

تبیین غایت‌شناختی نسبت الفت و نظام سیاسی در اسلام

حمید نساج* / سید محسن دوازده امامی**
(۱۱-۲۹)

چکیده

اندیشه سیاسی از آغاز، نقش بسزایی به عناصر غایت‌شناختی در میان مؤلفه‌های تمایزبخش سامانه‌ها و نظام‌های سیاسی داده است. تفاوت در غایت‌ها و در اولویت‌بخشی آنها به ساخت نظام‌های سیاسی گوناگون، باعث شده است رابطه بین امنیت، عدالت و الفت (مسئله)، (به عنوان سه غایت بنیادین نظام سیاسی اسلامی) مورد بی‌توجهی قرار گیرد. از این رو، با این سؤال که چه نسبت غایت‌شناسانه میان الفت و نظام سیاسی در اسلام وجود دارد؟ (سؤال) مواجه‌ایم. نتیجه سیاست‌ورزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ایجاد الفت و دوستی در جامعه بوده است و خداوند در قرآن از این امر، به عنوان نعمت یاد می‌کند. در واقع، مناسبات خونین قبیله‌ای پیش از اسلام، جای خود را به الفت داد (فرضیه). از همین رو، این نوشتار می‌کوشد به تبیین غایت‌شناسانه جایگاه الفت در یک نظام دینی بپردازد (هدف). رویکرد نظری این مقاله،

*. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) - h.nassaj@ase.ui.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - mohsen12emami@yahoo.com

رویکرد تحلیل تاریخی است (روش). مبنای مشارکت سیاسی شهروندان یک جامعه دینی، نه تابعیت از محاسبه عقلانی سود و زیان، که بر الفت و دوستی دو سطحی شهروندان با یکدیگر استوار است. تحقق این غایت، نیازمند سامان‌دهی مناسبات اجتماعی جامعه ایمانی بر اساس سه رکن برابری، برادری و استفاده تأخیری و حداقلی از خشونت است (یافته).

واژگان کلیدی: الفت، دوستی، مودت، برادری، نظام سیاسی اسلام، دولت نبوی و دولت علوی

مقدمه

همه نظام‌های سیاسی در این مسئله اتفاق نظر دارند که باید یک مطلوب نهایی داشته باشند. در این راستا، اهداف همه نظام‌های سیاسی - با وجود اختلاف‌هایی که دارند - تأمین مصالح اجتماعی در دنیا است؛ اما آنچه اسلام را از دیگر نظام‌های سیاسی متمایز و ممتاز می‌کند، این است که از دیدگاه اسلام، این امر هدف متوسط نظام سیاسی قلمداد می‌شود. هدف نهایی نظام سیاسی اسلام، پیرو دیگر ابعاد مکتب اسلام، رسیدن به سعادت - که همان تکامل نفس انسان و تقرب به درگاه الهی است - می‌باشد. توضیح آنکه هر نظام سیاسی با در نظر گرفتن هدف یا هدف‌هایی می‌کوشد بر مبنای دستورهای دین و اتخاذ سیاست‌ها و خط‌مشی‌هایی، جامعه را بدان رهنمون سازد. در طبقه‌بندی اهداف نظام سیاسی، به دو نوع هدف می‌توان اشاره کرد. بخش اول، هدف غایی و بلندمدت است که برترین مقصد در نظام سیاسی به شمار می‌رود و مطلوبیت ذاتی دارد؛ و دیگری اهداف میانی و متوسط است که در راستای هدف نهایی قرار داشته، جنبه مقدماتی دارد (نوروزی، ۱۳۸۴: ۲۰). در مکاتب مادی و غربی، هدف سیاست کسب قدرت است؛ اما در اسلام این هدف بالاصاله اعتبار ندارد و کسب قدرت برای آن است که سرانجام سعادت دنیوی و اخروی مردم تأمین شود. تلاش این مقاله آن است که نشان دهد در زندگی اجتماعی و حیات جمعی یک نظام مردم‌سالار دینی، هدف اصلی ایجاد الفت میان مردمان است.

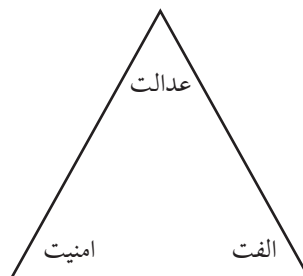
وقتی سعادت را هدف غایی نظام سیاسی اسلام در نظر بگیریم، اهداف متوسطی در این راستا قابل ذکرند که می‌توان از احقاق حق، بسط عدالت، آزادی‌های مشروع، تعلیم و تربیت، و ایجاد بستری مناسب برای رشد و تعالی معنوی افراد یاد کرد (نوروزی، ۱۳۸۴: ۲۱). در تشریح اهداف و متوسط نظام سیاسی اسلام، کتاب‌های بسیاری نگاشته شده است که این اهداف را بررسی کرده‌اند؛

اما شگفت آن است که اغلب بر عدالت، رشد و مانند آن تمرکز کرده یا به تبیین تفاوت برخی از این اهداف، همچون آزادی در نظام سیاسی اسلام و غرب پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۷۷؛ موسوی، ۱۳۸۷؛ فیرحی، ۱۳۸۲؛ نوروزی، ۱۳۸۴).

یکی از مهم‌ترین اهداف نظام سیاسی در اسلام که تحقق الفت، مودت و دوستی است، در بیشتر آثار مربوط به نظام سیاسی اسلام، مغفول و مهجور مانده است. اهمیت طرح این موضوع آن زمان بیشتر آشکار می‌شود که به واسطه تبلیغات سوء صورت گرفته و البته به واسطه برخی سوءرفتارها، این تصور و پندار در ذهن برخی از نسل جدید شکل گرفته است که دین اسلام صرفاً در پی محدودسازی است و غایتی جز کشف منافقان و ضرب کافران و رجم مذنبان و قتل مرتدان در سر ندارد و به تبع آن، غایت جمهوری اسلامی به مثابه یک نظام مردم‌سالار دینی نیز جز این نیست! در این مقاله، درصدد نفی وجوه قهری و جباری دین نیستیم که به صریح آیه قرآن «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ»^۱ (حدید: ۲۵)؛ بلکه می‌کوشیم در کنار برجستگی کنونی وجوه قهری دین، وجوه رحمانی آن، به‌ویژه در سطح اهداف سیاسی نظام اسلامی را نیز عیان سازیم.

۱. اهداف سیاسی-اجتماعی نظام مردم‌سالار دینی

در میان اهداف متصور برای یک نظام مردم‌سالار دینی، همواره بر عدالت و بعضاً بر امنیت تأکید می‌شود و از عنصر مهم و تأثیرگذاری همچون الفت و دوستی غفلت می‌شود؛ در حالی که اهداف نظام سیاسی و اجتماعی اسلام را باید در سه‌گانه عدالت، امنیت و الفت جست‌وجو کرد. برای مستدل ساختن این مدعا، نیازمند رجوع به تجربه نبوی ﷺ و علوی ﷺ هستیم. از همین رو، رویکرد نظری این تحقیق، تحلیلی-تاریخی است.



۱. و آهن را نازل کردیم که در آن قوت شدیدی است، و منافی برای مردم.

۱-۱. دولت نبوی ﷺ: از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه آرمانی از دولت اسلامی، دولت حضرت محمد ﷺ در مدینه‌النبی است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۱). از همین رو، سامان‌بخشی هر نوع نظام سیاسی که مبتنی بر اسلام باشد، ناگزیر و ناگزیر از رجوع به این نخستین و کامل‌ترین الگوی نظام سیاسی است. دین اسلام به شهر مدینه وارد شده است؛ شبکه قدرت در این شهر، از رؤسای قبایلی که مشرک بودند، به پیامبر اکرم ﷺ منتقل شده است؛ آیا هیچ تفاوتی در فضای اجتماعی این شهر پدید آمد؟ شبکه قدرت جدید که بر اساس اسلام شکل گرفته، کدامین هدف اجتماعی را دنبال می‌کند که شبکه پیشین در پی آن نبوده است؟

کوشش پیامبر ﷺ بر آن بود که ملاک نسب را که میراث جاهلی بود، به ملاک عقیده تغییر دهد. پیامبر اکرم ﷺ در مدینه به جای واژه‌های قومی چون بنی‌هاشم، قریش، اوس و خزرج، از واژه‌های خنثی نسبت به قبیله، چون مهاجر و انصار مدد گرفت و کوشید مفهوم «قبیله» را با مفهوم «امت» جایگزین سازد. به این ترتیب، امت بدیل قبیله گردید. جایگاه شرفای قبایل در نظام حکومتی پیامبر ﷺ، جای خود را به صحابه داد و به جای ملاک نسب و بزرگی پدر، سبقت در اسلام، حضور در جنگ بدر و... اهمیت یافت. قرآن نیز از خطاب‌های «یا ایُّهَا النَّاسُ» و «یا ایُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» بهره بسیار گرفت.

پیامبر اکرم ﷺ نخستین نیاز و ضرورت برای بنیان‌گذاری یک مدینه را، طراحی و تدوین یک بنیان نظری و چهارچوب قواعد اساسی در قالب یک قرارداد و پیمان‌نامه عمومی و مورد توافق همگان دانست و به این امر مبادرت ورزید. این قرارداد، بین حضرت محمد ﷺ، مؤمنان مسلمان قریشی و یثربی، و سایر افراد و قبایلی بسته شد که در یثرب و حومه زندگی می‌کردند (علیخانی، ۱۳۸۸: ۹۳). پیامبر اکرم ﷺ نخستین پیمان‌نامه خویش در مدینه را این گونه آغاز کرد: «هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَ يَثْرِبَ وَ مَنْ تَبِعَهُمْ فَالْحَقَّ بِهِمْ وَ جَاهَدَ مَعَهُمْ أَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ»^۱ (ابن‌هشام، ۱۳۸۵: ۳۱۹). به این ترتیب، پیامبر ﷺ می‌کوشید با خلق نوعی عصبيت دینی و روابط تضامنی بین مؤمنان، قبیله و کارکردهای حمایتی و هویت‌بخشی آن را به حاشیه براند.

یکی از موفقیت‌های بزرگ پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه، این بود که به وسیله این پیمان‌نامه میان مسلمانان و یهودیان از یک سو، و میان مهاجران و انصار از سوی دیگر، و میان دو قبیله بزرگ

۱. این نوشته‌ای است از سوی محمد پیامبر ﷺ میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و کسانی که تابع آنان‌اند و به ایشان می‌پیوندند و همراه آنان جهاد می‌کنند، که همه اینان امتی واحد هستند.

مدینه (اوس و خزرج) - که بیش از يك صد سال گرفتار جنگ و خونریزی و اختلاف بودند - صفا و الفت ایجاد کرد و با اتحاد آنها، جبهه نیرومندی در مدینه به وجود آمد.

خداوند بعد از سفارش مسلمانان به وحدت، به این نعمت اشاره می‌کند:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ^۱ (آل عمران، ۱۰۳). در این آیه قرآن به خوبی آشکار است که نتیجه سیاست‌ورزی‌های پیامبر اکرم ﷺ در مدینه و بعدها مکه، ایجاد الفت و دوستی در جامعه بوده است و خداوند از این امر به عنوان نعمت یاد می‌کند. صاحب تفسیر روض الجنان، در شأن نزول این آیه می‌نویسد:

اوس و خزرج دو برادر بودند از مادر و پدر از میان ایشان عداوتی درافتاد به سبب سمیر و حاطب. سمیر، پسر زید بن مالک بود، احد بنی عمرو بن عوف. او حلیفی را از آن مالک بن عجلان الخزرجی بکشت؛ نام او حاطب بن الحرب من مزینه. به این سبب، از میان این دو قبیله کارزار و عداوت افتاد و مدت دراز بماند؛ تا اهل علم به اخبار عرب چنین گفتند که: آن عداوت و حرب میان ایشان، صد و بیست سال بماند، و همچنین متصل شد تا به عهد رسول صلی الله علیه و آله که او به دعوت برخاست. خدای تعالی به برکت رسول و سعی او، آن عداوت برگرفت از میان ایشان (رازی، ۱۳۷۲، ج: ۴، ۴۶۵ و ۴۶۶).

عارف ربانی، میرزا حسن اصفهانی، ملقب به صفی‌علی‌شاه، این آیات را چنین به نظم درآورده است: (صفی‌علی‌شاه، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

خود شما بودید خصم یکدیگر	داد الفت بینتان رب البشر
بود ز افضال پیمبر این وداد	وین اخوت بین ارباب رِشاد
بر کنار گودی از آتش بدید	پس رهانید او شما را خوش شدید

نکته بسیار مهمی که در این آیه نهفته، آن است که خداوند تألیف قلوب مؤمنان را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید: «خدا در میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج: ۳، ۳۰). خداوند در ادامه آیه می‌فرماید: شما در گذشته در لبه گودالی از آتش بودید که هر آن ممکن بود در

۱. و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام، و هر گونه وسیله وحدت] جنگ زنید و پراکنده نشوید! و نعمت (بزرگی) خدا را بر خود به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او، برادر شدید! و شما بر لب حفره‌ای از آتش بودید؛ خدا شما را از آن نجات داد. این چنین، خداوند آیات خود را برای شما آشکار می‌سازد؛ شاید پذیرای هدایت شوید.

آن سقوط کنید و همه چیز شما خاکستر گردد! در اینکه منظور از « نار » در آیه، آتش دوزخ است یا آتش‌های این جهان، در میان مفسران گفت‌وگو شده است؛ ولی با توجه به مجموع آیه چنین به نظر می‌رسد که نار، کنایه از جنگ‌ها و نزاع‌هایی بوده که هر لحظه در دوران جاهلیت به بهانه‌ای در میان اعراب شعله‌ور می‌شد. قرآن مجید با این جمله، اوضاع خطرناک عصر جاهلیت را منعکس می‌سازد که هر لحظه خطر جنگ و خون‌ریزی آنها را تهدید می‌کرد و خداوند در پرتو نور اسلام، ایشان را از آن وضع نجات داد و به یقین با نجات یافتن از وضع خطرناک گذشته، از آتش سوزان دوزخ نیز نجات یافتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰).

پس از تدوین قانون اساسی برای نظام نوپا، اقدام بعدی پیامبر ﷺ برای استوارسازی مناسبات اجتماعی بر الفت و دوستی، پیمان برادری یا مؤاخات بود. پس از گذشت پنج یا هشت ماه اندکی، کم یا بیشتر، از ورود حضرت به مدینه، ایشان میان اصحابش از مهاجرین و انصار، پیمان برادری منعقد کرد (عاملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۷). اهمیت اقدام پیامبر ﷺ زمانی آشکار می‌شود که حجم رقیبانی را که جامعه نوپا را تهدید می‌کردند، در نظر بگیریم: اختلافات اوس و خزرج، که هنوز بخش عمده‌ای از آنان مشرک بودند؛ یهودیان مدینه؛ و حریفان خارجی، به ویژه مشرکان مکه. از همین رو، پیامبر ﷺ ناگزیر از ایجاد روابط مطمئنی بود که بتواند از سستی و اهمال آحاد این جامعه نوپا جلوگیری کند و آنان را با مهر و محبت و در بهترین نحو پیوند دهد (عاملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۹۸ و ۹۹).

درست است که مسئله مؤاخات و برادری در مرحله نخست دوه‌دو بوده است و شاید چنین به نظر برسد که امری جزئی میان افراد و نیروهای مجتمع در مدینه بود، اما اگر اندکی تأمل کنیم، خواهیم دید که حاصل این پیمان برادری میان تک‌تک نیروهای دوگروه مهم مسلمانان، یعنی مهاجران و انصار، همان نتیجه اخوت عمومی را به دنبال داشت. پیمان برادری در مرحله اول، زنجیره اتصال میان این دو گروه مجتمع در مدینه به شمار می‌آمد (هدایت‌پناه، ۱۳۸۳: ۵۰). پیمان برادری ضمن ایجاد الفت و دوستی میان مسلمانان، به کاهش عصبیت قومی و قبیله‌ای رایج در میان مسلمانان نیز مدد رساند. در جامعه اسلامی، تمام قبایل و طوایف مختلف، امت واحدی را تشکیل می‌دهند: «أَنْتُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ» یکی از ارکان و پایه‌های استوار این امت واحد، اخوت است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰).

نتیجه مهم دیگر پیمان برادری، در نخستین برخورد جدی مسلمانان و مخالفانشان در جنگ بدر آشکار شد. خداوند پس از پیروزی بدر، بر پیامبر خود منت می‌گذارد و می‌فرماید: «وَالَّذِي آيَدُكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ وَالْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ

عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (انفال: ۶۲ و ۶۳): و همان کسی است که تو را با یاری خود و مؤمنان تقویت کرد و دل‌های آنها را با هم الفت داد. اگر تمام آنچه را روی زمین است صرف می‌کردی که میان دل‌های آنان الفت دهی، نمی‌توانستی! ولی خداوند در میان آنها الفت ایجاد کرد. او توانا و حکیم است.

مفاد آیه به‌خوبی بر اهمیت و نقش مهم الفت در پیروزی مسلمین تأکید دارد. از همین روست که الفت، یکی از مهم‌ترین اهداف میانی نظام سیاسی اسلام است که البته خود می‌تواند زمینه‌ساز و بسترساز تحقق اهداف دیگری برای نظام سیاسی باشد.

۱-۲. دولت علوی علیه السلام: پس از دولت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دومین الگوی عملی و واقعی فراروی مسلمانان، به ویژه شیعیان، دوران کوتاه حکومت امام علی علیه السلام است. در باب دولت امام علی علیه السلام بسیار نوشته و گفته شده است. بیشتر آنچه در باب دولت علوی گفته و بیان شده، تأکیدی است بر تبیین جایگاه عدل و قسط در این دولت (علیخانی، ۱۳۸۸)؛ هرچند هنوز حق مطلب در باب عدالت ایفا نشده است، اما نباید از دیگر وجوه دولت علوی غافل بود.

امام علی علیه السلام در نامه ماندگار خویش به مالک اشتر، بر اهمیت مؤدت و دوستی بلافاصله بعد از عدالت تأکید می‌کنند:

إِنَّ أَفْضَلَ قَرَّةٍ عَيْنٍ الْوَلَاةَ اسْتِقَامَةَ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ ظُهُورَ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ وَإِنَّهُ لَا تَطْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلَّا بِسَلَامَةِ صُدُورِهِمْ وَلَا تَصِحُّ نَصِيحَتُهُمْ إِلَّا بِحَيْطَتِهِمْ عَلَى وِلَاةِ الْأُمُورِ وَ قَلِيلَةٌ اسْتِثْقَالِ دَوْلِهِمْ وَ تَرْكِ اسْتِثْقَاءِ انْقِطَاعِ مَدَّتِهِمْ (نهج البلاغه، نامه ۵۳): همانا برترین روشنی چشم زمامداران، برقراری عدل در شهرها و آشکار شدن محبت مردم است؛ که محبت دل‌های رعیت، جز با پاکی قلب‌ها پدید نمی‌آید و خیرخواهی آنان زمانی است که با رغبت و شوق، پیرامون رهبر را گرفته باشند و حکومت بار سنگینی بر دوش رعیت نگذاشته باشد و طولانی شدن مدت زمامداری، بر ملت ناگوار نباشد.

اهمیت الفت و زدودن تفرقه‌ها و اختلاف‌ها به قدری است که حتی در زیارت‌نامه‌ها - که در نگاه اول، امری غیرسیاسی به نظر می‌رسند نیز انعکاس یافته‌اند. برای نمونه، در زیارت جامعه کبیره که یکی از معتبرترین زیارت‌های شیعه است، می‌خوانیم: «وَ بِمُؤَالَاتِكُمْ تَمَّتِ الْكَلِمَةُ وَ عَظُمَتِ النِّعْمَةُ وَ اتَّكَلَفَتِ الْفُرْقَةُ»^۱ (ابن بابویه قمی، ۱۳۹۰: ۳۷۴). علامه مجلسی در شرح زیارت جامعه کبیره، ذیل این

۱. و به موالات شما دین کامل شد؛ و نعمت عظمت یافت؛ و جدایی و تفرقه، به الفت و گردهمایی مبدل گشت.

فقره این نکته تأکید می‌کند که مؤمنین همچون جان واحدی هستند^۱ که به واسطه محبت و دوستی، اختلاف و تفرقه آنان از میان برداشته شده و زمانی می‌رسد که هیچ‌گونه پراکندگی در میان افراد عالم وجود نداشته باشد (زمردیان، ۱۳۶۶: ۷۶۶).^۲ نکته مهم آن است که بر اساس آیات قرآن، این ویژگی تنها به معصومین اختصاص ندارد و می‌تواند دیگر افراد جامعه ایمانی را نیز دربرگیرد. خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶): همانا کسانی که ایمان بیاورند و کارهای شایسته کنند، خداوند رحمان محبتی برای آنها در دل‌ها قرار می‌دهد.»

۲. الفت در اندیشه اندیشمندان مسلمان

برای اشاره به جایگاه و اهمیت الفت و محبت در اندیشه اندیشمندان مسلمان، ناگزیریم ابتدا به دیدگاه‌های ارسطو اشاره کنیم؛ از آن رو که اندیشه ایشان در این معنا، تحت تأثیر ارسطو بوده است. از مباحث قابل توجهی که ارسطو در رساله اخلاق نیکوماخوس بدان پرداخته، محبت و دوستی و نقش آن در قوام زندگی اجتماعی آدمیان است. ارسطو در دو فصل هشتم و نهم رساله اخلاق خویش، به مباحث نسبتاً مبسوطی پیرامون محبت می‌پردازد. ارسطو از محبت به هم نوع، به عنوان یک فضیلت و در عین حال یک نیاز طبیعی و مهم در زندگی اجتماعی بشر یاد می‌کند. دیدگاه ارسطو درباره محبت و دوستی و اسباب آن و همچنین نقش محبت در قوام موجودات در عالم وجود اغلب، و زندگی اجتماعی بشر به‌ویژه، مورد توجه فیلسوفان و عالمان اخلاق قرار گرفته است (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۹).

ارسطو با طرح «فضیلت دوستی»، بحث خردمندان‌ای پیش کشید که با وجود آن، مدینه ارسطو از عدالت بی‌نیاز می‌شد. آنجا که دوستی برقرار باشد، نیازی به عدالت نیست؛ در حالی که با وجود عدالت، باز هم نیاز به دوستی هست. دوستی موجب می‌شود که شهروندان بی‌ترس از آینده، به بهترین شکل، نقش‌های خود را در جامعه به اجرا درآورند (شریعت، ۱۳۸۱: ۱۴۲ و ۱۴۳). ارسطو دوستی را به‌تنهایی مایه فضیلت، و در عین حال ضروری‌ترین فضیلت زندگی ما می‌داند؛ زیرا تنها از راه دوستی است که می‌توان ارزش‌های اخلاقی، چون شجاعت، میانه‌روی، سخاوت و عدالت را کشف کرد. از نظر ارسطو، انسان می‌تواند از حد دوستی طبیعی که مشترک میان انسان و حیوان است فراتر

۱. فَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ سَيِّمًا الصُّلَحَاءَ مِنْهُمْ (مجلسی، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

۲. با وجود اهمیت و جایگاهی که الفت در نظام سیاسی و اجتماعی اسلام ایفا می‌کند، اما در شرح‌های صورت‌گرفته بر زیارت جامعه، این فقره یا بی‌توجهی روبه‌رو شده یا مانند شرح علامه مجلسی و احمد زمردیان، به ذکر شرحی چندسطری و عمدتاً ترجمه‌گونه بسنده شده است.

برود و به دوستی سیاسی رو کند. این دوستی موجب می‌شود که انسان‌ها برای حل مسائل مختلف اجتماعی گرد آیند و از تفرقه و گسست بپرهیزند (شریعت، ۱۳۸۱: ۱۴۵). از همین رو، دوستی در نزد ارسطو مفهومی اخلاقی، سیاسی و بینادهنی است و آن را مشتمل بر توجه و تعلق خاطر دوجانبه‌ای می‌داند که هر دو طرف رابطه به آن واقف‌اند. بنابراین نمی‌توان دوستی را چونان خیرخواهی یک‌جانبه از سوی خود یا دیگری دانست. دوجانبگی، که بیانگر رابطه بینادهنی در دوستی است، هم مبنای تفاهم و هم متضمن میزانی از برابری بین دوستان است. از سوی دیگر، دوستی چونان پیوند اخلاقی است که یک شهر یا نظام سیاسی را دربرمی‌گیرد و مانع جنگ داخلی و جباریت است. دوستی، برای دولت‌ها بالاترین خیرهاست؛ زیرا آنها را از دسته‌بندی و تشتت مصون می‌دارد و به قوام مدینه کمک می‌رساند (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۱۱ و ۱۱۲).

فارابی از نظریه ارسطویی در باب دوستی بهره برده است. وی به اهمیت محبت برای نظام سیاسی-اجتماعی اشاره می‌کند و می‌گوید: اجزا و مراتب مدینه، به واسطه محبت بعضی با بعضی دیگر مرتبط شده و پیوند خورده‌اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ و باقی می‌مانند. فارابی نیز به تبعیت از ارسطو، با به کار بردن تعبیر «الْعَدْلُ تَابِعٌ لِلْمَحَبَّةِ»، عدالت را تابع محبت می‌داند (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

ابن مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، و خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، به محبت و نوع دوستی توجه کرده‌اند. به باور ابن مسکویه رازی، محبت و نوع دوستی با انگیزه‌های مختلف، از ویژگی‌های ذاتی و فطری آدمیزادگان است و وجه تسمیه انسان نیز در همین ماده انس است. زندگی اجتماعی بشر و تشکیل اجتماع نیز مولود همین انس و الفت و محبت میان انسان‌هاست. ابن مسکویه یادآور می‌شود که بر انسان‌ها و به‌ویژه مسلمانان، فرض است که این انس طبیعی را در میان خود تقویت کنند؛ و اینکه شریعت اسلام مردم را به آمدوشد و رفتن به اجتماعات دینی و فرهنگی تشویق کرده، از این روست که انس و الفت، هرچه بیشتر میان آنان استوار گردد (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

خواجه نصیرالدین طوسی در بحث مربوط به سیاست مدن، مسئله محبت و صداقت و چگونگی معاشرت با اصناف خلق، و نقش محبت و دوستی در قوام زندگی اجتماعی بشر را بررسی کرده است. خواجه پس از تقسیم‌بندی محبت به طبیعی و ارادی، و باز تقسیم محبت ارادی به چهار قسم دیگر، به این نتیجه سیاسی رهنمون می‌گردد که سلطان و ملک باید روابط خود با مردم و رعیت را بر پایه محبت

استوار سازد (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۲). سپس خواجه نصیر به نقش دین و شریعت در تحکیم مودت و محبت میان مسلمانان می‌پردازد و می‌گوید: «ممکن است شریعت اسلام نماز جماعت را بر نماز تنها، تفضیل به این علت نهاده باشد که تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند، با یکدیگر مستأنس گردند و اشتراک ایشان در عبادات و دیگر معاملات، سبب تأکید آن استیناس شود؛ و باشد که از درجه انس، به درجه محبت رسد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۲).

اهمیت ایجاد الفت و مودت در جامعه به قدری زیاد است که برخی از دانشمندان مسلمان اساساً هدف سیاست اسلامی را ایجاد الفت دانسته‌اند. غزالی در کتاب احیاء العلوم به دسته‌بندی و ترتیب علوم می‌پردازد و در ضمن آن، جایگاه سیاست را روشن می‌سازد. از نظر او، نظام دینی منوط به نظام دنیاست و کار دنیا جز به اعمال آدمیان قوام نمی‌یابد؛ و اعمال مورد نظر، از سه قسم خارج نیست: قسم اول خود چهار اصل را شامل می‌شود که سه اصل آن به کشاورزی، پوشاک و مسکن برمی‌گردد و به باور غزالی، زندگی انسان بدون این امور مادی ممکن نیست. اصل چهارم، سیاست است که به کار «الفت دادن آدمیان و تجمع آنها برای یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط دانستن آن» می‌پردازد. قسم دوم و سوم، مراتبی از علوم و فنون مانند آهنگری و آسیاب کردن است که به کار فراهم کردن و تحقق اصول قسم اول یا تکمیل و تزئین آن می‌آید. همه این اقسام و اصول، در خدمت قوام دنیابند که خود زمینه‌ساز آخرت می‌گردد. سرسلسله این اقسام، همان قسم اول، و اشرف اصول در این قسم، سیاست است که اصلاح آدمیان را بر عهده دارد و نقطه پیوند فعالیت‌های اجتماعی انسان و همیاری در تنظیم دنیا در جهت فراهم کردن بهره‌گیری مشروع در آخرت است (قادری، ۱۳۸۸: ۹۰ و ۹۱).

۳. استلزامات ایجاد الفت در جامعه

تحقق الفت و دوستی در جامعه و استوار ساختن مشارکت الفت‌محور و دوسطحی شهروندان با یکدیگر، نیازمند سامان‌دهی مناسبات اجتماعی جامعه ایمانی بر اساس سه رکن برابری، برادری و استفاده تأخیری و حداقلی از خشونت است.

۳-۱. برابری: اگرچه در چهارچوب نظام فقهی اسلامی تفاوت‌های حقوقی بسیاری میان مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، کودک و بزرگسال، و برده و آزاد برقرار شده است، اما تشریح این تفاوت‌ها بدان معنا نیست که نگاهی انسانی و استعلایی مبتنی بر نوع بشر و انسانیت در نظام اخلاقی اسلام از نظرها دور بماند. بنا بر نص قرآن کریم، خداوند انسان‌ها را دارای کرامت می‌داند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۱ (اسراء: ۷۰): و با نظر داشت این نکته که در همه این موارد، قید یا شرطی دیده نمی‌شود، نتیجه گرفته می‌شود که نوع انسان کرامت ذاتی دارد و دارای صلاحیت تکریم است.

نمونه‌های متعددی از این نگاه را می‌توان در سیره نبوی و علوی مشاهده کرد. ارزش و احترام قائل شدن برای انسان‌ها و تکریم آنان، راه و رسم رسول کرامت بود؛ از این رو، هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ روزی در تشییع جنازه یکی از یهودیان مدینه شرکت نمود، گروهی از صحابه نیز به تبعیت از آن حضرت در تشییع شرکت کردند؛ ولی بالاخره ناخشنودی خود را ابراز داشتند. پیامبر ﷺ در پی ابراز ناخشنودی از این عمل اصحاب، آنها را خطاب کرد و فرمود: «آیا این یهودی انسان نبوده است؟»

امام علی علیه السلام در پاسخ به زن عربی که به تساوی توزیع بیت‌المال میان عرب و عجم اعتراض داشت، فرمودند: «من به کتاب عزوجل نگاه کردم و در آن هیچ اشاره‌ای به برتری فرزندان اسماعیل بر اسحاق ندیدم» (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۶۴). در روایت تقریباً مشابهی نقل شده است که میان یک زن عرب و یک زن ایرانی اختلاف واقع شد و برای حل اختلاف، نزد امام علی علیه السلام رفتند. ایشان در قضاوت میان این دو تفاوتی قائل نشدند و زن عرب را برتری ندادند. این امر با اعتراض زن عرب مواجه شد. امام علی علیه السلام دست در خاک بردند و دو مشت خاک از زمین برداشتند و به آنها نظر افکندند؛ سپس فرمودند: «من هرچه تأمل می‌کنم، میان این دو مشت خاک تفاوتی نمی‌بینم» (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

۳-۲. برادری: در بسیاری از احادیث و توصیه‌های اسلامی، به سامان‌دهی روابط اجتماعی جامعه ایمانی بر اخوت و برادری تأکید شده است. ابن‌بابویه قمی در رساله‌ای با عنوان مصادقة الاخوان، برخی از این احادیث را گردآوری کرده است. از جمله آن حدیث، می‌توان به روایت زیر اشاره کرد:

عن فضیل بن یسار عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: أَلْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ اشْتَكَی شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَأَزْوَاحُهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا وَدَلِيلُهُ لَا يَحْزَنُهُ وَلَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَغْتَابُهُ وَلَا يَعْدُو عِدَّةً فَيُخَلِّفُهُ (شیخ صدوق، ۱۴۰۲: باب ۱۱): مؤمن برادر مؤمن است؛ چون یک تن، که اگر یکی از اندام آن به درد آید، دیگر اعضا نیز رنج می‌بینند. جان‌های مؤمنان از یک روح است؛ و جان مؤمن با روح خدا پیوسته‌تر

۱. و حقا که ما فرزندان آدم را (به وراثت از پدر به وسیله نعمت‌های مادی و معنوی) کرامت و شرافت بخشیدیم؛ و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های مناسب هر یک) سوار کردیم؛ و آنها را از انواع پاکیزه‌ها (چیزهایی که ملایم طبع آنهاست) روزی کردیم؛ و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود (از جانداران و اجنه و اغلب فرشته‌ها) برتری کامل دادیم.

است از شعاع آفتاب با خود آن. مؤمن راهنمای مؤمن است و به او خیانت نمی‌کند و ستم بر او روا نمی‌دارد؛ از وی غیبت نمی‌کند و با وی خلف وعده نمی‌کند.

۳-۳. استفاده تأخیری و حداقلی از خشونت: زمانی که بحث جنگ و جهاد پیش می‌آید، نام امام علی علیه السلام و شجاعت‌ها و جنگاوری‌های ایشان در ذهن متبادر می‌شود. برخی را گمان بر آن است که ایشان همواره و مستمراً از جنگ و جهاد برای پیشبرد اهدافشان استفاده کرده‌اند؛ در حالی که تأمل دقیق در سیره آن حضرت و تعمق در شیوه جهاد ایشان، واقعیت دیگری را عیان می‌سازد. در هیچ یک از جنگ‌های امام علی علیه السلام، جنگ از سوی ایشان آغاز نشده و ایشان همواره کوشیده‌اند استفاده از خشونت را تا جایی که امکان دارد، به تأخیر بیندازند و به سطح حداقلی خشونت بسنده کنند. از سوی دیگر، در حالی که امام علی علیه السلام در اجرای احکام و حدود الهی بسیار سختگیر بودند، در پیروی مردم از فرمان ایشان برای جهاد و جنگ، حق مخالفت و حتی فراغ و عدم پیروی را محفوظ می‌دانستند.

الف) پیش از جنگ: در این بخش به بررسی چند مورد می‌پردازیم:

۱. پیگیری قاتل و دیه مخالفی که کشته شد: پیش از جنگ، امام علیه السلام بر فراز منبر رفت و با صدایی رسا فرمود:

به سوی دشمنان خدا حرکت کنید؛ به سوی دشمنان قرآن و سنت‌های پیامبر... در این هنگام مردی... برخاست و ضمن اعتراض به سخنان حضرت گفت: نه؛ به خدا سوگند چنین کاری را انجام نمی‌دهیم... گردن‌ها به سوی آن شخص متوجه شد و او از ترس هجوم مردم، پا به فرار نهاد و به بازار مال‌فروشان پناهنده شد. مردم خشمگین، سیل آسا به تعقیب او پرداختند و او را با مشت و لگد و دسته شمشیر آن قدر زدند که سرانجام مرد. چون خبر مرگ او به امام علیه السلام رسید، سبب ناراحتی او شد... عدل اسلامی ایجاب می‌کرد که از قاتل او تحقیقی به عمل آید و نتیجه تحقیق این شد که او به وسیله قبیله همدان و گروهی از مردم کشته شده است و قاتل مشخصی ندارد. امام علیه السلام فرمود: قتل کوری است که قاتل معلوم نیست؛ باید دیه او از بیت‌المال پرداخت شود و چنین کرد. این پیشامد غیرمترقبه، موجب ناراحتی امام علیه السلام شد و با اینکه دستور داد دیه خون او را بپردازند، آثار ناراحتی بر چهره امام علیه السلام نقش بسته بود (عبدالمقصود، ۱۳۵۱: ۹۵).

۲. پرهیز از ناسزا: به امام علیه السلام خبر رسید که عمرو بن حمق و حجر بن عدی، از مردم شام تبری

جسته‌اند و آنان را لعنت می‌کنند. امام علیه السلام کسی را مأمور کرد که آنان را از این کار بازدارد. آنان پس از شنیدن پیام امام، به حضور وی رسیدند و گفتند:

چرا ما را از این کار بازداشتی؟ مگر آنان اهل باطل نیستند؟ امام علیه السلام فرمود: چرا؛ ولی دوست ندارم که شما لعنت‌کننده و دشنام‌دهنده باشید. فحش ندهید و تبری مجوید؛ و اگر به جای آن، بدی‌های آنان را بگویید، مؤثرتر و بهتر خواهد بود؛ و اگر به جای لعن و بیزارى، به آنان بگویید: خدایا خون ما و خون آنان را حفظ کن؛ میان ما و آنان صلح برقرار کن؛ آنان را از گمراهی هدایت بفرما، تا آن کسی که به حق ما جاهل است، آن را بشناسد، برای من خوش‌تر و برای شما بهتر خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۱: ۵۳۶).

۳. آزادی در گزینش راه: گروهی از یاران عبدالله مسعود به حضور امام علیه السلام رسیدند و گفتند: ما با شما حرکت می‌کنیم و دور از شما اردو می‌زنیم تا کار شما و مخالفانتان را زیر نظر بگیریم. هرگاه ببینیم که یک طرف به کار نامشروعی دست می‌زند یا تعدی می‌کند، بر ضد او می‌جنگیم... امام علیه السلام به آنان فرمود: آفرین بر شما؛ این سخن، همان دین‌فهمی و حقیقت‌آموزی و آگاهی از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است (همان: ۵۳۹).

و نیز گروه دیگری از یاران عبدالله بن مسعود آمدند و گفتند: «ما در عین اعتراف به فضیلت تو، در مشروع بودن این نبرد در شك و تردید هستیم. اگر بناست ما با دشمن نبرد کنیم، ما را به نقاط دوری گسیل دار تا در آنجا با دشمنان دین جهاد کنیم. امام علیه السلام از این اعتذار ناراحت نشد و گروه چهارصد نفری آنان را به سرپرستی ربیع بن خثیم روانه ری کرد تا در آنجا انجام وظیفه کنند و جهاد اسلامی را که در اطراف خراسان پیش می‌رفت، یاری رسانند (همان: ۵۴۰).

همچنین احنف به حضور امام علیه السلام رسید و گفت: «قبیله من می‌گویند که اگر علی علیه السلام پیروز شود، مردان را می‌کشد و زنان را به اسارت می‌گیرد. امام علیه السلام در پاسخ او گفت: از مثل من نباید ترسید... احنف با شنیدن این جمله، رو به امام علیه السلام کرد و گفت: یکی از دو کار را برگزین: یا در رکاب تو نبرد کنم یا ششده هزار شمشیر زن را از تو برطرف سازم. امام علیه السلام فرمود: چه بهتر که به وعده بی‌طرفی که داده‌ای، عمل کنی. احنف در پرتو نفوذی که در قبیله خود و قبایل مجاور داشت، همگان را از شرکت در نبرد بازداشت. وقتی علی علیه السلام پیروز شد، همه آنان با آن حضرت بیعت کردند (سبحانی، ۱۳۸۱: ۴۳۶).

ب) جنگ: ناکثان به بصره وارد می‌شوند و در حالی که با حاکم بصره توافق کرده بودند که تا دریافت پاسخ نامه‌ای که حاکم برای کسب تکلیف خدمت امام فرستاده است، صبر کنند، شبانه به مسجد و

دارالاماره حمله بردند و با کشتن مأموران حفاظت، بر شهر مسلط شدند. طبق نقل طبری در تاریخ خود و جزری در کامل، کشته‌شدگان چهل نفر بودند؛ ولی ابن ابی‌الحدید تعداد آنان را هفتاد تن ذکر کرده است. رقت‌آور آنکه ناکثان با خدعه و حيله بر حافظان دست یافتند و همه را به طرز فجیعی سر بریدند (همان: ۴۲۱).

همین یک اقدام، حجت را تمام می‌کرد و کافی بود که حضرت به سرعت بر آنان هجوم برد؛ اما در ادامه شیوه مواجهه امام را خواهیم دید. آن حضرت، همچون پیامبر اکرم ﷺ می‌خواست پیش از رویارویی در میدان نبرد، حجت را بر مخالفان تمام کند:

۱. نوشتن نامه‌های جداگانه: حضرت نامه‌های جداگانه‌ای برای سران ناکثین، یعنی طلحه و زبیر و عایشه، فرستاد (همان: ۴۳۱).

۲. ارسال ابن عباس برای مذاکره با ناکثین: در برخی نقل‌ها آمده است که ابن عباس دو بار اعزام شد (همان: ۴۳۲).

۳. اعزام قعقاع بن عمرو: قعقاع بن عمرو، صحابی معروف رسول اکرم ﷺ، در کوفه سکونت داشت و در میان قبیله خود از احترام خاصی برخوردار بود. او به دستور امام ﷺ مأمور شد که با سران ناکثین ملاقات کند (همان: ۴۳۵).

۴. ارسال مجدد نماینده به هنگام رویارویی: طلحه و زبیر و عایشه... رودروی سپاه امام ﷺ قرار گرفتند. امام ﷺ افرادی را اعزام کرد تا مسئله را از طریق مذاکره حل کند (همان: ۶۳۵).

۵. دیدار خود امام: امام ﷺ در میان دو لشکر با سران ناکثین ملاقات کرد و هر دو طرف به اندازه‌ای به هم نزدیک شدند که گوش‌های اسبان‌شان به هم می‌خورد. به زبیر گفت: «آیا به خاطر داری... پیامبر ﷺ به تو گفت: به خدا سوگند، تو ای زبیر با علی می‌جنگی و در آن حال، ستمگر هستی؟ زبیر گفت: صحیح است و اگر این ماجرا را به خاطر داشتم، هرگز به این راه نمی‌آمدم. به خدا سوگند که با تو نبرد نمی‌کنم. زبیر برگشت؛ هرچند پسرش عبدالله او را به ادامه جنگ تحریک می‌کرد» (همان: ۴۳۸).

۶. مهلت سه‌روزه امام: امام ﷺ به ناکثان سه روز مهلت داد؛ شاید که از مخالفت خود دست بردارند و به اطاعت او گردن نهند؛ اما وقتی از بازگشت آنان مأیوس شد، در میان یاران خود به ایراد خطابه‌ای پرداخت و در آن، فجایع ناکثان را شرح داد (همان: ۴۴۱).

۷. ارسال نماینده همراه با قرآن: امام بار دیگر خواست که اتمام حجت کند تا با عذر روشن،

دست به قبضه شمشیر ببرد. این بار فرمود: «آیا کیست از شما که این قرآن را به سوی این گروه ببرد و آنان را به آن دعوت کند؛ و اگر دست او را قطع کردند، آن را به دست دیگر بگیرد؛ و اگر هر دو را بریدند، آن را به دندان بگیرد؟ جوانی برخاست و گفت: من، ای امیرمؤمنان. امام علیه السلام بار دیگر در میان یاران خود ندا کرد و جز همان جوان کسی به امام پاسخ نگفت. آنان هر دو دست او را قطع کردند و او کتاب خدا را به دندان گرفت تا لحظه‌ای که جان سپرد» (همان: ۴۴۲).

۸. آخرین اتمام حجت امام علیه السلام: در روز پنجشنبه دهم جمادی الاول سال ۳۶ هجری، امام علیه السلام در برابر صفوف سپاهیان خود قرار گرفت و گفت: «شتاب مکنید تا حجت را برای آخرین بار بر این گروه تمام کنیم. آن‌گاه قرآنی را به دست ابن عباس داد و گفت: با این قرآن به سوی سران ناکثین برو و آنان را به این قرآن دعوت کن و به طلحه و زبیر بگو که مگر با من بیعت نکردند؟ چرا آن را شکستند؟ و بگو که این کتاب خدا میان ما و شما داور باشد» (همان: ۴۴۱).

۹. جنگ را شروع نکرد: با این حال، باز هم امام علیه السلام سماحت و بزرگواری نشان داد و پیش از حمله فرمود: «من می‌دانم که طلحه و زبیر تا خون نریزند، دست از کار خود برنمی‌دارند؛ ولی شما آغاز به نبرد نکنید تا آنان آغاز کنند. اگر کسی از آنان فرار کرد، او را تعقیب نکنید. زخمی را نکشید و لباس دشمن را از تن درنیاورید. در حالی که امام علیه السلام مشغول بیان دستورات جنگی به سپاهیان خود بود، ناگهان رگبار تیر از طرف دشمن، لشکرگاه امام را فرا گرفت و بر اثر آن، چند تن از یاران امام درگذشتند» (همان: ۴۴۲).

نتیجه اینکه در میان فرماندهان نظامی جهان کسی را سراغ نداریم که به اندازه امام علی علیه السلام به دشمن مهلت بدهد و با اعزام شخصیت‌ها و دعوت به داوری قرآن، در آغاز کردن نبرد صبر و حوصله به خرج دهد و به اصطلاح دست‌دست کند؛ تا آنجا که صدای اعتراض و شکوه مخلصان و یاران او بلند شود (همان: ۴۴۳).

ج) پس از جنگ: در شرایط پس از جنگ نیز مواردی قابل اشاره است:

۱. انصاف حضرت نسبت به دشمن: وقتی چشم امام به شمشیر زبیر افتاد، فرمود: این شمشیر، کراراً غبار غم از چهره پیامبر خدا صلی الله علیه و آله زدوده است. چون جسد طلحه را دید، فرمود: «برای تو سابقه‌ای در اسلام بود که می‌توانست تو را سود بخشد؛ ولی شیطان تو را گمراه کرد و لغزاید و به سوی آتش شتافتی» (همان: ۴۵۶).

۲. اجازه توهین ندادند: وقتی علی علیه السلام وارد خانه عبدالله شد که عایشه در آنجا بود. زن او، صفیه

دختر حارث بن طلحة بن ابی طلحة، مشغول گریه و زاری بود. همسر عبدالله به امام علیه السلام اهانت کرد و او را قاتل الاحبة و مُفَرِّق الجمع نامید؛ ولی امام پاسخی به او نگفت. سپس به اتاق عایشه وارد شد و بر او سلام کرد و در کنار او نشست و اهانت صفیه را یادآور شد. حتی به هنگام خروج امام از خانه نیز صفیه اهانت خود را تکرار کرد که در آن هنگام یاران امام علیه السلام تحمل خود را از دست دادند و همسر عبدالله را تهدید کردند. امام آنان را از هر گونه تعرض بازداشت و گفت: «هرگز از تعرض به زنان خیری به من نرسد» (همان: ۴۵۹).

۳. عفو عمومی: پس از پایان جنگ، امام علیه السلام خطبه‌ای خواندند و مردمی را که ناکثین را یاری کرده بودند، نکوهش کردند. در پایان امام علیه السلام فرمودند: «همه را عفو کردم» (همان: ۴۶۰). می‌دانیم که با وجود مخالفان سیاسی بسیاری که بر ضد امام علی علیه السلام توطئه می‌چیدند، در سیره امام علی علیه السلام هیچ زندانی سیاسی‌ای گزارش نشده است.

۴. اعزاز محترمانه عایشه به مدینه: امام علیه السلام مقدمات سفر او را، از مرکب و توشه راه، فراهم ساخت و به محمد بن ابی بکر دستور داد که در معیت خواهر خود باشد و او را به مدینه برساند و به همه یاران مدنی خود، که علاقه‌مند بودند به مدینه بازگردند، اجازه داد که عایشه را تا مدینه همراهی کنند و به این نیز بسنده نکرد و چهل تن از زنان باشخصیت بصره را همراه او روانه مدینه کرد. در هنگام حرکت، گروهی از مردم او را مشایعت کردند و مراسم تودیع را انجام دادند (همان: ۴۶۱). همین بررسی را می‌توان در مورد دو جنگ بعدی امام علی علیه السلام انجام داد و نتیجه استفاده تأخیری و حداقلی از خشونت را شاهد بود.

نتیجه‌گیری

هر نظام سیاسی به مثابه یک مجموعه درهم‌تنیده، از مؤلفه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و غایت‌شناسی متفاوت، بهره برده است. نظام سیاسی اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. غایات نظام اسلامی با غایات یک نظام غیراسلامی، هم به لحاظ انواع و هم به لحاظ مراتب، متفاوت است. غایت نهایی نظام اسلامی رسیدن به تقرب الهی و تکامل نفس است. برای رسیدن به این غایت، اهداف متوسط یا میانه‌ای نیز نیاز است. سیاست در دیدگاه اسلامی، نه یک غایت، که ابزاری برای رسیدن به این غایت نهایی است. از همین رو، دولت اسلامی و نظام اسلامی نقش زمینه‌ساز را ایفا می‌کند. در میان اهدافی که برای نظام سیاسی در اسلام نام برده شده است، می‌توان

نقش برجسته‌ای را به سه غایت عدالت، امنیت و الفت داد. این مقاله، متکفل بررسی غایت سوم بود. به تعبیر خواجه عبدالله انصاری، «نظام ایمان و استقامت کار جهان، به مؤلفت وابسته است؛ و الفت و اتحاد مسلمانان، ادب دین و زینت شریعت و نظام اسلام و مایه خیر و اصل طاعات و موجب ثواب است» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۵۲).

در مقام مقایسه نظام سیاسی اسلامی و نظام‌های غربی، دیده می‌شود که بیشتر نظام‌های دموکراتیک موجود جهان، اصل خودمختاری انسان را پذیرفته‌اند. جان لاک به عنوان یکی از نخستین اندیشمندان تبیین‌کننده حکومت‌های لیبرال، تأکید دارد که «هر انسانی به دلیل حقی که برای حفاظت و مراقبت از بشریت دارد، می‌تواند بر اساس محاسبه خود، جلوی هر چیزی را که برایش زهرآگین و فسادآور است، بگیرد و آن را نابود کند» (لاک، ۱۳۷۸: ۷۶). تأکید اندیشمندان مدرن غرب بر همین محاسبه‌گری آدمی است که سبب می‌شود هرگونه تلاش و مشارکت جمعی انسان‌ها در عرصه جمعی و سپهر سیاست نیز خواه‌ناخواه بر اصل خودمختاری انسان و تابعیت سود و محاسبه عقلانی سود و زیان استوار باشد. این مهم، به ویژه با رواج مکاتب سودگرایی، همچون جرمی بنتهام، مستحکم‌تر و گسترده‌تر گردید. بنابراین، مشارکت سیاسی در بیشتر دموکراسی‌های موجود، کم‌وبیش از اصل سودانگاری فردگرایانه ناشی می‌شود؛ اما در نظام دینی، مشارکت بر اصل الفت و دوستی استوار است. فرمایش امام علی علیه السلام دو مرتبه و دو سطح از این مشارکت الفت‌محور را تبیین نموده است: «فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳): مردمان دو دسته‌اند یا برادر دینی تو هستند و یا شبیه تو در خلقت و آفرینش.» از این رو، الفت در نظام دینی، در درجه اول شأنی ایمانی و توحیدی دارد و بر اصل مهم «الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» استوار است؛ و در درجه دوم بر شأن انسانی انسان‌ها و کرامت انسان بنیان گذاشته شده است.

بدین ترتیب، مبنای مشارکت سیاسی شهروندان یک جامعه دینی در یک نظام مردم‌سالار دینی، نه تابعیت از سود و محاسبه عقلانی سود و زیان، که بر الفت و دوستی دوسطحی شهروندان با یکدیگر استوار شده است. تحقق الفت و دوستی در جامعه و استوار ساختن مشارکت الفت‌محور و دوسطحی شهروندان با یکدیگر، نیازمند سامان‌دهی مناسبات اجتماعی جامعه ایمانی بر اساس سه رکن برابری، برادری و استفاده تأخیری و حداقلی از خشونت است.

کتابنامه

قرآن

- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات مشرقین.
- ابراهیم‌زاده آملی، نبی‌الله (۱۳۷۷). حاکمیت دینی، قم، مرکز تحقیقات اسلامی.
- ابن‌بابویه قمی (شیخ صدوق) (۱۴۰۲). مصادقة الاخوان، تهران، اسلامیه.
- _____ (۱۳۹۰). من لا يحضره الفقيه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۲.
- ابن‌هشام (۱۳۸۵). زندگانی محمد پیامبر اسلام ﷺ، ترجمه سیره النبویه، سیدهاشم رسولی، تهران، انتشارات کتابچی.
- احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۴). «تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، دانش سیاسی، س ۱، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۰۳-۱۲۸.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۶). خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، تهران، انتشارات اقبال.
- رازی، ابوالفتح (۱۳۷۲). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح دکتر یاحقی و دکتر ناصح، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ج ۴.
- زمردیان، احمد (۱۳۶۶). مقام ولایت در شرح زیارت جامعه کبیره، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). فروغ ولایت؛ تاریخ تحلیلی زندگانی امیرالمؤمنین علیؑ، قم، انتشارات مؤسسه امام صادقؑ.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۱). «تحول جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب؛ ارسطو، فضیلت دوستی و زندگی مدنی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، س ۱۷، ش ۱۸۱ و ۱۸۲، مهر و آبان ۱۳۸۱، ص ۱۴۲-۱۴۹.
- صفی‌علی‌شاه، میرزاحسن اصفهانی (۱۳۸۳). تفسیر صفی، تصحیح دکتر ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات کانون پژوهش.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳). اخلاق ناصری، به تصحیح مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- عاملی، علامه سیدجعفر مرتضی (۱۳۸۶). سیره صحیح پیامبر اکرم ﷺ، ترجمه حسین تاج آبادی، قم، انتشارات نورمطاف، ج ۳.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح (۱۳۵۱). واقعه صفین، ترجمه دکتر شهیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳). قدرت دانش مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.

- _____ (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت.
- لاک، جان (۱۳۷۸). رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
- مجلسی، علامه محمدتقی (۱۳۸۵). شرح زیارت جامعه کبیره رضا استادی، تهران، مؤلف.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام، قم، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۶). تفسیر نمونه، قم، دار الکتب الاسلامیه، ج ۳.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۴). «دوستی در فلسفه سیاسی»، پژوهش علوم سیاسی (پژوهش سیاست نظری)، س ۱، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- موسوی، سیدمحمد (۱۳۸۷). نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، دانشگاه پیام نور.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا.
- نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۴). نظام سیاسی اسلام، قم، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- هدایت‌پناه، محمدرضا (۱۳۸۳). حدیث برادری در سیره نبوی، قم، بوستان کتاب.