تمایز مَثُل که وجود عقلانی است، به حقیقت برتر مثل نسبت به دیگر افراد نوع برمی‌گردد و آن حقیقت ماهیت اعتباری نمی‌تواند باشد. چنانکه از تعبیرات صدرا استفاده می‌شود. ۱. (صدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵)

۱. فالنور مثلاً لا یتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظهور و المعنی الکلی و إنما یتفاوت الأنوار الخارجیة الّتی هی وجودات محضه؛ و صاحب الإشراق لرأی أن الوجود أمر انتزاعی ذهنی لا صورة له فی الأعیان و زعم أن

تشکیک در ماهیت بنابر اصالت ماهیت: (با چشم‌پوشی از مشکلات تشکیک در ماهیت) در پذیرش مثل افلاطون محذوری دیده نمی‌شود؛ زیرا فرض این است که ماهیت با حد تام، هم بر فرد عقلی (مثل) و هم بر فرد مادی صادق است. این سخن مستلزم آن است که بپذیریم که فرد عقلی و فرد مادی دارای دو حیثیت‌اند به شکلی که: ۱) هریک تمام کمالاتی را دارند که حد تام از آن حکایت می‌کند و در نتیجه هر دو از این حیث مشابه‌اند؛ ۲) حیثیتی در هریک از فرد عقلی و مادی است که به واسطه آن هر دو از هم متمایزند؛ یعنی یکی فرد عقلی و دیگری فرد مادی است. ۳) چون هریک از فرد عقلی و مادی فاقد کمالات خارج از حد تام خود است پس باید تمایز را در دایره همان حد تام جستجو کنیم. ۴) چون فرد عقلی علی‌الفرض در سلسله علل فاعلی فرد مادی است که مستلزم کمال فرد عقلی است. ۵) پس تفاوت این دو در میزان بهره‌وری از کمالات است که در هر دو یافت می‌شود (در مابه‌الاشتراک) پس بنابر اصالت ماهیت که حقیقت و ذات هر شیء همان ماهیت است تفاوت فرد عقلی با افراد مادی‌شان در همان حقیقت است که آن را ماهیت می‌خوانند و این همان تشکیک در ماهیت است.

مثل و تشکیک در وجود

آیا مثل افلاطون با تشکیک در وجود سازگار است یا نه؟ بر اساس مباحث گذشته می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که: ۱) مثل افلاطون فردی عقلی ماهیت نوعیه است. ۲) مثل افلاطون با دیگر افراد نوع خود در حقیقتی مشترک‌اند. ۳) بر اساس تشکیک در وجود، حقیقت مشترک (مابه‌الاشتراک) وجود اشیاء و اعیان خارجی آن‌ها است. ۴) بنابر واقعیت تشکیک، (مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است) امتیاز مثل از دیگر افراد مادی آن در همان وجود خارجی و عینی آن‌ها است.

بنابر این، تمایز مثل از دیگر افراد ماهیت نوعش در حقیقت وجود است همان حقیقتی که مابه‌الاشتراک این افراد است، این همان تشکیک در وجود است. پس

الماهیات کماهیة النور و السواد و غیرهما و کذا ماهیة الجوهر مما یقبل الأشد و الأضعف و التقدم و التأخر بذواتها أي بحسب معناها النوعی أو الجنسی و هذا غیر صحیح عند أهل الفکر.





مثل با دیگر افراد نوع خود از یک حقیقت برخوردارند منتها نه به صورت یکسان بلکه به صورت تفاضل و تشکیک.

در این قسمت نیز باید دو مسئله را از هم تفکیک کرد اصالت وجود و اصالت ماهیت. تشکیک در وجود بنابر قول اصالت ماهیت: بر اساس اصالت ماهیت نمی توان مثل را بر اساس تشکیک در ماهیت پذیرفت؛ زیرا بر طبق اصالت ماهیت، ماهیت واقعی و حقیقی است، وجود اعتباری است. بر اساس مقدمه دوم، مثل افلاطون با دیگر افراد نوع خود در حقیقتی مشترک اند و بر اساس مقدمه سوم، مابه الاشتراک و مابه الامتیاز در وجود اشیاء و اعیان خارجی آنها است. بر اساس مقدمه چهارم، امتیاز مثل از دیگر افراد مادی آن در همان وجود خارجی و عینی آنها است. مقایسه اصالت ماهیت با مقدماتی مذکور نشان می دهد که امکان جمع بین آنها وجود ندارد.

تشکیک در وجود بنابر قول اصالت وجود: این صورت همان چیزی است که ملاصدرا پذیرفته است. وی از یک سو بر اصالت وجود و تشکیک در وجود پافشاری می کند و از سوی دیگر از مثل افلاطون دفاع می کند. ملاصدرا برای اثبات این مطلب می گوید: شایسته است کلام قدما را بر نوعی از انواع جسمانی حمل کنیم که دارای یک فرد کامل و تام در عالم ابداع است که همان اصل و مبدأ است و سایر افراد نوع، فروع و معالیل و آثار اویند. آن فرد کامل ابداعی، چون تام و کامل است، لذا نیاز به ماده و محل متعلق به ماده ندارد؛ برخلاف افراد دیگر که به علت ضعف و نقصشان یا در ذات خویش و یا در فعل خویش نیازمند به ماده می باشند. چنانکه از قبل دانستید که افراد یک نوع گاهی در کمال و نقص با هم متفاوتند.^۱ (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۶۲) برخی از اندیشمندان معاصر پذیرش مثل را با توجه به تشکیک در وجود امر متعارض می داند (عبودیت، همان، ص ۱۷۵) البته وی اشاره به این تعارض نکرده است، ممکن است تعارض ادعا شده همان چیزی باشد که ملاصدرا خود به آن اشاره دارد، وی از برخی از حکما نقل می کند که «چگونه بعضی از افراد یک حقیقت می تواند قائم به

۱. فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه فإنها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاتها ونقصها.

نفس و بعضی دیگر قائم به غیر باشد. اگر بعضی از افراد یک حقیقت مستغنی از محل باشند، باید همه افراد، مستغنی باشند».^۱ (صدرا، همان)

ملاصدرا خود در پاسخ این اعتراض می‌گوید: این سخن نمی‌تواند بطور مطلق صحیح باشد. تنها در حقیقت متواطی درست است؛ زیرا مستغنی بودن بعضی از وجودات از محلّ به خاطر کمالش می‌باشد و کمال آن هم به سبب جوهریّت و قوتش می‌باشد. و از سوی دیگر غایت نقص آن از عرضیّت و ضعف و اضافه وجودش بر محل ناشی می‌شود. پس از حال بودن یکشی لازم نمی‌آید که دیگر افراد که در حقیقت با آن شیء مشترک‌اند ولی در کمال و نقص و شدّت و ضعف با آن متفاوتند نیز حال باشند. (همان) بنابر این پذیرش مثل با قول به تشکیک در وجود متعارض و ناسازگار نیست. و اگر دلیل بر وجود مثل داشته باشیم می‌توانیم آن را با قول به تشکیک در وجود جمع کنیم.

جمع بندی

حقیقت این است که از یک سو دلایل ارائه شده برای اثبات مثل کافی نیست. علامه طباطبایی با توجه به عدم دلیل کافی می‌گوید: «وجودات از نوع مادی تنها مستدعی و کاشف از وجودات مجرد پیش از خود و هم سنخ خود در داشتن کمال است اما اینکه هر وجود مجرد مسانخ مادی داخل در ماهیت نوعیه آن باشد چنین دلالت ندارد». (همان، پاورقی، ص ۵۸) و از سوی دیگر انگیزه‌ای برای طرح مثل در نظام فلسفه اسلامی وجود ندارد. گرچه ما بتوانیم افلاطون را در طرح قول مثل، ذی حق بدانیم، اما طرح آن را در نظام فلسفه اسلامی (اعم از مشایی، اشراق و حکمت متعالیه) غیر ضروری می‌دانیم؛ زیرا طرح نظریه مثل در فلسفه اسلامی نه برای حل مشکلات معرفت‌شناسی است و نه در صدد حل کدام مسئله هستی‌شناسی است؛ یعنی با حذف نظریه مثل فلسفه اسلامی به هیچ بحرانی روبرو نمی‌شود، در حالی که در نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطونی نظریه مثل کلید حل معما و بحران معرفتی

۱. و قول بعضهم إن الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع.



و وجود شناختی است.

با چشم‌پوشی از نبود دلایل و وجود انگیزه‌ی کافی برای طرح مثل در نظام هستی و با توجه به پذیرش نظام تشکیک در فلسفه اسلامی، باید موارد را از هم جدا کرد: تحلیل مثل بر اساس تشکیک در ماهیت با قول به اصالت ماهیت معقول و منطقی است و با قول به اصالت وجود غیرمعقول به نظر می‌رسد. تبیین مثل بر اساس تشکیک در وجود نیز با قول اصالت ماهیت نادرست است؛ اما بر اساس اصالت وجود می‌توان مثل را فرد کامل و برین افراد مادی قرار داد.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزամهدی، تعلیقه الآشتیانی شرح المنظومه، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۳۳، بیروت.
۲. ابونصر الفارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، انتشارات الزهراء، تهران ۱۴۰۵. ه. ق.
۳. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۴. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، ۱۳۴۰
۵. سهروردی؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح و مقدمه هانری کر بن؛ پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی؛ سوّم ۱۳۷۲، تهران.
۶. شیرازی، قطب الدین؛ شرح حکمة الاشراق سهروردی؛ به اهتمام عبدالله نورانی - مهدی محقق؛ انجمن آثار ومفاخر فرهنگی؛ تهران، ۱۳۸۳.
۷. شیروانی، علی، تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک، نامه مفید، شماره چهاردهم.
۸. صدامتالهیّن، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیّة، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰، بی تا.
۹. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الابعه، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین، بدایه الحکمه، مکتبه الطباطبائی، قم، بی تا.
۱۱. _____؛ نهاية الحکمه؛ تصحیح شیخ عباس علی زارعی سبزواری؛ جامعه مدرّسین؛ ۱۴۱۷ ه. ق.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیّهات؛ قم؛ مؤسسه مطبوعات دینی؛ اوّل ۱۳۸۳.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، در آمد به نظام حکمت صدرائی، سمت، تهران، ۱۳۸۵.
۱۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقه علی نهاية الحکمه؛ مؤسسه در راه حق ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸، تهران.
۱۷. مطهری، مرتضی، درس های الهیات شفا، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۱۸. میرداماد، محمد باقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.



۱۹. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷، تهران.



تبارشناسی معتزله

دکتر سید امین الله رزمجو*

*پوهنپار و آمر دپارتمنت ادبیات و معارف اسلامی و عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی، خاتم النبیین (ص)

چکیده

معتزله تنها گروه کلامی است که توسط مردمان شرق اسلامی ایجاد و پرورش یافت. مردمان با فرهنگ سرزمین پهناور «خاورزمین» با نام «موالی» توسط اربابان عرب خود از هیچ محرومیتی بی بهره نبودند. آنان با عقل و هنری که میراث اجدادشان بود، خود را به رخ «اعراب شیفته اسب و زن و زر» کشیدند. هم «واصل» خون شرقی داشت و هم «نظام». جد «عمرو بن عبید» از ساکنان «کابل» بود. «روح شرقی» در این موالی زنده بود. معتزلیان، اندیشه ورزانی بودند که نسبت به زمان خود، بسی جلوتر در حرکت بودند. آنان در پی «آسوده دلی عقلانی» بودند و «خدا و انسانی» را در جستجو بودند که عقل را پاسخ گو باشد. «کتاب و سنتی» را خواهان بودند که در مقابل عقل «پاسخ گو» باشند. «اصل خود حفاظتی کتاب» را با توجه به «نصوص تاریخی» پذیرا شدند و در ارتباط با سنت به اصل «ظنی بدن علم حاصل از خبر» پای فشردند. همان گونه که «حسن بصری» در تحلیل عقلانی «ایمان و کفر و فسق» طناب عجز بر گردن آویخته بود، معتزلیان نیز با «منزلة بین المنزلتین» این طناب عجز را محکم تر بر گردن بستند. افول معتزله از زمانی شروع شد که دل در گرو سیاست بستند و خدمت سیاستمداران را بر عقل ورزیدن ترجیح دادند. معتزله، رعد آسا به وجود آمد و برق آسا

مرد. با این حال، میراثی از خود به یادگار گذاردند که بعد از مرگشان هم گفتمان‌های اسلامی را مدیریت می‌کرد.

کلیدواژه‌ها: معتزله، منزلة‌بین‌المنزلتین، کتاب، سنت، انسان، عقل.



دلیل نام‌گذاری معتزله

تاریخ اسلام مملو از احساسات فرقه‌گرایانه است. هر فرقه‌ای تاریخ اندیشه اسلامی را به کام خود نوشته و دشمن بر علیه فرق دیگر تیز کرده است. اختلاف و هرزه‌گرایی در تاریخ‌نگاری اندیشه اسلامی به حدی است که به‌آسانی نتوان به تاریخ این فرق اعتماد نمود. هر گروهی از ظن خود برای گروه دیگر نامی نهاده است و عنوانی تراشیده؛ اما این که آیا این نام‌ها و آن عنوان‌ها اصالتاً مربوط و مرتبط به فلان فرقه است؟ امری است نامعلوم و به‌شدت مظنون. نام و عنوان معتزله یکی از این عجایب تاریخ اندیشه اسلامی است. در حاشیه این نام قصه‌های فراوانی حکایت گردیده است. هر قصه هم خود را دلیل اصلی نام‌گذاری این فرقه می‌داند. برخی از نویسندگان تاریخ اندیشه اسلامی شش دلیل برای وجه تسمیه «اعتزال» آورده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۳ صص ۲۳۱-۲۴۲)

مقدسی در اواخر قرن چهارم درباره علت نام‌گذاری این فرقه به «اعتزال» داستان «واصل بن عطا و حسن بصری» را می‌آورد. (مقدسی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۴۲) همین داستان را دیگر مورخین اندیشه اسلامی نیز آورده‌اند. بغدادی (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۸۳) در قرن پنجم و شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۲۵، ج ۱ ص ۱۶۲) در قرن شش، مجادله لفظی بین واصل بن عطا و استاد او حسن بصری را دلیل نام‌گذاری این مکتب دانسته‌اند.

ابن ندیم اما نظریه‌ای از یکی از بزرگان مکتب اعتزال درباره وجه نام‌گذاری این مکتب نقل می‌کند. او از قول ابوالقاسم بلخی این چنین می‌گوید: سبب نامیده شدن معتزله به این نام، آن بود که اختلافی پیدا شد در این که مسلمانان مرتکب به گناهان بزرگ را باید به چه نامی خواند. خوارج، آن‌ها را کافر و مشرک و در عین حال فاسق نامیدند. مرجئه، گفتند: آن‌ها مؤمن‌اند و مسلمان. ولی فاسق هستند. زیدیه و اباضیه، آنان را کافر به نعمت دانسته و گفتند که نه مشرک‌اند و نه مؤمن، بلکه فاسق‌اند. پیروان حسن، آنان را منافق و فاسق دانستند. معتزله تمامی این اختلافات را کنار گذاشته و گفتند: ما همان را می‌گیریم که همه بر آن اتفاق دارند و آنان را فاسق می‌خوانیم و دیگر به موارد اختلافشان از کفر و ایمان و نفاق و شرک کاری نداشته و آن را به کنار





می‌گذاریم. (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰) مسعودی هم همین نظر ابن ندیم را می‌آورد و می‌گوید: «منزلت بین منزلتین اصل چهارم است یعنی فاسقی که مرتکب گناهان کبیره شود، نه مؤمن است نه کافر، بلکه فاسق است و درباره تنبیه وی حکم معین هست و همه معتقدان نماز بر فسق وی متفق اند و عنوان معتزله به همین مناسبت است که کلمه از اعتزال است و معتزلیان درباره حکم فاسق از دیگر فرق مسلمانان عزلت گرفته‌اند و این قضیه را عنوان اسما و احکام نیز داده‌اند». (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۵)

به نظر می‌رسد این دلیل، بیشتر برازنده اندام اندیشه‌های معتزلیان باشد. به‌خصوص که معتزله با مشی عقل‌گرایی تا حدودی خود را به دام فرقه‌گرایی افراطی نیانداخته بودند. تا آنگاه که معتزله به رنگ سیاست لباس پوشیده بود، مشی اعتدال خود را درنیفتادن به دام فرقه‌گرایی تا حدودی حفظ کرده بود؛ اما زمانی که علایق کلامی و اندیشه‌ای آنان با سیاست عجین گردید، به‌جای آزاداندیشی، مشی جزم‌اندیشی را سرلوحه کار خود قرار دادند. «فتنه محنت» را به وجود آوردند و این فتنه آنان را در مسیری انداخت که آخرش اضمحلال آنان و پیروزی اهل حدیث بود.

منابع معتزله

کتاب

نمی‌توان در بین فرق اسلامی فرقه‌ای را یافت که به منبع بودن کتاب خدا تشکیک روا داشته باشند. معتزله نیز همین گونه‌اند. معتزله به تحریف قرآن قائل نیستند و آن را مردود می‌دانند. البته «تحریف لفظی» را مردود می‌دانند؛ اما «تحریف معنوی» را قائل هستند. از نظر این گروه، نه تحریف به زیاده در قرآن راه یافته است و نه تحریف به نقصان.

معتزلیان در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌شود در طول قرون متمادی و با وجود دشمنان بسیار، در قرآن تحریف لفظی راه نیافته، سخن از «اصل خود حفاظتی قرآن» به میان می‌آورند. در اتکا و استناد به این اصل همه فرق اسلامی متفق‌اند. آنچه باعث تشتت آراء گردیده، نحوه تفسیر این اصل است.

گروهی از معتزلیان دست به دامن تاریخ می‌شوند و این اصل را با گزاره‌های تاریخی توجیه می‌نمایند. به عقیده زمخشری که مفسر بزرگ این گروه است: دلیل اصلی محفوظ ماندن قرآن از دست تحریف این است که خداوند حفظ قرآن را خود به عهده گرفته است. البته این اتفاق فقط در امت اسلامی رخ داده است. برخلاف ادیان پیشین که حفظ کتاب آسمانی آن‌ها با امت آن بود. (زمخشری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۷۲)

برخی دیگر از معتزلیان در تفسیر این اصل به «قاعده صرفه» استناد می‌کنند. به این معنا که انسان از آوردن مانند قرآن عاجز نیست؛ اما اراده خداوند بر این تعلق گرفته که هرگاه آدمی اراده آوردن مانند قرآن را بنماید خداوند او را از این کار منصرف می‌کند. (بدوی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۰) در هر صورت نتیجه همه این نظریات این است که معتزله قرآن را دارای حجیت و یکی از منابع استدلال‌های کلامی خود می‌دانند.

سنت

اختلاف صحابه کبار رسول خدا صلی الله علیه و آله در تمسک به «سنت» پیامبر از مواردی است که تاریخ اسلام از آن خالی نیست. برخی از بزرگ‌ترین اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن از «کفایت کلام خداوند» برای مسلمین به میان آوردند. این بدان معناست که در نظر این اصحاب قرآن کریم، مسلمانان را کفایت می‌کند و نیازی به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست. حتی تاریخ اسلام شاهد این است که گروهی از احادیثی که از رسول خدا باقی مانده بود، به وسیله خلیفه اول مسلمانان به آتش کشیده شد. منع تدوین حدیث تا زمان عمر بن عبدالعزیز ادامه یافت.

به نظر می‌رسد مسلمانان در این صد سال، نیازی در تمسک به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله احساس نمی‌کردند. این درست که در صدر اسلام نسبت به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله توسط گروهی از مسلمانان نامهربانی صورت گرفته است، اما این بدان معنا نیست که مسلمانان سنت را از منظومه دینی خود حذف





نمایند. مسلمانان در قرون بعدی به سنت، اقبال و روی خوش نشان دادند و آن را به‌عنوان دومین منبع از منابع استنباط احکام پذیرفتند. این‌گونه است که تمام فقها اسلام از همه فرق و مذاهب فقهی «سنت» را بر دیده نهاده و قدر دادند و استنباطات آنان مملو از تمسک به سنت نورانی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد. این التجاء و روی‌آوری به سنت، اختصاص به مذاهب فقهی ندارد. صوفیه و متکلمین هم در این مسابقه‌ی الی الخیرات شریک بودند؛ اما رویکرد متکلمین با فقها نسبت به سنت تفاوت داشت. فقها در استنباط احکام عبادی و آنچه مربوط به فعل و افعال عباد و بندگان بود به سنت مراجعه می‌کردند. متکلمین اما برای استنباط اصول دینی و آنچه مربوط به عقیده بود به سنت روی می‌آوردند.

رویکرد معتزله به سنت یک‌نواخت نیست. دلیل این امر هم آزاد فکری این گروه است. بزرگان اعتزال نظرات گوناگونی درباره سنت دارند. تحصیل آگاهی از طریق خبر در نزد معتزلیان نوعی از علم به شمار می‌آید. این علم اما از زمره علوم قطعی نیست. فقط گمان و ظن را به دنبال دارد. در این مسئله سایر فرق مسلمین هم با معتزلیان هم‌آوا هستند. آنان نیز «علم حاصل از خبر» را گمان و ظنی بیش نمی‌دانند. «خبر» هم نزد آنان بیش از دو نوع نبود. یا «متواتر» بود و یا «واحد». بنا به روایت بغدادی، از دیدگاه معتزله، خبری متواتر است که ناقلان آن از حیث «عِدّه» و شمارش به عدد «بیست» برسد. «بیست» از آن لحاظ دارای اهمیت است که در قرآن آمده است. خداوند سبحان در کتاب نورانی خود در خطاب به فرستاده خود قول پیروزی بیست تن از مسلمانان صبور و کارگشته را بر دویست تن مشرک می‌دهد (الانفال / ۶۵) عقیده ابوالهذیل این است که می‌توان در متواتر بودن خبری به همین نصاب «بیست» عمل نمود؛ اما این که دلیل آن و مرجع آن بر سایر اعدادی که در قرآن آمده است، چه می‌باشد، حرفی به میان نمی‌آورد. این عدد بیست با یک شرط دیگر اگر جمع شد، توانایی این را دارد که تواتر را برای ما حاصل نماید و الا دست ما از تواتر کوتاه خواهد ماند. آن شرط مکمل موجود بودن حداقل چند نفر «اهل بهشت» در میان این افراد است. یکی از این افراد بیست‌گانه باید اهل بهشت باشد. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷) اما این که چگونه می‌توان احراز کرد که آیا این اهل بهشت در این

افراد هست یا خیر، باز سخنی به میان نیامده است.

ابوالهذیل در قرن دوم می‌زیسته است. به سال ۱۳۵ هجری زاده شده و در آغاز خلافت متوکل در سال ۲۳۵ هجری چشم از جهان فرو بسته است. (ابن ندیم، ۱۳۸۱ ص ۲۹۵) اهل بهشت در قرن دوم بر چه کسانی اطلاق می‌شده است؟ این از کلام عبدالقاهر که نظر علاف را درباره خبر و شروط تواتر حکایت می‌کند، به دست نمی‌آید. با این وجود دوره‌ای که علاف در آن به سلوک کلامی دل مشغول بوده، می‌تواند ما را به خوبی با اهل بهشت از دیدگاه علاف آشنا نماید. او به سال ۲۳۰ هجری به بغداد آمده است. این سال‌ها اوج اقتدار معتزله بر نظام سیاسی خلافت عباسی است؛ بنابراین «اهل بهشت» را نمی‌توان در میان غیر معتزله جست. آنان در این زمان خالق «فتنه محنة» بودند. بسیاری را به سبب قائل نبودن به «خلق قرآن» به کام مرگ کشیدند. احمد بن نصر خزاعی یکی از دانشمندانی است که در این راه سر خود را تقدیم کرد. (طبری، ۱۳۵۴، ج ۱۴ ص ۵۹۷۴) با این اوصاف این «اهل بهشت» همان معتزله و هواداران آن‌هاست. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که این بحث را در ذیل مبحث امامت آورده‌اند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۰) امامت و مسائل مربوط به آن از همان نخستین روزهای رحلت رسول خدا در بین مسلمانان مطرح و مورد کنکاش قرار گرفت. مسلمانان هم در این مسئله به چند گروه تقسیم شدند.

معتزله به‌مانند سایر فرق اسلامی «امامت» را قبول داشت؛ اما آن را امری عقلی نمی‌دانست. بلکه باید به‌وسیله «اخبار» آن را کشف کرد. این اخبار باید به تواتر می‌رسید و این تواتر در صورتی حجیت داشت که یک نفر از جمع بیست نفری که علاف برای تواتر شرط کرده بود، اهل بهشت باشد. کار معتزله با صحابه به مشکل برخورد کرده بود. از نظر برخی از بزرگان معتزله گروهی از صحابه، قدر صحبت با پیامبر را پاس نداشته بودند؛ بنابراین مورد ملامت قرار می‌گرفتند. آیا مورد مواخذه قرار گرفتن صحابه می‌توانست دلیل بی‌اثر بودن خبرهای آن‌ها باشد؟ رویکرد نظام به این پرسش مثبت بود. از نظر او گروهی از صحابه به خطا رفته‌اند. نظام بر خلیفه دوم این نقص را وارد می‌دانست که در روز حدیبیه و روز وفات رسول خدا دچار شک و تردید گردیده است. نیز فاطمه صدیقه تنها بازمانده رسول خدا را زد و او را از میراثش





منع کرد. «نماز تراویح» را به وجود آورد و مردم را از «متعة النساء» منع کرد و ازدواج عرب و موالی را ممنوع ساخت. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) او خلیفه سوم و چهارم را نیز از ایرادهای خود بی‌بهره نساخت و اشکالاتی را متوجه آن‌ها نمود. نسبت به ابی هریره سخت موضع گرفت و او را «اکذب الناس» می‌خواند. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) نظام درباره خبر واحد و متواتر نظر عجیبی داشته است. از دیدگاه نظام خبر متواتر ولو تمام شرایط مربوط به خود را داشته باشد باز می‌تواند کاذب باشد. خبر واحد می‌تواند موجب حصول یقین و علم گردد. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳) دو قرن بعد یکی دیگر از بزرگان مکتب اعتزال نظر نهایی این گروه را درباره خبر و مسائل مربوط به آن به نحو مستوفایان می‌کند. این فرد قاضی عبدالجبار است. شارح اصول پنج‌گانه اعتزال. او خبرها را به سه گروه تقسیم می‌کند.

یک گروه، خبرهایی که صدق آن‌ها بر ما معلوم است. علم ما به صدق این گروه از خبرها یا به نحو ضروری است و یا به نحو اکتسابی و نظری. گروه دیگر، خبرهایی است که کذب آن‌ها بر ما معلوم است. این علم به کذب نیز یا ضروری است و یا اکتسابی. گروه سوم، اخباری است که نه صدق آن‌ها بر ما معلوم است و نه کذب آن‌ها. اخبار واحد از همین قسم سوم است. قاضی خبرهای متواتر را مشروط به این می‌داند که پنج نفر ناقل آن باشند. این افراد باید شاهد واقعه بوده باشند؛ و الا خبری که از روی علم به دست آید در زمره اخبار متواتره جای نمی‌گیرد. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۰) او حرفی از وجود اهل بهشت در میان ناقلان متواتر به میان نمی‌آورد. آنچه برای قاضی اهمیت دارد این است که این اخبار حسی باشند. نه علمی. از نظر قاضی عمل به خبر واحد در اصول عقاید صحیح نیست. این گزاره‌ها را باید از طریق استدلال به دست آورد. این درست که اخباری در متون دینی وجود دارد که حاکی از برخی از مسائل عقیدتی است. در این اخبار باید تأمل گردد. اگر با عقل موافق بود، اخذ شود. البته باید در نظر داشت که این اخبار نیز به دلیل عقل پذیرفته می‌شوند؛ اما اگر موافق عقل نبود، باید آن‌ها را به دور انداخت؛ اما در گزاره‌هایی که مربوط به عمل انسان است و نه اندیشه و عقیده او، ابایی از تمسک به اخبار آحاد نیست. محل و مجرای این اخبار فقه است.

عقل

معتزلیان به عقل بهایی شایان توجه داده‌اند. آنان روش تحقیق عقلانی را در تفسیر متون دینی بر دیگر روش‌ها ترجیح دادند. اهل اعتزال عقل را ملاک اخذ و عمل به کتاب و سنت قرار داده بودند. هرگاه گزاره‌ای دینی با مسلمات عقلی هم‌خوان و هم‌آوا نباشد، قابلیت برای اخذ و عمل را ندارد. قاضی عبدالجبار شرط روی‌آوری به گزاره‌های دینی و اخذ آن‌ها را موافقت آن گزاره‌ها با عقل می‌دانست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۵۲۰)

گرچه عقل به معنای بسته کردن و گره زدن است؛ اما در انسان کلیدی است که هر گزاره بسته‌ای را باز می‌کند. خوی و سرشت انسان به گونه‌ای است که استدلال را خوش می‌دارد و می‌پسندد. همین مشخصه است که فاصل انسان از سایر موجودات امکانی است. معتزلیان همین حس آزاداندیشی که در انسان به ودیعت نهاده شده است را تقویت کردند. به آن سروسامان دادند. در صدر دیگر تمایلات انسانی نشاندند و قدرش نهادند. البته معتزله در این مسیر تنها نبودند. شیعیان و متکلمان شیعه و نیز سنتی که از طریق امامان شیعه به یادگار مانده حاکی از ارج نهادن به عقل است. متون دینی نیز مشوق معتزلیان در تمسک ورزیدن به عقل بودند. قرآن کریم عالمان و جاهلان را رودررو قرار می‌دهد. آنگاه عالم را بر جاهل ترجیح می‌دهد و کسانی را که می‌پندارند، عالم و جاهل همانند هم هستند و تفاوتی ندارند، به شدت نکوهش می‌نماید. (الزمر / ۹) در خطاب قرآنی لفظ «یستوی» در آیات زیادی به کار رفته است. در همه این آیات حکایت از تقابل میان خوب و بد است و خداوند آنچه را که نیک است، بر بد ترجیح می‌دهد. معتزلیان به این گونه آیات که می‌نگریستند، آن مفروض ذهنی خود را که عبارت از «حاکم بودن عقل در همه جا» بود، تقویت و با جسارت و گستاخی بیشتری پای در میدان می‌نهادند. این تنها آیات فراوان قرآنی نبود که در اخذ عقل به‌عنوان اهرمی مستحکم دست معتزله را آزاد نموده بود. بلکه در سنت نبوی نیز اخبار فراوانی حکایت از جانب‌داری از عقل داشت. رسول خدا دین را برازنده عاقلان می‌دانست (بحرانی، بی‌تا، ص ۴۴) دین نعمتی سترگ است. بهره‌مندان از دین هم باید به‌مانند دین، سترگ باشند و شرط سترگ بودن آدمی در این است که او عاقل



است. وجود این چنین گزاره‌ها در دین، دست معتزله را در تمسک به عقل بیش از پیش باز می‌گذاشت. به این ترتیب آنان سنگ بنای علمی را که به کلام موسوم شد، بر فونداسیون عقل بنا نهادند. روزگاری که شاهد و ظرف پیدایی و زاده شدن معتزله بود هم یار آن‌ها در دست یازیدن به عقل بود. اگر روزگار واصل بن عطا و عمرو بن عبید را روزگار پدید آمدن معتزله بدانیم، در آن صورت می‌توان حکم کرد که روزگار، به کام معتزله در روی‌آوری به عقل بوده است.

مکتب اعتزال، میراث مالی

در روزگار واصل و ابن عبید، فرقه‌های شیعه و خوارج و مرجئه در مراحل پایانی تکمیل مبانی مکتبی خود به سر می‌بردند. بحث‌های شورانگیز اعتقادی در محافل علمی و فرهنگی یلان میدان اندیشه را به‌سوی خود جلب می‌کرد. گزاره «خدا چگونه موجودی است؟» اذهان بلندپروازان عرصه تفسیر دین را به خود مشغول داشته بود. هر گروه پاسخی به این پرسش حیاتی می‌دادند. برخی متن دینی را بدون تأویل و تأمل در برابر این پرسش می‌نهادند و پاسخی که بتواند موجب «آسوده‌دلی» برای گروهی هرچند اندک گردد، ارائه می‌کردند. گاهی با طرح فرمول «جسمی نه چون جسم‌ها» مردم را دل مشغول می‌کردند. (هری ولقسن، ۱۳۶۸، ص ۱۷) ارائه این گونه فرمول‌ها حاکی از عدم انس ساکنان جزیره العرب با لطافت‌های عقلانی و ریاضت‌های آن است. ساکنان بیابان گرد جزیره کمال خود را در تاخت‌وتاز در بیابان و حمله به قبیله مجاور و تصاحب چاه یا برکه‌ای آب می‌دیدند و بس. محل همه این امور هم «خیال» لگام‌گسیخته آنان بود. عقل خود را به کلی از یاد برده بودند. اگر خداوند بر آنان منت نمی‌گذاشت و رسولی از بین آنان بر نمی‌انگیخت، شاید اکنون ما با نسلی انقراض یافته به نام عرب روبه‌رو بودیم. خداوند به‌وسیله رسول خود، توخّش اینان را تبدیل به مدنیت و تدبیر و خیال و وهم آنان را تبدیل به تعقل نمود. سنت رسول خدا و امام علی در کنار کتاب خداوند سببان، عقل‌ها را برانگیخت و حیاتی جدید به آن بخشید. روی‌آوری به صدور دین جدید در کشورها و تمدن‌های همسایه باعث خلق سؤالات جدیدی گردید. عقل ابتدایی عرب ناتوان از مواجهه و پاسخ‌گویی به



این سؤالات بود. موالی که توسط اعراب از هیچ محرومیتی بی بهره نبودند، به دنبال محملی بودند که خود را به رخ اربابان عرب خود بکشند و هنرهای از یاد رفته خود را یکبار دیگر احیاء نمایند.

اگر عرب به شتر و اسب و نسب خود می‌نازید، اینان می‌توانستند به تجربه مدنی و عقلانی خود بنازند و چه محمل و میدانی می‌توانست بهتر و ارجمندتر از میدان اندیشه برای ابراز داشته‌های انکار شده باشد؟ این است که «علوم حدیث و قرآن و تاریخ» و بزرگ‌ترین و ارجمندترین آثار در این علوم توسط موالی به اسلام و تمدن و فرهنگ آن عرضه شده است. کلام عقلی هم به برکت موالی به وجود آمد و توسعه یافت. هم‌واصل بن عطا و علاف (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۴۵۵) و هم عمرو بن عبید که سرسلسله اعتزال است، از موالی است. جد عمرو بن عبید که «ثاب» نام دارد، از ساکنان «کابل» بود که به دست عبدالرحمان بن سمره اسیر گردید. او ابتدا به بردگی بنی‌عقیل درآمد و بعد بنده و برده بنی‌عراده گردید. عمرو در همان سالی که واصل زاده شد، به دنیا آمد (احمد ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۸ و ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۴) روح شرقی در این موالی آنان را به گذشته می‌برد. گذشته‌ای که گرچه با ماده‌ی شرک سامان یافته بود، اما صورتی عقل پذیر نیز برایشان به ارث نهاده بود. آن صورت با موادی که دین جدید در اختیارشان می‌نهاد، محصولی شورانگیز و جذاب می‌گردید که عقول صاحبان بسیاری از فرق معاصر خود را به اعجاب برمی‌انگیخت و توان هم‌آوردی را از آنان می‌گرفت. مکتب اعتزال و مردان آن دیر فهمیدند در بنایی که موالی برای اعراب متکبر ساخته بودند، جایی برای خرامیدن آنان نیست؛ و این بدان دلیل است که تاب و تحمل حکومت‌ها در مقابل اندیشه بسیار کم است. این را تاریخ به اثبات رسانده است و ظهور و سقوط معتزله دلیلی خوب بر این مدعاست. معتزلیان، اندیشه‌ورزانی بودند که نسبت به زمان خود بسی جلوتر حرکت می‌کردند. زمانی که آنان در آن به اندیشه‌ورزی اشتغال داشتند، تحمل بار سنگین اندیشه آنان را نداشت. اینان نظریه‌هایی را مطرح می‌کردند که اذهان دانشمندان هم‌عصرشان با آن بیگانه بودند. قبل از ظهور اندیشه جدید در سرزمین اسلامی، مسلمانان سرگرم حیف و میل احادیث پیامبرشان بودند. استناد به سیره صحابه جای تمسک به سیره پیامبرشان را





گرفته بود. نیاز به فتوا در مسائل حکومتی و اجتماعی، دست گروهی را که به فقیهان مشهور شدند، در همه امور دینی باز کرده بود. این فقیهان نیز به مذاق حکومت فتوا می‌دادند. اندیشه‌ورزی در حد تمسک به ظواهر متون دینی متوقف مانده بود. کسی را یارای مقابله با اندیشه‌های رایج و جامد آن دوره نبود. حکومت نیز در برابر کسانی که اندیشه‌ای خلاف اندیشه رسمی را طرح و یا درصدد رواج آن بود، عکس‌العملی قهرآمیز داشت. سرنوشت سعید بن جبیر (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۴) و غیلان دمشقی و جعد بن درهم، گویای سرنوشت شوم کسانی است که سر تعظیم در مقابل اندیشه رسمی حکومت وقت فرود نیاوردند.

اعتزال در تور سیاست

بزرگان اعتزال قبل از مأمون عباسی روزگار ملائمی نداشتند. سیاست مأمون اقتضای این را داشت که اهداف خود را در قالب اندیشه‌ای که رنگ دینی داشت، بر مردم اعمال کند. بهترین گزینه برای او قالب اعتزال بود. چرا او خود نیز به آزادارایی شهره بود. در حمایت از دانشمندان و کتاب و ترجمه آن تلاش به سزایی به خرج داد. به عقل و ریاضت عقلانی بیش از نص و اندیشه نص‌گرایانه تعلق خاطر داشت. تشکیل مجالس مناظرات در بغداد این علاقه او را به خوبی می‌نمایاند. البته در ورای آن مناظرات او اهدافی داشت. به گروهی از اهداف خود هم رسید. یکی از اهداف او سرگرم کردن مخالفان سیاسی بود. او میدان مبارزه را عوض کرد. مبارزه‌های قهرآمیز را با تشکیل مجالس مناظره تبدیل به مبارزه مدنی کرد. اگر جنبش‌های مسلحانه مخالفان سیاسی و عقیدتی در زمان او فروکش می‌کند، یک دلیلش می‌تواند همین امر باشد. نیز او با این کار اقتدار و سیادت عرب را نیز در معرض تباهی قرار می‌داد. به هر حال او از مادری بادغیسی زاده شده بود. رَنگ و آنگ غیر عرب بر پیشانی او خودنمایی می‌کرد. او توانایی حذف این انگ را نداشت؛ اما با کیاست سیاسی و زیرکی عقلانی می‌توانست اقتدار عرب مغرور و مستکبر را بشکند. او با به وجود آوردن «فتنه محنت» به هدف خود رسید؛ اما ریشه عقل‌گرایی را در اسلام سوزاند. خوردن چوب او بر پیکر احمد بن حنبل و بریده شدن گردن احمد بن نصر خزاعی (طبری، ۱۳۷۵، ج ۹،

ص ۱۳۶) توسط خلف او، واثق، اعتزال را هم به مسلخ نابودی هدایت کرد. پیوند اعتزال با سیاست برای اندیشه‌های عقل‌گرایانه دینی سخت نامیمون بود. تاریخ به اثبات رسانده که در ازدواج سیاست و اندیشه، کامیابی و کام‌جویی با سیاست بوده و اندیشه همیشه تاوان بوالهوسی و جاه‌طلبی سیاست را داده است. سرگذشت اندیشه اعتزال و مردان آن پیش روی تاریخ است.

باورهای اعتزال

منزلة بین المنزلتین

باورمندی معتزله به عقل حاکی از روح ناآرام این گروه در میدان تصلب اندیشه در آن روزگار است. معتزله، زاده قرن دوم است. خوارج و شیعیان و مرجئیان و اهل قضا و قدر، فرش‌های قرمز اندیشه را در میدان مبارزه و جولان عقیدتی گسترده بودند. اکثر این گروه‌ها منفور حکومت بودند. بالأخص شیعیان، روزگاری بد و قابل‌ترحمی داشتند. این گروه توسط دستگاه حاکمه به شدت قلع و قمع شده بود. حتی سومین امام اینان که در دامن رسول خدا پرورش یافته بود، از گزند دستگاه اموی در امان نماند و به شنیع‌ترین وجه ممکن در کربلا به شهادت رسید. خوارج هم روزگار به کامشان نبود. کامیابی به کام مرجئه بود و فقها و محدثانی که در خدمت سیاست بودند و به نام دین و به کام حکومت حدیث نقل می‌کردند و فتوا می‌دادند. حکومت، «جبر» را بر «اختیار» در شئون و افعال آدمی ترجیح داده بود. به «نژاد» افتخار و کرامت بخشیده بود و «تقوا» را به کناری نهاده و از کرامت تهی کرده بود. «انسان» در نظرگاه امویان دو گونه بود. «انسان عربی» و «انسان غیرعربی». انسان عربی صاحب مهم‌ترین نعمت خداوند بود. آن نعمت، «زبان» بود؛ اما انسان غیرعربی از این نعمت محروم بود. او «عجم» بود و گنگ. به تبع تقسیم انسان به دو گونه عربی و غیرعربی، «دین» نیز دو گونه می‌شد. دین عربی و دین غیرعربی. در چنین روزگاری است که واصل و عمرو بن عبید از حسن بصری دور می‌شوند. منشأ نزاع «کفر و ایمان» است. روزگار، روزگار این دو واژه است. اندیشه حول محور این دو واژه در جریان هستند. هر گروهی به نام این دو واژه و به کام خود به تفسیر آن می‌نشیند. کفر و ایمان و به تبع این دو، ثواب و





عقاب، عقل‌های متفکرین نحله‌ها و مذاهب را به خود مشغول داشته است. اختلاف در حد تکفیر مذاهب توسط یکدیگر بالا گرفته است. رفع این اختلاف نیازمند تفسیر جدیدی از این واژه‌هاست. این کار را معتزله با ساختن قرارگاهی بین این دو به انجام می‌رسانند. واژه «کفر و ایمان» در متون دینی وجود داشت. قرارگاهی بین این دو اما در متون دینی موجود نبود و نصیبی از قرآن و سنت نداشت (در قرآن سخن از «فاسق» آمده است؛ اما دلیلی بر این نکته که «فاسق» حد میانه «کافر و مؤمن» است وجود ندارد.)

عقل

معتزله تمام هم و غم خود را معطوف یافتن گزاره‌هایی در دین کردند تا این قرارگاه با آن مواد ساخته شود و در اختیار اندیشه مسلمانان قرار گیرد. تا به گمان خود گوشه‌ای از نیازهای عقیدتی مسلمانان را مرتفع نمایند. پس چاره را در این دیدند که در ساختن این قرارگاه از موادی استفاده شود که آن مواد به‌وفور در کتاب و سنت موجود است. مهم‌ترین این مواد «عقل» بود. سرّ تمسک معتزله به «عقل» را باید در ساختن همین قرارگاهی که بین «کفر و ایمان» بنا کرده بودند جست. این رویکرد جدید که تمسک به عقل در تفسیر گزاره‌های دینی بود، با توجه به دیدگاه آن‌ها نسبت به انسان سامان یافته بود.

خدا

آنان مسلمانانی بودند که خدا را در همه احوال مقدم بر همه چیز می‌دانستند؛ بنابراین لازم بود با عقل خود به سراغ خدا هم بروند و تکلیف خدا را با عقل خود روشن نمایند؛ اما پرداختن به مسائل مربوط به خدا نیازمند این بود که حجیت عقل را سامان‌دهی نمایند. این بود که «عقل مقدم بر شرع» شد. (شهرستانی، ۱۳۲۵ ج ۲ ص ۵۸). آنان در پاسخ به گزاره «معرفت خدا عقلانی است یا وحیانی؟» جانب عقل را محکم گرفتند. بر این باور شدند که باید قبل از روی‌آوری به شرع به‌وسیله عقل به وجود خدا و نیاز به نبی و کتاب آسمانی اذعان حاصل گردد. آنگاه است که نوبت به عمل طبق دستورات شرع فرامی‌رسد. خدا را واجد صفات متعدد دانستند. با این شرط که صفات کثیره

خداوند جدا از ذات پاک او نیست. بلکه بین خداوند با صفات او عینیت برقرار است.
(لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱)

عدل

در بین صفات خدای سبحان به صفت «عدل» بیش از همه روی خوش نشان دادند. خداوند را عادل دانستند و به حکم عقل انجام فعل ظالمانه و قبیحانه را از او طرد کردند. (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۰۳)

اختیار

معتزله به انسان اهمیت زیادی قائل شدند. فتوا به «مختار» بودن او دادند. در کارهای انسان نه کسی را شریک او ساختند و نه او را دست‌بسته در برابر قدرت و اراده خداوندی قرار دادند. گفتند: این انسان هر چه می‌کند، کرده‌ی خود اوست. چه خوب باشد و چه زشت. بر اساس آنچه انجام داده، مزد می‌گیرد. جبر را به شدت نکوهش کردند (عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۲۱۷) و مطلق افعال را دارای «حسن و قبح ذاتی» دانستند. حکم به این «حسن و قبح» را نیز یکی دیگر از وظایف کثیر عقل دانستند. (حلی، ۱۹۸۲، ص ۷۲)

قرآن

متکلمان مسلمان قرآن را معجزه ختمیه می‌دانند؛ اما در تفسیر «وجه اعجاز» اختلاف دارند. در متون اسلامی دو جایگاه برای قرآن بیان شده است. اول، جایگاهی است که به «لوح محفوظ» معروف است. قرآن در این جایگاه به صورت یکپارچه و به دور از عوارض عالم مادی موجود است. این قرآن به صورت یکپارچه بر قلب نورانی رسول خدا نازل گردیده است. دوم، جایگاه این جهانی قرآن است که توسط رسول خدا و به وسیله الفاظ بر مسلمین قرائت گردیده و مسلمانان نخستین با نظارت کامل شخص رسول خدا آن را در قالب نوشتار درآورده‌اند و اکنون بدون کم‌وزیاد در اختیار آدمیان قرار دارد.

سؤال متکلمان از خود و دیگر فرق اسلامی این بود که این اعجاز، وصف کدام قرآن





است؟ قرآنی که در لوح محفوظ است و یا قرآنی که اکنون در قالب الفاظ در اختیار ما قرار دارد؟ به اندک تأملی می‌توان گفت که موصوف اعجاز همین قرآنی است که در اختیار ما قرار دارد؛ یعنی همین میراثی که از رسول خدا به مسلمانان رسیده است. سؤال دیگر این بود که آیا این وصف برای آن موصوف مقید به زمان و مکان خاصی است یا این که مطلق از قید زمان و مکان است؟ (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۸) «وجه اعجاز» نیز سؤالی دیگر در برابر متکلمان بود که باید تکلیف خود را با آن روشن می‌کردند. متقدمین معتزله «صرفه» را به عنوان پاسخ در برابر این پرسش نهادند. نظام بلخی این نظر را طرح کرده بود. (جرجانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۴۶)

بعدها معتزلیان از این نظر برگشتند و «بلاغت و اسلوب خاص» قرآن را دلیل اعجاز آن دانستند. (زمخشری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۶) گرچه معتزله قرآن را «معجزه ختمیه» دانستند، اما این دلیل نمی‌شد که به نصوص قرآنی بدون دخل و تصرف عقلانی گردن نهند. ملاک آنان در رجوع به «نص» عرضه آن بر مفروضات عقلی و مسلماتشان بود. نصوص قرآنی را در صورتی می‌پذیرفتند که معارض عقلانی نداشته باشد.

سنت

رویکرد معتزله به سنت سخت گیرانه‌تر بود. خبر واحد را حجت نمی‌دانستند و خود را مقید به عمل به خبر متواتر می‌دانستند. ملاک «جرح و تعدیل» در حدیث‌شناسی عرضه بر عقل و قبول یا رد شدن در محکمه عقل بود.

صحابه

گرچه همه مسلمانان صحابه را هم‌نفس و همراه رسول خدا می‌دانند، اما این باعث نمی‌شد که عملکرد گروهی از صحابه مورد انتقاد گروه‌هایی از مسلمین واقع نگردد. تاریخ‌نویسان فرق اسلامی اختلافاتی را از صحابه نقل می‌کنند که برای بسیاری از مسلمانان قابل‌پذیرش نیست. برخی از اختلافات در حضور رسول خدا رخ داده و موجبات رنج پیامبر را باعث گردیده است. رویکرد معتزله به این اختلافات مثبت نبود و به تبع این اختلافات گروهی از صحابه را که از نظر آنان زمینه‌های اختلاف را در دامن اسلام بعد از رسول خدا فراهم کردند، مستحق نکوهش می‌دانستند. به همین دلیل

است که برخی از خلفا و طلحه و زبیر و معاویه و ام‌المؤمنین عایشه، از تیغ تیز انتقاد معتزله در امان نمانده است. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹) معتزله این انتقاد تند را از خوارج به ارث برده بودند. عقل‌گرایی آنان نیز اقتضای چنین انتقاداتی را علیه صحابه داشت. پیش‌تر گفته آمد که معتزله در برخورد با سنت و قرآن، جانب عقل را پاس می‌داشتند. به اخباری که از نظر عقل آنان خدشه داشت، عمل نمی‌کردند. خصوصاً این‌که هم در قرآن و هم در سنت، گزاره‌هایی حاکی از سرزنش گروهی از صحابه موجود بود. گرچه احادیثی مبنی بر ستایش صحابه‌ای که مورد عتاب معتزله بودند، توسط گردآورندگان حدیث در مجامع حدیثی به رشته تحریر درآمده بود، اما معتزله اعتنایی به آن نداشتند.

انسان

«تسکین نفس» در معادلات فکری و به‌ویژه کلامی، جایگاهی مخصوص به خود دارد. اصولاً هم‌سفر ادیان گردیدن و گردن نهادن به دین خاص نیز برای تسکین نفس آدمی صورت می‌پذیرد. همین تسکین نفس است که به زندگی و حیات آدمی معنا می‌بخشد. یکی وظایف عمده ادیان نیز تسکین بخشیدن به نفس آدمیان است. این‌که هر عملی می‌تواند جزایی درخور شأن خود داشته باشد، اصلی مهم در همه ساحت‌های حیات انسان است. تسکین نفس به دنبال خود، آسوده‌دلی به ارمغان می‌آورد. معتزلیان هم به‌مانند متکلمان دیگر فرق، در پی همین آسوده‌دلی برای خود و مخاطبان خود بودند. قبل از معتزله این آسوده‌دلی در حیطه افعال آدمی با اتکا به «جبر» تبیین می‌گردید. معتزله این آسوده‌دلی را در مسئول بودن انسان می‌دید. «اراده معطوف به سیاست» امویان همه گزاره‌های مربوط به ساحت وجودی و حیاتی آدمی را با «جبر» تفسیر می‌کرد. گرایش به جبر کار امویان را سکه کرده بود. معتزلیان اگرچه رابطه‌ای نیکو با امویان نداشتند اما به نظر می‌رسد آنان هم «اراده معطوف به سیاست» و به دنبال آن رسیدن به قدرت را در سر می‌پروراندند. مطالعه احوال واصل بن عطا این امر را به‌خوبی می‌نمایاند. واصل در سال ۸۰ هجری متولد شده و در آوان گرفتاری‌های امویان به‌وسیله دُعَات عباسی و موالی در خراسان به رشد اندیشه





و بالندگی در آن مشغول بوده است. (ابن المرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۲) واصل به اعزام شاگردان خود به بلاد گوناگون اسلامی مبادرت می‌ورزیده است. او عبدالله بن حارث را به مغرب فرستاد. جمع کثیری از او اجابت کردند. حفص بن سالم را به خراسان اعزام داشته بود. دلیل اعزام حفص به خراسان مناظره با جهم بن صفوان بوده است. جهم در این زمان طرفداران کثیری در خراسان داشته است. شاگرد دیگرش که قاسم نام داشت را به یمن و حسن بن ذکوان را به کوفه و عثمان الطویل را به ارمنستان فرستاده است. (ابن المرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۴) همه این گزارش‌ها حاکی از تمایل واصل به صدور اندیشه‌اش دارد. واصل به‌خوبی به این نکته واقف بوده که اندیشه در زمین شوره‌زار به بار نمی‌نشیند. اگر بتوان زمین را با آب سیاست نرم کرد، می‌توان در این زمین آماده‌ی کشت، هر بذری را به ثمر رساند. پیوند معتزله با سیاست در زمان مأمون آرمان واصل را محقق می‌کند. سؤال اما این است که رأی به «اختیار» چه ربطی به سیاست می‌تواند داشته باشد؟ باید گفت که «اختیار» با سیاست سر سازش ندارد. سیاستمداران اگر چه در جهان اندیشه، خود را تنها مدافع اختیار آدمی معرفی می‌کنند؛ اما در جهان عمل از تنها چیزی که می‌هراسند، ارائه اختیار به زیردستان است. معتزله با اتخاذ رویکرد اختیار در دوره اموی، درصدد برچیدن دودمان و اقتدار سیاسی آن‌ها بودند. به همین دلیل است که به مهم‌ترین و استراتژیک‌ترین قلعه امویان که اندیشه جبرگرایی بود، حمله‌ور شدند.

حسن و قبح ذاتی

«تمایز کار نیک از بد» از بدو آفرینش در دستور کار عقل آدمی بوده است. سؤال از «خوب چیست و بد کدام است؟» دانشمندان را در طول قرون و اعصار به خود مشغول داشته است. بخشی از فلسفه قدیم اختصاص به «عمل و آنچه مربوط به آن» بود، می‌گردید. فلسفه «عمل انسانی» را به دو گروه «نظری و عملی» تقسیم می‌کرد. در بخش عملی به تبیین کارهای پسندیده و ناپسند می‌پرداخت. این بحث در تمدن و فرهنگ اسلامی هم مطرح شد. معتزلیان اولین گروه بودند که بحث از «خوب چیست و بد کدام است؟» را به نام خود ثبت کردند. معتزله قاضی و حاکم در این بحث را عقل

دانستند. در قرن سوم نزاع‌های پردامنه‌ای در این بحث برخاست. آن «خوب و بد» که میدان معرکه و جدال صاحبان فرق و مذاهب واقع گردیده بود، حسن و قبحی بود که حکایت از مصالح و مفاسد موجود در افعال می‌کرد. معتزله این خوب و بد را ذاتی هر فعلی می‌دانستند که حکایت از خوبی و یا بدی داشت؛ اما گروه مخالف آنان بر این نظر اتفاق داشتند که خوبی و بدی، ذاتی نیست. بلکه شرعی است؛ یعنی این شریعت است که با نفس مسیحایی خود بر تن این فعل خاص، لباس خوبی و بر تن آن فعل، لباس بدی را می‌پوشاند. از نظر اینان فعل، فعل است. نه خوب است و نه بد. پدیدآورندگان جریان اعتزال بنده‌هایی بودند که در بدر و کوچه به کوچه در پی خدایی می‌گشتند که عادل باشد. ظلم نکند و حق را به حق دار برساند. به رنگ و خاک و نسب، ارزش نبخشد. این خدا را آنان در قرآن و سیره و سنت رسول خدا و برخی از اصحاب پیامبر یافته بودند؛ اما در روزگاری که واصل و عمر بن عبید به اندیشه‌ورزی پرداختند، در اجتماع مسلمانان نه از آن خدا خبری بود و نه از این پیامبر و اصحاب او که چند دهه بیشتر از رفتنشان از بین امت نگذشته بود. به هر که می‌نگریستند، جباریت و قهاریت بنی‌امیه به چشم می‌آمد. این بنی‌امیه همه افعال خود را منتسب به خدا و رسول خدا می‌کرد. خود را نماینده تام‌الاختیار خدا در روی زمین و وارث بلامناع پیامبر در بین امت می‌دانستند. تشکیک در این دو مرتبه‌ی معنوی بنی‌امیه به منزله خروج علیه سلطان بود و «خارجی و طاغی» محسوب شدن و به دنبال آن، سرها را می‌دیدند که سبک شده و تن‌ها را که از رنج تحمل سر، رها گردیده‌اند. مردان اعتزال با طرح نظریه «ذاتی بودن خوب و بد در افعال» هم‌گره از یک اندیشه در فرهنگ اسلامی گشودند و هم به نحوی همه افعال حاکمان بنی‌امیه را متوجه خودشان نمودند.

رجال اعتزال

معتزله دارای دو گروه عمده بود. این دو گروه به نام شهرهایی که در آن پای گرفتند، نامیده می‌شوند. بصره، این سنگ سیاه کم آب بد هوای گندیده و پر آشوب، اما در عین حال با ساکنانی نرم خود و نیکوکار (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۶۳) همان



شهری است که دامن خود را برای پروراندن اولین جوانه‌های اعتزال گسترده. خلیفه دوم دستور داده بود که «شهری برای مسلمانان در میان فارس و عربستان، در مرز عراق، لب دریای چین» (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۶۳) بسازند. شهر، ساخته شد. همانند کوفه، مأمن بنده‌های اعراب گردید. در اندک زمانی بصره از «دژ نظامی» تغییر چهره داد و تبدیل به مرکزی علمی گردید. فقها و نحویین و مفسرین و متکلمان زمام حکومت علمی را در این شهر به دست گرفتند. معتزله در جایی از همین شهر و از بین شاگردان حسن، سر برآورد. شاگردانی که بر استاد شوریدند در مدت زمانی اندک، نحله‌ای جدید در اسلام پایه‌گذاری نمودند و نام خود را در تمدن و فرهنگ اسلام جاودانه نمودند.

واصل بن عطا

ابوحذیفه واصل بن عطا در خانواده‌ای که بنده‌ی اعراب بود، زاده شد. در مدینه الرسول و به سال ۸۰ هجری. (ابن المرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۲) به غزال معروف بود. به این دلیل که در محله غزال‌ها می‌نشست و به زنان پاک‌دامن فقیر کمک می‌کرد. (السنجری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷۶) از جاحظ نقل شده که هیچ دینار و درهمی از واصل بر جای نماند. این حاکی از پاک‌دستی و آخرت‌اندیشی او بوده است. واصل، ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه را دیده و همیشه در مجلس حسن بصری حاضر می‌شده، اما اظهار نظری نمی‌کرده است. به گونه‌ای که شاگردان حسن می‌پنداشتند که این واصل، گنگ است. (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳) در ایام عبدالملک بن مروان، خردسالی بیش نبوده است. زمامداران بعد از عبدالملک تا ظهور عباسیان را درک کرده است. (ابن واضح یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۳) وفاتش به سال ۱۳۱ هجری، یک سال قبل از نابودی دودمان بنی امیه به دست فرزندان عباس در شبه جزیره اتفاق افتاده است. واصل ملاقاتی با امام صادق نیز در مدینه داشته است و در این میان، گفتگویی بین امام و او رد و بدل گردیده است که حاکی از اسائه ادب واصل به امام است. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۶)



عمرو بن عبید

عمرو از برده‌های بنی عدویه است. جد او از کابل بوده که به دست عبدالرحمان بن سمره اسیر شده و در ملک بنی عدویه دست‌به‌دست گردیده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۴) عبدالقاهر مدعی حدیثی در مذمت فرزندان بردگان است. حدیث مورد ادعای بغدادی حاکی از این است که هر چه بدعت و ضلالت در اسلام به وجود آمده، توسط همین برده زاده‌ها ایجاد شده و دامن عرب از این بدعت پاک و منزّه است. (بغدادی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱) عمرو در همان سالی زاده شده که واصل پا به دنیا نهاد. عمرو، هم‌شاگردی واصل در حلقه درس حسن بصری بود. هم این استاد و هم آن دو شاگرد، بنده زاده بودند. حسن از خود رسمی بر جای نهاده و صاحب نامی مشهور بود. انتقاد از بزرگان، تبعات بزرگی به دنبال دارد. واصل و عمرو به این امر خوب واقف بودند. بر حسن تاختند. حسن را که سال‌های جوانی اش رو به پایان بود، با نیروی جوانی خود بر زمین کوفتند. تحقیرآمیزتر این که حتی از محفل درسش هم بیرون نرفتند. بلکه در گوشه‌ای از همان محفل حلقه درس خود را با شاگردانی تازه نفس و جویای نام آغاز کردند. منصور دوانیقی و عمرو سخت شیفته هم بودند. شیفتگی و شیدایی این دو قبل از روی کار آمدن دودمان عباس به وجود آمده بود و پس از خلیفه‌گی منصور به قوت سابق پایدار ماند. او به سال ۱۴۲ هجری مرد. (سنجری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۱)

علاف

ابو الهذیل علاف از متقدمان این مذهب و مناظره کننده آن‌هاست. علاف به سال ۱۳۱ هجری (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴) که آخرین سال حیات امویان است، زاده شد. او شاگرد عثمان بن خالد الطویل است. نه واصل را درک کرده و نه عمرو بن عبید را. این خالد همان است که واصل او را برای تبلیغ دعوت خود به ارمنستان فرستاده بود. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۳۲) ابو الهذیل هم از موالی و بندگان است. به قول بغدادی او نیز به راه سلف خود رفت. چرا که سلف او اسیر زاده گانی بودند که بیشتر بدعت‌ها از ایشان پدید آمده است. (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۷۸) علاف از بدو تولد تا سال ۲۰۳





هجری در زادگاه خود بصره به سر برد. در این سال به بغداد شهر هزارویک‌شب آمد (خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۱۴) تا او نیز از جمله افسانه‌های این شهر گردد. ابوالهذیل به سال ۲۳۵ هجری هم‌زمان با خلیفه شدن متوکل مرد. (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۵) برآمدن متوکل بر سلطنت عباسیان، پایین آمدن معتزلیان از اقتدار سیاسی را به دنبال داشت.

گرچه ابوالهذیل در این آخرین سال‌های عمر، هم کور و زمین‌گیر شده بود و هم خَرَف (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۴) و نمی‌توانست مایه تسلی دل معتزلیان در به‌در شده را داشته باشد؛ اما تعقیب و محاکمه او می‌توانست مرهمی بر دل چرکین و زخمی اهل حدیث باشد. احمد بن حنبل ظفرمندانه به گروه اعتزال می‌نگریست و به آنان که همه مخالفین سیاسی و اندیشه‌ای خود را با تازیانه «خلق قرآن» تنبیه کرده بودند، می‌خندید. او در این زمان که هفتاد و چهار سال داشت. هفت سال دیگر هم دوام آورد تا با چیره‌گی کامل زحمات گذشته خود در مبارزه با عقل‌گرایی مشاهده کند. کاری که او کرد، کارستان بود. عقل را برای همیشه در پستوی تاریخ اسلام به حبس کشید و با آسوده‌دلی تمام به همه عقل‌گرایان در تاریخ اسلام خنده‌ای جانانه نمود.

نظام

ابراهیم بن سیار از مردمان بلخ بود. (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۱) او نیز به‌عنوان بنده‌زاده‌ای در بصره رشد کرد و بزرگ شد. (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸) اطلاعات وسیعی از آراء و اندیشه‌های متفکران یونان داشت. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۴۸) آدمی حاضر جواب و سخنوری بلیغ بود. هم از هشام بن حکم در امور عقلی بهره‌ها برد و هم از خلیل بن احمد در ادب و مسائل مربوط به آن. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۴۸) از جاحظ که شاگرد نظام است در وصف استادش این‌گونه نقل شده که در کلام و فقه عالم‌تر از نظام ندیدم. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۴۹) نظام هم‌نشین محمد بن سلیمان حاکم بصره بود. (جاحظ، ۱۹۶۹، ج ۲، ص ۲۲۹) این محمد بن سلیمان به سال ۱۷۳ هجری در بصره مرد. (طبری، ۱۲۵۴، ج ۸، ص ۲۳۷) گرچه نظام دم‌خور والی بصره بوده اما این نمی‌تواند او را شیفته سیاست بنمایاند. اصولاً معتزلیان

بصری، میانه خوبی با سیاست نداشتند. برخلاف معتزله بغداد که با سیاست عجین گردیده و خود را در حد آلت دست سیاستمداران و توجیه کننده اعمال آنان فرو کاسته بودند.

مرگ نظام را در زمان خلافت معتصم دانسته‌اند. بعد از سال ۲۲۰ هجری. (ابن حجر، عسقلانی، بی‌تا، ج ۱ ص ۶۷) در این صورت «فتنه محنة» را از نزدیک تجربه کرده است. این که آیا او هم در ایجاد این فتنه نقش داشته یا نه؟ گزارشی به دست نیامده است.

بشر بن معتمر

بشر، مدرسه بغداد معتزله را تأسیس کرد. یعقوبی عراق را ناف دنیا می‌انگاشت و بغداد را ناف عراق. بغداد نمایانگر تمام جهان اسلام روزگار تأسیس خود بود. (یعقوبی، بی‌تا، ص ۵) شهرت بغداد و هزارویک شب هارون و زبیده و نیز فراوانی و آبادانی این شهر و سوسه در دل هر کس که هر هوسی در سر می‌پروراند، ایجاد می‌کرد و او را به سوی این شهر افسانه‌ای می‌کشاند. منصور دوانیقی به سال ۱۴۰ هجری تصمیم گرفت شهری در محل بازمانده‌های دیر ترسایان بنا کند. (یعقوبی، بی‌تا، ص ۶) صد هزار کارگر آشنا به امور ساختمانی با اشاره نوبخت منجم و دستور منصور به ساختن این شهر اقدام کردند. چهار دروازه برای شهر ساختند به نام‌های کوفه و خراسان و شام و بصره. (یعقوبی، بی‌تا، ص ۸) بشر را نیز و سوسه بغداد از کوفه به این دیار کشاند. در مکتب نظام به تحصیل پرداخت. هم کلام آموخت و هم فلسفه. در بغداد راه و رسمی به خود اختصاص داد. هارون به او بدگمان شد. به زندانش افکند به جرم رافضی بودن. این جرم و حبس چندان طول نکشید. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۴۹) رفع شبهاتی که به اسلام وارد می‌شد، به او جایگاه ارزشمندی اعطاء کرد. دُرْدانه هارون و بعد از او مأمون گردید. بشر به سال ۲۱۰ هجری مرده است. (ابن الندیم، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰) ریاست و حکومت معتزله در بغداد به وسیله بشر آغاز می‌گردد. این ریاست و حکومت و هم کاسه شدن با سیاست برای معتزله گران تمام شد.



ابوالقاسم کعبی

ابوالقاسم از اهالی بلخ بوده و برای تحصیل به بغداد رفته است. در بغداد به حلقه درس ابوالحسین خیاط داخل گردیده و از شاگردان برجسته او شد. کعبی به خراسان می‌آید و در بلخ تبدیل به یکی از مروجان برجسته اندیشه اعتزال، البته با قرائت بغدادی آن می‌گردد. او دارای همتی عالی و جود و سخا و ثبات قلب بوده است. در ابتدا از موالیان سلطان بلخ بوده که از این عمل خود توبه می‌کند. (ابن مرتضی، ۱۹۷۲، ص ۷۴)

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

الف. منابع فارسی

۲. ابن الاثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم، الکامل فی التاریخ، ترجمه ابوالقاسم پاینده و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴. ابن فقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی، البلدان، ترجمه ح. مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست. ترجمه رضا تجدد، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱.
۶. رازی، ابوحاتم، فرقه ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، (ترجمه کتاب الزینه) علی آقائوری. چاپ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب ۱۳۸۲.
۷. اشعری، ابوالحسن، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مویدی، چ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۸. بدوی، عبد الرحمان، تاریخ اندیشه های کلامی، ترجمه حسین صابری، چاپ دوم، مشهد، پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹.
۹. البغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه دکتر محمد جواد مشکور، چاپ ششم، انتشارات اشراقی، تهران، ۱۳۸۸.
۱۰. جوادى آملی، عبدالله، دین شناسی، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین، فلسفه های مضاف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۲. دائرة المعارف تشیع، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، تهران، ۱۳۸۴.
۱۳. راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه.
۱۴. رحمتی، محمد کاظم، فرقه های اسلامی در ایران سده های میانه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.





۱۵. سبحانی، جعفر، سیمای عقاید شیعه، ترجمه جواد محدثی، تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۶.
۱۶. السنجرى، احمد بن محمد بن عثمان بن علی بن احمد الشجاع، منظر الانسان، ترجمه و فیات الاعیان، تصحیح و تعلیق، فاطمه مدرسی، چاپ اول، ارومیه، انتشارات دانشگاه ارومیه، ۱۳۸۱.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، شیعه، به کوشش سید هادی خسروشاهی و علی احمدی میانجی، چاپ اول، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۴.
۲۰. غزالی، محمد بن محمد، احیاء العلوم الدین، ترجمه مویدالدین خوارزمی، به کوشش خدیو جم.
۲۱. کاتب واقدی، طبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، انتشارات فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۷۴.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، چاپ اول، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳.
۲۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه، ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۴. مشکور، محمد جواد تاریخ مذاهب اسلام، انتشارات اشراقی، ۱۳۸۸.
۲۵. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۲۶. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۲۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.
۲۸. مطهری، مرتضی، یادداشتها، انتشارات صدرا، تهران، ج ۷.
۲۹. المقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم، ج ۱، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
۳۰. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ج ۱، ترجمه علی نقی منزوی، مولفان و مترجمان، تهران، چ اول، ۱۳۶۱.
۳۱. مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه (البدء والتاریخ) محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگه، تهران، چاپ اول ۱۳۷۴ ج ۲.
۳۲. موسوی بجنوردی، محمد، علم اصول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چ اول، ۱۳۷۱.

۳۳. واعظ بلخی، فضائل بلخ، ترجمه حسینی بلخی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۳۴. هری، ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر الهدی، ۱۳۶۸.
۳۵. یعقوبی، احمد بن ابی واضح، البلدان، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۱، چ چهارم.
۳۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، چ ششم.

ب. منابع عربی

۳۷. ابن حزم، اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۲، دارالکتب العلمیه، برویت، ۱۴۱۶، چاپ اول.
۳۸. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ، ج ۱، تحقیق خلیل شحاده، دارالفکر، ۱۹۸۸، چ دوم.
۳۹. ابن خلکان، وفيات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، ج ۳ تحقیق، احسان عباس، لبنان، دارالثقافة، بی تا.
۴۰. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق، علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴.
۴۱. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، ج ۹، دارالفکر، بیروت، ۱۹۸۶.
۴۲. ابن مرتضی، احمد، المنية و الامل، دار المطبوعات الجامعة، اسکندریه، ۱۹۷۲.
۴۳. ابو الحسن علی بن حسین بن علی مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، تحقیق اسعد داغر، قم دار الهجرة چ دوم ۱۴۰۹.
۴۴. اسفراینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، المكتبة الازهریة، قاهره، بی تا، چاپ اول.
۴۵. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، انتشارات فرانس اشتاینر، آلمان، ۱۴۱۰، چاپ سوم.
۴۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، تحقیق، جلال الدین محدث، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ قمری.
۴۷. بغدادی، عبد القاهر، الفرق بین الفرق بیان الفرقة الناجية منهم، دارالجيل و دارالآفاق، بیروت، ۱۴۰۸.
۴۸. بلاذری، ابی الحسن، فتوح البلدان، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۷۸.
۴۹. البلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، ج ۱۰، تحقیق سهیل زکار و ریاض





- زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶.
۵۰. بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه، ترجمه: اکبر دانا سرشت، امیر کبیر، تهران، چاپ: پنجم، ۱۳۸۶ ش.
۵۱. تفتازانی، سعد الدین، شرح العقائد النسفیة، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، ۱۴۰۷، چ ۷.
۵۲. جاحظ، ابی عثمان بن بحر، كتاب الحيوان، ج ۲، تحقيق، عبدالسلام هارون، بيروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم ۱۹۶۹.
۵۳. جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۸، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ قمری، چ اول.
۵۴. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، ج ۶، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۵۵. حلی، حسن بن مطهر، نهج الحق و كشف الصدق، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۹۸۲، چ اول.
۵۶. خطیب، بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، تحقیق، مصطفی عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۷ چ اول.
۵۷. الذهبی، شمس الدین، العبر فی خبر من غیر، ج ۳، بی جا، بی تا.
۵۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، ج ۲، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷.
۵۹. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و الستة و العقل، ج ۴، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم، ۱۴۱۲.
۶۰. سبحانی، جعفر، البحوث فی الملل و النحل، ج ۶، مؤسسة النشر الاسلامی-مؤسسة الامام الصادق، قم، بی تا.
۶۱. السنجری، احمد بن محمد بن عثمان بن علی بن احمد الشجاع، منظر الانسان، ترجمه و فیات الاعیان ابن خلکان، انتشارات دانشگاه تبریز.
۶۲. شریف، میرسید، شرح المواقف، چاپ اول، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ قمری.
۶۳. شریف، میرسید، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۲.
۶۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۶۵. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، الاعتقادات، چاپ دوم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۴.
۶۶. الطبری، ابو محمد جعفر بن محمد به جریر، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۹۶۷.
۶۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
۶۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق، سید محمد صادق آل بحر العلوم،

المكتبة الرضوية، نجف اشرف، بی تا.

۶۹. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۷۱.
۷۰. فرات کوفی، ابوالقاسم بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰.
۷۱. قاضی عبدالجبار، قوام الدین مانکدیم، شرح اصول الخمسه، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۷۳. کاتب واقدی، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۹۰.
۷۴. کشی، ابوعمر، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، اختیار معرفه الرجال، تحقیق: حسن مصطفوی، موسسه نشر دانشگاهی مفید، مشهد، ۱۴۹۰ قمری.
۷۵. مسعودی، ابی الحسن علی بن الحسین، التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۷۶. مقدسی، مطهر بن طاهر المدسی، البدء و التاريخ، مكتبة الثقافیه الدینیة، بی تا.
۷۷. جرجانی، میرسیدشریف، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۲.
۷۸. نجاشی، ابوالحسن، احمد بن علی، رجال، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷.
۷۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب واضح الکاتب العباسی، تاریخ یعقوبی، دارصادر، بیروت، بی تا.

ت. منابع لغت

۸۰. ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، دانشگاه پزشکی ایران، تهران، ۱۳۸۷.
۸۱. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۱ ش.
۸۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، چاپ اول، بیروت، دارالقلم، بی تا.
۸۳. زمخشری، محمود بن عمر، مقدمة الأدب، چاپ اول، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۶.
۸۴. سعدی ابو جیب، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، چاپ دوم، دارالفکر، دمشق، بی تا.
۸۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم، بی تا.



its characteristics, in order to achieve a lasting peace, we have no choice but to refer to the religion and religious scriptures.

This article examines war and peace in Islam, and the relationship between Islam and peace, the role of the Prophet and the Islamic community in peace, and the ways to peace are studied in the light of religious texts.

War and Peace in Islam

Abdul-Rahim Samim

Abstract

The history of human life has always been replete with war since its creation to this day, as mankind has gone through so-called postmodernism. Humanity has never been free of war, bloodshed, and murder since the very first day on earth, from the time of Abel and Cain to the day it felt its sharia in the highest stage of civilization. In fact, the history of mankind is an everlasting cycle of war and peace. There has always been a war, starting with the eerie sound of a trumpet and ending with a white flag, and in these wars and peace many people have been slaughtered and many animals, trees, plants, land, water, and creatures have been destroyed. Since “war” and “peace”, like water and oil, never mingle together, the result of these wars has been nothing but increased theft, abuse of children and women, abduction, hunger, famine, illness, solitude, human suffering and so on. What was discussed is clear and requires no further explanation. Even some scholars have considered war as essential and the seed of progress and destiny of the world. On the other hand, the crusades in the Middle Ages that lasted for two centuries show the inevitability of war in human society. According to a lawyer, of the 3400 years of history known to humanity, man has lived in public peace only for 204 or 250 years.

In the holy Qur'an, God has considered peace as “weal” and has advised it. Since the creator of any ware has more knowledge of



فصلنامه‌ی علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
سال چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۸ (ویژه‌ی صلح)



A Comparative Study of the Complete Human from the Perspective of Mullah Sadra and Fakhr Razi

Dr.Sayed Aminullah Razmjo

Abstract

The most important principle in the field of human knowledge is the explanation of human perfection. In all intellectual and philosophical schools and cultures, even ancient traditions have trace of the perfect human being and examples of the perfect human being have been introduced. The wisdom of being in man is deeper than the wisdom of creation in other beings, for man is a comprehensive, all-encompassing and all-pervasive being than what is going on in the celestial realm. Then the ethereal perspective of man is a mystery of divine secrets and the emergence of the divine caliphate who, according to the proclamation of “al-zaher and al-battan”, can conquer and attain the highest degree of perfection in the celestial realm. Thus, Mulla Sadra and Fakhr Razi have described the complete human being based on two philosophical and mystical approaches, and these two scholars have defined human perfectionism as reinforcing both theoretical and practical reasoning and have many different perspectives on perfection, which are outlined in this article.

Is Islam the essence of war or peace?

Dr. Ramazan-Ali Rahimil

Abstract

Islamic extremism is a title that has been applied to Islamic groups that feed on the foundations of Takfirism and Salafism and adopt a jihadist approach when dealing with their enemies. In fact, the main feature of this process is the use of exaggeration against enemies and the practical model of jihad. Consideration of the thought and behavior of the Salafi adherents reveals that the concept of jihad in the Takfiri stream has, more than any other Islamic concept, become a conceptual wrong and has been used as a tool. Therefore, in this article we try to study the foundations of Jihad and its limits in Islamic jurisprudential schools and to compare the behavior of Salafi Takfiri adherents.

Islam, the principle of peace and the rejection of violence

Dr.Sayed Mohammad Davood Alavi

Abstract

Peace and peaceful coexistence are the aspirations of human life in the world, human beings wish to live in a place where peace and tranquility prevail and human dignity is preserved. How does the school of Islam, as one of the advocates of a unified world government, accomplish this human cause? In this article, I tried to point out to the fact that the ground for peace, survival and sustainability has been made ready by Islam as the principle of peace and peaceful coexistence, and has always called upon its followers to do so. Peace needs to fight the roots of violence, so long as the roots of violence are not destroyed, peace and human coexistence will remain a dream. Islam has sought to combat violence in order to grow the tree of peace and to eradicate violence. Focusing on common principles, banning war, promoting peace, accepting others, rejecting privileges and supremacy and fully respecting the rights of citizens can be the basis for peaceful human co-existence, according to Islam.

Reflections on War and Peace

Dr. Sayed Abdullah Hosseini

Abstract

War and peace, are the most common human concepts in the field of social relations and what and why war and peace are worthy of thought. The demand for war and peace is the mentality of human beings, which is the motive of war and peace. In addition to motivation, war also requires context. War can be legitimate, but legitimate war is not desirable unless there is no other way than war. Peace can also be divided into ethical, political and juridical, and religiously speaking, it is a desirable and legitimate political peace that can bring about justice, and such peace will be achieved with the desired political structure and reform of the mentality of society.

Mu'tazilite genealogy

Dr. Sayed Aminullah Razmjo

Abstract

The Mu'tazilites are the only theological group created by the people of the Islamic East. The peoples with the culture of the vast lands of the "East of the Earth" named "Mawali" were not underprivileged of any deprivation by their Arab masters. With the inherited wisdom and art of their ancestors, they found themselves embroiled in the "enchanted Arabs of horses, women and gold." Both Wassel and Nezam had Eastern blood. The ancestor of Amr bin Obaid was a resident of Kabul. The "Eastern Spirit" was alive in this moment. The Mu'tazilites were men of thought who were far ahead of their time. They were seeking "rational comfort" and seeking "God and man" to answer the intellect. They wanted "books and traditions" to be "responsive" to reason or logic. They accepted the "self-preservation principle of the book" with regard to the "historical text" and, with regard to tradition, insisted on the "speculative body of science derived from the news". Just as Hassan Basri in the rational analysis of "Faith, Disbelief and Corruption" accepted defeat, the Mu'tazilites with the "منزلة بين المنزلتين" were defeated even worst. The decline of the Mu'tazilites began when the hearts were drawn to politics and they preferred the service of politicians to rationalization. The Mu'tazilites created as fast as a flash and died the same way. However, they left a legacy of their own that, after their death, also managed Islamic discourse.

The parable is examined on the basis of form in nature and existence.

Dr. Sayed Mohammad Davood Alavi

Abstract

Plato's philosophical system cannot be studied without Plato's patterns. The fact is that patterns have a special place in Plato's philosophical system. One cannot understand Plato's philosophy without understanding it. But what is the position of Plato in the philosophical system of Muslim philosophers? And what role does it play in clarifying philosophical debates in Islamic philosophy? This essay seeks to provide answers to these questions in the light of the contentious debate on the nature and existence. It seems that there are no incentives and requirements for Plato to invoke the paradigm in Islamic philosophy, given the existence of sufficient reasons for the paradigm. to scheme it into a system of formal existence (by accepting the authenticity of existence) reasonable, and by accepting the authenticity of nature unreasonable. And in the system of logic in nature (by accepting the authenticity of nature) it seems logical, otherwise false.

theories are the product of the minds of those who are captive to earthly lusts and desires.

Any comment on human beings and on human war and peace is based on specific philosophical and anthropological assumptions, and those assumptions are the product of man's intellectual outbursts. And so it's evolving. According to Islamic philosophy, we never think that humans are wolves. The holy Qur'an says: «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه» O man, you will meet him in your quest for your Lord. Are the human beings who are in the same direction, wolves to one another? Such statements are based on a philosophy that is the source of violence and conflict.

Islam and world peace

Mohammad Hossein Sharifi

Abstract

War and peace are two opposite or contradictory terms. Why peace, not war? The truth is that the source of war and peace is the nature in the world, because the realm of contradiction and conflict is the realm of matter. God is a creature with no natural cravings. God is not the physical being that is the locus of conflicting effects. The world of abstraction is also free from the cravings of desires. Animals, including humans, as creatures belonging to the world of nature and matter, are doomed to the laws of this world, and are inevitably in conflict. God and the devil are the symbols of unity and plurality, and the farther you are from the plural, the closer you are to the height of unity; That is why the position of plurality is the site of strife and the position of monotheism and the source of peace and tranquility: (الابذكر الله تطمئن القلوب) If the world of human beings is the embodiment of evil desires, it will never experience peace and will be constantly burned with war and conflict.

Peace is when selfishness and egoism are eradicated, and pluralism is abolished, and the united spirit manifested in numerous bodies, and the multitude become one nation, and countless governments come under one rule. Those who have been breathing in the intellectual space of divine philosophy and choosing reason alongside revelation do not ever say: Are human wolves to each other? Such grandiloquence and violent



فصلنامه‌ی علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
سال چهارم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۹۸ (ویژگی صالح)



Contents

War and Peace in Islam

Abdul-Rahim Samim 274

A Comparative Study of the Complete Human from the Perspective of Mullah Sadra and Fakhr Razi

Dr.Sayed Aminullah Razmjo 275

Is Islam the essence of war or peace?

Dr.Ramazan-Ali Rahimil 276

Islam, the principle of peace and the rejection of violence

Dr.Sayed Mohammad Davood Alavi 277

Reflections on War and Peace

Dr. Sayed Abdullah Hosseini..... 278

Mu'tazilite genealogy

Dr. Sayed Aminullah Razmjo 279

The parable is examined on the basis of form in nature and existence

Dr. Sayed Mohammad Davood Alavi 280

Islam and world peace

Mohammad Hossein Sharifi..... 282

