

کرامت انسانی و خشونت در اسلام

علی اکبر علیخانی*

چکیده

این مقاله تلاش می‌کند بر مبنای ابعاد سیاسی قرآن، سنت پیامبر ﷺ و سیره امام علی ﷺ، ابتدا به تبیین دو مفهوم کرامت و خشونت بپردازد، و سپس ارتباط بین آن دو را روشن سازد. مقاله دارای دو رویکرد اصلی است، اول اینکه مباحث نظری و عملی اسلام به هم آمیخته است و دیدگاهها همراه با شواهد تاریخی مورد بحث قرار گرفته‌اند. دوم اینکه بحث دارای صبغه امروزی است و نگاهی به حل مسائل امروز جوامع مسلمان دارد. پس از تبیین جایگاه کرامت انسانی از نگاه اسلام تحت عناوین چیستی کرامت، حق یا فضیلت بودن کرامت انسانی و مبانی کرامت انسانی، آیات مربوط به جنگ و جهاد در قرآن مورد بررسی، تحلیل و دسته‌بندی قرار گرفته‌اند. سپس مباحث با صبغه تحلیلی تاریخی و از منظر اندیشه سیاسی، به تبیین سیره پیامبر اکرم ﷺ و امام علی ﷺ پرداخته‌اند و در طی مباحث، سعی شده ارتباط کرامت انسانی و خشونت نیز روشن شود.

واژه های کلیدی: اسلام، قرآن، پیامبر اکرم ﷺ، خشونت، کرامت انسانی، اندیشه سیاسی

اسلام

مقدمه

دیرینگی خشونت در زندگی بشر، شاید به اندازه زندگی اوست، اما تردید نمی‌توان داشت که کرامت

* عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

انسانی او مقدم‌تر است. چون انسان از زمانی که پای به جهان می‌گذارد و حتی جنین انسان، دارای کرامت و عزت نفس است. کرامت انسانی که از ویژگیهای ذاتی انسان است او را بزرگ می‌دارد و با عزت می‌شمرد و خشونت عملی است که او را خوار می‌دارد و دلیل می‌شمرد و در نهایت نابود می‌سازد. این که این دو مقوله چه نسبتی با یکدیگر دارند بیشتر بحث نظری با بن‌مایه‌های فلسفی است که ما قصد پرداختن به آن را نداریم، اما دغدغه اصلی مقاله این است که اولاً نظر اسلام در خصوص این دو مفهوم چیست و ثانياً در عرصه عمل، چه توصیه‌ها و چه اقداماتی را در زمینه‌های مرتبط با این دو مفهوم مشاهده می‌کنیم. تمرکز تحقیق بر قرآن، سنت پیامبر ﷺ و سیره امام علی (ع) است. ابتدا به تبیین مفهوم «کرامت انسانی» از دیدگاه اسلام پرداخته‌ایم، سپس جنگ و جهاد در آیات قرآن به بحث و تحلیل درآمده و در ادامه، جنگ، جهاد و خشونت در آغاز اسلام یعنی سیره پیامبر اکرم ﷺ و حضرت علی (ع) مورد بحث قرار گرفته‌اند که می‌تواند دیدگاه و موضع اسلام را در این خصوص نشان دهد. یکی از مفاهیمی که باید روشن شود مفهوم «خشونت» است. امروزه تعاریف نسبتاً دقیقی از خشونت و جنگ شده و حدود و ثغور هر کدام مشخص است.^(۱) خشونت مفهومی عام‌تر از جنگ به شمار می‌رود ولی در این مقاله تسامحاً جنگ و خشونت به معنای هم به کار رفته‌اند. به این دلیل که در شرایط زمانی و مکانی مورد بحث یعنی صدر اسلام، تفکیک بین جنگ و خشونت چندان امکان‌پذیر نیست و می‌توان از موضوعات مورد بحث، معنای عام خشونت را استنباط کرد، زیرا هم برخوردهای خشونت‌آمیز جزئی، هم جنگ‌های بزرگ و هم شورشهای داخلی را دربرمی‌گیرد.

کرامت انسانی

۱. چیستی کرامت انسانی

«کرامت انسانی» از جمله مفاهیمی است که به نظر می‌رسد روشن است اما در واقع چنین نبوده و طرح یک تعریف دقیق و علمی از این مفهوم در عمل دشوار است. با این حال به نظر می‌رسد اگر ابعاد و جوانب این مفهوم روشن شود بیان یک تعریف مشخص از آن نیز آسانتر خواهد بود. کرامت انسانی را می‌توان بر دو نوع تقسیم کرد:

۱. کرامت ذاتی این جهانی
۲. کرامت اکتسابی آن جهانی

کرامت ذاتی این جهانی، کرامتی است که خداوند به نوع انسان عطا فرموده و جزء ماهیت انسانی است و تا زمانی که انسان زنده است این کرامت از او جدانشدنی است. کرامتی است که فارغ از مذهب، نژاد، رنگ پوست، جنس و ... به تمام انسانها به طور برابر تعلق دارد. درخصوص کرامت ذاتی این جهانی، علاوه بر تصریح خداوند در قرآن به اینکه به تمام انسانها کرامت دادیم و بر سایر مخلوقات خود برتری بخشیدیم^(۲)، آیات دیگری به عناوین مختلف و به صورتهای دیگر این کرامت و برتری انسانی را یادآور شده‌اند. دمیدن روح خداوند در انسان^(۳)، قرار داده شدن انسان به جانشینی خداوند در زمین^(۴) و آفریده شدن تمام آنچه در زمین است برای انسان^(۵)، از جمله مواردی است که بر کرامت ذاتی این جهانی انسان دلالت دارد. شاید بتوان گفت مهمترین پیامد این کرامت در حوزه اجتماع، نفی خشونت و خونریزی است؛ ضمن اینکه این نهی الهی، خود دلیل دیگری بر حرمت و کرامت انسانی به شمار می‌رود.^(۶) مهمترین ویژگی این نوع کرامت این است که کم و کیف آن در تمام انسانها ثابت است، زیرا به نوع انسان تعلق دارد.

کرامت اکتسابی آن جهانی، کرامتی است که انسان آن را در این دنیا کسب می‌کند و به همان میزان موجب برتری معنایی او بر سایر انسانها می‌شود. اگر چه کسب این کرامت در این جهان صورت می‌گیرد ولی ظهور آن جهانی دارد و این برتری پس از مرگ انسان عیان می‌شود، زیرا جز خداوند تعالی، هیچکس نمی‌تواند این کرامت را به درستی تشخیص دهد یا بسنجد. این نوع کرامت، اساساً شاخص سنجش قابل درک این جهانی ندارد و قرآن نیز تصریح می‌کند که این نوع کرامت و برتری آن فقط در نزد خداست.^(۷) مهمترین ویژگی این نوع کرامت این است که کم و کیف آن در انسانهای مختلف متفاوت است و اساساً میزان و عمق این کرامت، به میزان معرفت، پارسایی و جایگاه هرکس در نزد خداوند بستگی دارد.

کرامت نوع اول اساساً چون برای تمام انسانها برابر است نمی‌تواند منشأ نابرابریهای سیاسی اجتماعی باشد و به همین دلیل مبنای قوانین حقوقی است. کرامت نوع دوم هیچگونه برتری برای صاحب خود در عرصه سیاسی و اجتماعی به دنبال نمی‌آورد چنانکه امام علی علیه السلام تصریح فرمود تقوای مؤمنان یا خدمات ویژه‌ای که آنان برای دین خدا انجام می‌دهند هیچ مابه ازای دنیوی ندارد و هیچ‌گونه برتری و امتیاز در حوزه سیاست و اجتماع برای آنان به بار نمی‌آورد و ثواب و اجر اینان در آخرت با خداوند تعالی است.^(۸) اگر اطاعت از اوامر الهی و کسب

تقوی، موجب برتری هایی برای انسان می شود که فقط خداوند قادر به درک آن است و نتیجه آن جهانی دارند، پای بیرون نهادن از اوامر الهی و سقوط در وادی معصیت و گناه نیز امری است که آثار آن جهانی دارد و عذاب الهی را در پی خواهد داشت و نکوهش کافران و گناهکاران در قرآن، به سبب نشان دادن راه درست از نادرست و ترغیب انسانها به گزینش راه درست تلقی می شود. به همین دلیل گناه و نافرمانی انسانها از اوامر الهی، کرامت ذاتی این جهانی آنها را خدشه دار نمی کند. به عنوان مثال تشبیه کافران به چارپایان^(۹)، صرفاً بیان صورت واقعی آنها در عالم معناست و ضرورت عذابی را که در آخرت در انتظار آنهاست روشن می سازد اما موجب محرومیت آنها از اقتضائات کرامت انسانی در دنیا نمی شود.

«بن عربی» در توضیح رفتار پیامبر اسلام ﷺ که به احترام جنازه یک یهودی قیام فرمود، با استدلال به این فرمایش پیامبر ﷺ که او یک صاحب نفس بوده است^(۱۰)، معتقد است که شرف نفس انسان به خاطر روح دمیده شده خداوند در اوست و صاحب نفس ناطقه، حتی اگر با ورود به آتش جهنم به شقاوت افتد، در شرف نفس او تأثیری ندارد و قیام رسول اکرم ﷺ، به احترام عین ذات صاحب آن جنازه بوده که دارای نفخه الهی بوده است و این امر بر تساوی اصل تمام نفوس دلالت دارد^(۱۱). ابن عربی وضعیت دوزخیان را به افرادی تشبیه می کند که در این دنیا دچار رنج و عذاب روحی مانند از دست دادن عزیز یا خانه و کاشانه شده اند. تحمل این مصائب رنج آور، تأثیری در شرف نفس انسانی آنها ندارد. بنابراین اصل اگر تمام نفوس را مساوی بدانیم شرف نفس و کرامت انسانی گناهکار با غیر آن تفاوتی نمی کند. چنانکه ابن عربی از رساله قشیری نقل می کند که «آن کس که نفس خود را از نفس فرعون برتر بداند نفهمیده است»^(۱۲).

«توبه» به مثابه یک اصل مهم در اسلام، به انسانها اجازه می دهد که هر چند هم دچار انحطاط و گناه شده باشند باز گردند و در رحمت الهی همیشه به روی آنها باز است، این امر نشان می دهد که گوهر کرامت انسانی آنها محفوظ است و می توانند دوباره به جایگاه والای انسانی بازگردند. ذاتی دانستن کرامت انسانی برای نوع انسان، این ویژگی را تحت هر شرایطی از انسان زایل نشدنی می کند. البته برخی معتقدند در شرایط خاص کرامت انسانی از بین می رود. محمدتقی جعفری معتقد است اگر انسان با اختیار خود به خیانت و جنایت دست یازد، کرامت ذاتی او زایل می گردد.^(۱۳) همچنین در ماده ششم اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، ابتدا کرامت، چونان یک حق برای

انسان شمرده شده ولی در ادامه این حق سلب‌شدنی قلمداد گردیده است. مصباح یزدی نیز ارتکاب جنایت و گناه را موجب پست‌تر شدن انسان از هر چیز می‌داند.^(۱۴) و معتقد است این کرامت انسانی یک امر تکوینی و طبیعی یا جبری نیست، بلکه انسان خود آن را تحصیل می‌کند و یکی از ملاک‌های آن تن دادن به نظام اسلامی است و فقط کسانی که نظام اسلامی را می‌پذیرند دارای حقوق اجتماعی یکسان می‌شوند. ایشان شرط دیگر برخوردارگی از چنین کرامتی را انسان بودن می‌داند.^(۱۵) چنانکه گذشت به نظر نویسنده این سطور، کرامت ذاتی انسان تحت هیچ شرایطی از او سلب نمی‌شود.

۲. کرامت انسانی؛ حق یا فضیلت

پرسش مهمی پیش می‌آید که آیا کرامت انسانی «حق» است یا صرفاً فضیلت و نعمتی به شمار می‌رود که خداوند به انسان ارزانی داشته است.^(۱۶) از مهمترین حقوقی که خداوند به انسان داده، حق حیات است. در مشروعیت قصاص و مجازات اعدام، این بحث مطرح می‌شود که حقی را که خداوند به انسان داده خود می‌تواند باز ستاند. همچنین «آزادی» چونان یک حق، محدود به قیودی است و در برخی شرایط خاص می‌توان این حق را از انسان سلب کرد، اما کرامت انسانی نه تنها به مثابه یک حق مطرح است، بلکه با سایر حقوقی که خداوند به انسان عطا کرده تفاوت اساسی دارد، چون کرامت انسانی حقی است که تحت هیچ شرایطی در این دنیا از انسان سلب نمی‌شود و حتی پس از مرگ، جسد او قابل احترام است و مناسک خاص خود را دارد. در ذاتی بودن کرامت انسانی، اینگونه نیست که خداوند انسان را آفریده و سپس به او کرامت بخشیده است، بلکه بحث این است که خداوند از ابتدا موجودی ارجمند و با کرامت آفریده است و سلب این کرامت به هر صورت، موجودیت او را تغییر می‌دهد.^(۱۷) به اعتقاد جوادی آملی، کرامت انسانی جزء اعتباریات نیست بلکه واقعیاتی است همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن و تمام اینها مظاهر کرامت خداوند می‌باشند.^(۱۸) بر این اساس، هرگونه گناه، جرم و جنایت، تفکر و عقیده و ... نه کرامت را از انسان سلب می‌کند و نه جوازی است برای دیگران تا کرامت افرادی را نادیده انگارند، حتی اگر مجرمی محکوم به مجازات تا سرحد مرگ شده باشد باید او را مجازات کرد اما نمی‌توان کرامت انسانی او را نادیده گرفت.

بنابراین اگر کرامت انسانی را نعمت و فضیلت بدانیم تابع برخی شرایط خواهد بود و امکان زدودن آن وجود دارد، اما اگر آن را حق بدانیم دو ویژگی مهم به دنبال خواهد داشت، اول اینکه

در مقابل آن تکلیفی قرار می‌گیرد، دوم اینکه وارد حوزه سیاست و اجتماع می‌شود و با حکومت و قدرت نسبتی پیدا می‌کند بنابراین گزاره «کرامت انسانی یک حق ذاتی سلب نشدنی برای نوع انسان است» سه گزاره زیر را ایجاب می‌کند:

۱. انسان مکلف است به اقتضائات کرامت انسانی خود گردن نهد.
۲. انسان مکلف است به اقتضائات کرامت انسانی دیگران گردن نهد.
۳. حکومت مکلف است به اقتضائات کرامت انسانی تمام انسانها که به آنها مرتبط می‌شود گردن نهد.

اینکه اقتضائات کرامت انسانی چیست بحث دقیق و مهمی است که فعلاً مجال پرداختن به آن را نداریم؛ عجلتاً می‌توانیم موارد زیر را پایین‌ترین حد اقتضائات کرامت انسانی بدانیم:

۱. **وقوف بر کرامت انسانی:** به این معنی که انسانها به گوهر ارزشمند وجود خود و ضرورت حفظ عزت و شرافت انسانی خودشان آگاهی یابند. هم خود انسان مکلف است در جهت شناخت کرامت خودش تلاش کند، هم دیگران مکلفند - به مناسبت - او را نسبت به این کرامت آگاه سازند و هم حکومتها باید برنامه‌هایی در این زمینه داشته باشند.

۲. **تعالی روحی و معنوی:** به این معنی که اولاً هیچگونه مانعی بر سر راه تکامل و تعالی انسانها نباشد و ثانیاً زمینه‌های کمک‌کننده برای این رشد و تعالی فراهم باشد. خود انسان، دیگران و حکومتها باید در این جهت تلاش کنند.

۳. **آموزش:** به این معنی که همگان بتوانند در جهت فراگیری دانش در سطوح مختلف گام بردارند.

۴. **آزادی:** به این معنی که انسانها از تمام آزادی‌های لازم در چارچوب قوانین و هنجارهای جوامعی که در آن زندگی می‌کنند برخوردار باشند.

۵. **عدالت:** به این معنی که باید قواعد، قوانین و نظامهای حاکم بر زندگی انسانها عادلانه باشد.

۶. **احترام:** به این معنی که هیچ انسانی به هیچ دلیلی مورد بی‌احترامی و حرمت‌شکنی قرار نگیرد.

۷. **رفاه:** تمام انسانها باید از حداقل رفاه مادی، در حد جایگاه انسانی و شأن اجتماعی خود برخوردار باشند.

کرامت انسانی اقتضا می‌کند که تمام انسانها از هر مذهب، دین و نژادی، در هر نقطه از زمین و

تحت هر شرایطی، در حد گسترده و به طور برابر از ارزشهای فوق برخوردار باشند. مسئولیت این امر در درجه اول بر عهده حکومتهاست.

۳. مبانی کرامت انسانی

به دشواری می‌توان برای کرامت انسانی مبانی تعریف کرد. مبانی کرامت انسانی، وجود عالی و متعالی انسان یا ابعاد متعالی اوست. به عبارت دیگر، این کرامت به وجود انسان با تمام ویژگیهایش تعلق دارد. با این حال بحث علمی ایجاب می‌کند مسائل به صورت دقیق‌تر تجزیه و تحلیل شوند. شاید بتوان مبانی کرامت انسانی را به شرح زیر برشمرد:

۱. **عقل:** اولین مبانی کرامت، عقل است، اگرچه ویژگیهای مهم بسیاری انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند اما مهمترین عامل وجه تمایز انسان از سایر موجودات عقل اوست. در تفسیر آیه تکریم^(۱۹)، برخی مفسران بر این عقیده‌اند که خداوند تکریم انسان را با اعطای عقل به او انجام داده است.^(۲۰)

۲. **بعد الهی انسان:** دومین مبانی کرامت انسانی، روح خدایی است که در انسان دمیده شده است.^(۲۱) دانشمندان مسلمان اعتقاد دارند که انسان از دو بُعد «مادی و معنوی» یا «زمینی و آسمانی» یا «حیوانی و انسانی» خلق شده است. بُعد مادی، زمینی یا حیوانی او به تن خاکی و نفس اماره او مربوط می‌شود و ابعاد معنوی و روحانی او به خداوند تعالی منتسب است و همین بعد روحانی است که او را از سایر موجودات متمایز ساخته است.^(۲۲) در اینجا نیز همین بعد الهی و معنوی مبانی کرامت انسانی به شمار می‌رود. آنچه به این بُعد انسان اهمیتی دو چندان می‌بخشد قابلیت تکامل و تعالی روحی و معنوی انسان است که او را به مراتب بالا می‌رساند.

۳. **فهم و ادراک:** سومین مبانی کرامت انسانی، زبان هم به معنای قدرت سخن گفتن و هم به معنای شبکه نظام‌مندی از مفاهیم برای رساندن مقصود است؛ قدرت خارق‌العاده‌ای که سایر موجودات زنده از آن بی‌بهره‌اند. به عبارت دیگر، انسانیت انسان در فهم و درکی است که مختص اوست و در قالب مجموعه پیچیده‌ای از مفاهیم، گزاره‌ها، زبانها و فرهنگها قابل مطالعه و بررسی است.

۴. **وحدت جوهری بشریت:** چهارمین مبانی کرامت انسانی «وحدت برونی نوع انسانی» است. منظور این نیست که آفرینش انسانها همانند است بلکه مقصود این است که بشریت پیکر واحدی است که انسانها اعضای آنند و این پیکر واحد باید تجلی عینی و بیرونی داشته باشد. هر

«کس» همان «دیگران» است و «دیگران» همان «من» هستند. این آیه قرآن که هر کس یک نفر را بکشد مثل این است که همگان را کشته است.^(۳۳) به خوبی مبین این معناست؛ محمد تقی جعفری در توضیح این آیه، آن را با یک فرمول ریاضی چنین بیان می‌کند که «یک مساوی همه» و «همه مساوی یک» و معتقد است این فرمول یا این اتحاد، یک حقیقت فوق طبیعی است و نه اصل حقوقی معمولی.^(۳۴)

خشونت

۱. جنگ و جهاد در قرآن

جهاد به معنی هرگونه کوشش اعم از «قتال» به معنی جنگ است. در قرآن کلمه جهاد هم به معنی کوشش در راه خیر^(۳۵) و هم به معنی کوشش در راه شر^(۳۶) آمده است اما جهاد به معنی خاص، همان جنگ در راه خدا می‌باشد. محمد عبده معتقد است جهاد و به خصوص قتال - بر خلاف آنچه برخی تصور می‌کنند - از ارکان دین اسلام یا جزو اهداف آن نیست و همیشه مسلمانان صدر اسلام جهاد و قتال را چونان شیوه‌ای تدافعی به کار بسته‌اند تا عقاید خودشان را حفظ نمایند.^(۳۷)

با یک بررسی اجمالی، می‌توان مجموع آیات قرآن را درباره جنگ و جهاد به سه دسته تقسیم کرد؛ دسته اول آیاتی که جهاد را مشروط به شروطی و مقید به قیودی می‌کنند که برآیند این شروط و قیود عدم جواز مسلمانان در آغاز به جنگ، ممنوعیت ستم در اثنای جنگ و ضرورت پایبندی به اخلاقیات و حقوق بشردوستانه و اجازه اقدامات بازدارنده در حد مقابله به مثل - و نه بیش از آن - را شامل می‌شود. دسته دوم آیاتی هستند که به طور مطلق مسلمانان را به جنگ و جهاد تحریض و توصیه می‌کنند این دسته از آیات براساس قواعد علوم قرآنی^(۳۸) تابع قیود آیات مقید - دسته اول - هستند. دسته سوم آیاتی را در بر می‌گیرد که در صدد بیان وضعیتی یا روشن کردن امور جنگی و جهاد و ثواب پس از آن برآمده‌اند. به اجمال به تبیین هر کدام از آیات فوق می‌پردازیم.

۱-۱. آیات مقید و مشروط

آیه ۶۱ سوره انفال می‌گوید در برابر دشمن هر نیرویی که می‌توانید آماده کنید و خود را تجهیز نمایید تا دشمن خدا و دشمن خود را بترسانید.^(۳۹) آیه بعد دستور می‌دهد که اگر دشمن به صلح

و آشتی تمایل نشان داد آن را بپذیرد.^(۳۰) تا اینجا آیه اول فقط بر آمادگی نظامی مسلمانان برای ترساندن دشمن تأکید می‌کند و صرفاً برای بازدارندگی و توازن قواست. سپس بلافاصله ضرورت و اولویت صلح را یادآور می‌شود. آیه بعد این است که اگر خواستند به تو نیرنگ بزنند بر خدا توکل کن که خود او و از طریق مؤمنانی^(۳۱) که بین ایشان الفت ایجاد کرده تو را یاری خواهد کرد،^(۳۲) بنابراین آنها را به جنگ و جهاد برانگیز.^(۳۳) بنابراین در این چند آیه روشن است که هیچگونه توصیه یا تحریضی برای آغاز جنگ یا اصالت آن صورت نگرفته است. بلکه بحث در ابتدا آمادگی دفاع و در مرحله بعد برانگیختن مؤمنان به نبرد در صورت حمله و خدعه دشمن است.

در آیه دیگری از قرآن، به کسانی اجازه جنگ یا دفاع داده می‌شود که جنگ به آنها تحمیل شده و مورد ستم قرار گرفته‌اند و به ناحق از شهر و دیارشان اخراج شده‌اند. کسانی که تنها گناهشان اعتقادشان بود و زورگویانی می‌خواستند اینان را از حق طبیعی خود که داشتن عقیده بود، محروم سازند سپس آیه اشاره می‌کند که اگر اینان از حق طبیعی خود که داشتن اعتقاد به خداست دفاع نکنند تمام مکانهایی که در آنها ذکر خدا می‌رود مانند دیرها، کلیساها، کنشتها و مساجد نابود می‌شوند.^(۳۴) اساس این آیات نیز دفاع از یک حق طبیعی است که ابتدا دیگران مانع این حق می‌شوند و خداوند به مسلمانان اجازه دفاع می‌دهد. محمد عماره با این اعتقاد که جنگ و جهاد در اسلام اساساً ماهیت دینی نداشته و در صدد گسترش و قبولاندن اسلام از راه جنگ و خشونت نبوده، معتقد است که این آیات مسائل سیاسی و ملی را مدنظر دارند زیرا مشرکان، مسلمانان را از سرزمینشان مکه اخراج کردند و مورد ستم قرار دادند و همین آوارگی از سرزمین عامل مجاز شدن جنگ در این خصوص بوده است.^(۳۵)

گاهی ممکن است مسلمانان، دشمنان و بدخواهانی داشته باشند که این دشمنان با مسلمانان به خاطر دینشان و مسلمان بودنشان ننگیده‌اند و آنان را از شهر و سرزمینشان بیرون نرانده‌اند. قرآن می‌فرماید نیکی کردن به این دشمنان و عدالت ورزی نسبت به آنان هیچ منعی ندارد^(۳۶) و ادامه آیه بلافاصله می‌گوید خداوند عدالت‌ورزان را دوست دارد. با توجه به سیاق قرآن^(۳۷)، قسمت اخیر آیه در اصل دستور به ضرورت رفتار عادلانه با دشمنان است. اما اینکه چرا «الذین» را دشمنان و بدخواهان معنی کردیم به سبب دلالت جمله است، آیه می‌فرماید «کسانی که با شما ننگیده‌اند و شما را از شهرتان بیرون نرانده‌اند»، این «کسانی» فقط در مورد دشمنان قدرتمند موضوعیت پیدا می‌کند که در صدد بودند یا می‌توانستند این کارها

را بکنند ولی هنوز نکرده‌اند و در مورد مردم عادی یا دشمنانی که درصدد نبودند یا قدرت ندارند با مسلمانان بجنگند، اساساً موضوعیت ندارد.

آیه دیگر قرآن می‌فرماید: «در راه خدا با کسانی که با شما آغاز کارزار می‌کنند کارزار کنید ولی ستمکار [و آغازگر] نباشید چرا که خداوند ستمکاران را دوست ندارد».^(۳۸) در مجموع از این آیه چند اصل قابل استنباط است اول اینکه جنگ فقط باید در راه خدا باشد و جنگ به هر دلیل و انگیزه دیگر مثل انگیزه‌های اقتصادی، سیاسی، ملی، قومی و ... مجاز نیست و این قید اساساً مخالفت اسلام را با جنگ نشان می‌دهد. دوم اینکه فقط با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید و این بدان معنی است که در این آیه آغاز جنگ از سوی مسلمانان ممنوع و غیر مجاز است. سوم اینکه اگر دشمن علیه شما جنگ آغاز کرد و شما متقابلاً جنگیدید و دفاع کردید اما از حد نگذرانید و در طی جنگ ستم نکنید. برخی دانشمندان معتقدند منظور از اینکه در جنگ ستم نکنید این است که به اصول اخلاقی پایبند باشید و آنچه را امروز «حقوق بشر دوستانه» نامیده می‌شود - مانند عدم تعرض به اسیران، فراریان، مجروحان، زنان و کودکان، آلوده نکردن آب و غذا و ... - رعایت کنید.^(۳۹) برخی نیز معتقدند منظور از ستم نکنید این است که شما آغاز کننده جنگ نباشید.^(۴۰) چهارم اینکه در هیچ حال از ستمکاران نباشید این جمله که «خداوند ستمکاران را دوست ندارد» در اصل نهی از هرگونه ستم می‌باشد که هم می‌تواند نهی از آغاز به جنگ را شامل شود و هم هر گونه تعدی را در خلال جنگ را منع کند.

پس از شرط و شروط فوق، بلافاصله می‌فرماید هر جا بر آنان دست یافتید بکشید و از همانجا که شما را بیرون کرده‌اند - یعنی مکه - بیرونشان کنید و فتنه از قتل بدتر است.^(۴۱) بنابراین بحث در اینجا این است که به این دلیل آنان را هر جا یافتید بکشید که آنان هر جا شما را بیابند می‌کشند، چون جنگ را آغاز کرده‌اند و به این دلیل بیرونشان کنید که شما را بیرون کرده‌اند. نکته جالب توجه در آیه این است که به مسلمانان به طور مطلق اجازه اخراج و تبعید دشمنان را نمی‌دهد، بلکه می‌فرماید از همان مکانی که آنها شما را رانده‌اند شما آنها را بیرون برانید. در ادامه آیه، دلیل دیگر این اقدامات روشن شده است و آن «فتنه» ای است که دشمن به آن دست می‌زند و بدتر از قتل است. منظور از فتنه، دستگیری، زندان، شکنجه، آواره کردن مسلمانان از دیارشان، جنگ افروزی و کشتن مسلمانان بود که به طور مستمر مشرکان مکه نسبت به مسلمانان روا می‌داشتند^(۴۲) و آیه بعد می‌فرماید اگر دشمنان شما دست برداشتند

شما هم دست بردارید و به جنگ پایان دهید،^(۴۳) ولی اگر دست برداشتند و ادامه دادند شما هم بجنگید که فتنه‌ای نماند،^(۴۴) یعنی آن دستگیری، زندان، شکنجه و کشتن مسلمانان تمام شود، ولی بلافاصله دوباره تاکید می‌کند که به محض اینکه از فتنه دست برداشتند و به آن پایان دادند شما هم دست بردارید^(۴۵) که اگر دست بردارید ستم کرده‌اید. یعنی پایان جنگ را دست برداشتن دشمنان از شکنجه و قتل مسلمانان می‌داند. مگر اینکه کسانی همچنان به ستم و تعدی ادامه دهند که باید با آنان مقابله کرد. اگر گفته شود واژه فتنه در آیه نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند و منظورش این است که بجنگید تا هیچ فتنه‌ای در جهان باقی نماند، درست نیست.^(۴۶) زیرا قرینه آیات قبل، جواز جنگ را به تهاجم دشمن منوط می‌کند، ادامه آیات بر مقابله به مثل تاکید دارد ولی اصرار می‌ورزد که مسلمانان از حد نگذرند و مرتکب ظلم نشوند، بلکه به همان اندازه که مورد ستم قرار گرفته دست به مقابله به مثل بزنند.^(۴۷) این آیات نیز همچنان به سه امر فرمان می‌دهند، اول عدم جواز مسلمانان به آغاز جنگ، دوم اقدام به جنگ در حد ضرورت و حداقل ممکن و سوم رعایت حد و عدم ظلم.

از نظر برخی دانشمندان، این حکم آیه که «هر کس بر شما ستم کرد به همان گونه که ستم روا داشته با او رفتار کنید» یک حکم دائمی و اصل ثابت در قرآن است که اجازه آغاز جنگ را به مسلمانان نمی‌دهد. اینکه بعضی قائلان به جهاد ابتدایی می‌گویند آیه «و با مشرکان همگی کارزار کنید»^(۴۸)، حکم فوق را فسخ کرده، درست نیست زیرا تمام آیات قرآن که در مورد جنگ نازل شده در مواردی بوده که مسلمانان از سوی دشمنانشان مورد حمله قرار می‌گرفتند، از جمله آیه مورد استناد که پس از پیمان شکنی و تجاوز مشرکان نازل شد. بنابراین تمام جنگ‌های پیامبر در جهت دفاع از حق بوده است^(۴۹) و حکم آیه‌ای که اجازه آغاز جنگ را به مسلمانان نمی‌دهد می‌تواند برای همیشه حاکم باشد. محمد عماره در خصوص این آیات معتقد است که قرآن بر ماهیت سیاسی جنگ تاکید کرده است که همان اخراج مسلمانان از مکه به دست مشرکان و محروم کردن آنان از حقوق طبیعی‌شان بوده است^(۵۰) و جهاد در این آیات برای گسترش اسلام یا قبولاندن اسلام به مشرکان نبوده است، بلکه ناظر به وقایع خاص زمان رسول اکرم ﷺ است که مسلمانان را از مکه اخراج کرده بودند.

۲-۱. آیات مطلق

آیات مطلق قرآن در مورد جنگ و جهاد، آیاتی هستند که بدون هیچگونه قید و شرطی

مسلمانان را به جهاد فرا می‌خوانند. درخصوص این آیات، دو نکته قابل ذکر است. اول اینکه براساس قاعده مطلق و مقید در علوم قرآنی، آیات مطلق بر آیات مقید حمل می‌شوند و باید در چارچوب قیود و شروطی که آیات مقید تعیین کرده‌اند تفسیر و عمل شوند.^(۵۱) دوم اینکه هر کدام از این آیات، بنا به سیاق قبل و بعد و شأن نزول، درصدد بیان حکمی یا تبیین وضعیتی هستند یا مؤمنان را به انجام دادن عملی بر می‌انگیزند که قبلاً آن را تحت شرایط خاص تجویز کرده‌اند. برای مثال در آیات قبل، به مسلمانان اجازه داده شد در صورتی که مورد ظلم و تجاوز قرار گرفتند از خود دفاع کنند و در صورتی که دشمن آغازگر جنگ باشد اینان نیز بجنگند اما جنگیدن و کشته شدن آن هم به اختیار، کار ساده‌ای نیست و افراد باید انگیزه‌های لازم را برای این کار داشته باشند و در مقابل این فداکاری، چیز ارزشمندتری به دست آورند بنابراین آیات مطلق قرآن در باب جهاد بیشتر به اینگونه ابعاد پرداخته‌اند، چند آیه دیگر از قرآن به مسلمانان فرمان جهاد می‌دهند.^(۵۲) و چنانکه گفتیم این آیات مطلق است و مقید به شروط آیات مقید می‌شوند که براین اساس آغاز جنگ از ناحیه مسلمانان ممنوع است و فقط جنبه دفاعی خواهد داشت و به نظر می‌رسد هدف آیات برانگیختن مسلمانان برای مواقع ضروری باشد.

۳-۱ آیات مبین

دسته سوم آیاتی هستند که به تبیین ابعاد مختلف جهاد پرداخته‌اند و یا اجر و پاداش مجاهدان یا شهیدان را مورد اشاره قرار داده‌اند. در این آیات، امر به جهاد نشده است، بلکه جوانب مختلف جهاد را روشن می‌کند. جهادی که تابع قواعد و شرایط آیات مقید است. آیه ۲۱۶ بقره می‌فرماید که جنگ بر شما مقرر شده و شما آن را ناخوش می‌پندارید، چه بسا چیزی را ناخوش بپندارید ولی به سود شما باشد.^(۵۳) آیات قبل و بعد آن درصدد تبیین برخی مسائل مانند انفاق و افرادی که باید انفاق شامل آنها شود، ماههای حرام و حکم جنگ در آن، هجرت و کوشش در راه خدا و احکام قمار و شراب است. شاید هدف آیه تبیین چپستی و ضرورت دفاع برای جامعه باشد و مصداق معینی در نظر نداشته باشد.^(۵۴) در اینجا نیز محمد عماره معتقد است که آیه نه به مسائل عقیدتی و دینی، بلکه به طرح مسأله ملی و سیاسی می‌پردازد و اخراج مؤمنان را از خانه و کاشانه و تعرض کافران را به حقوق طبیعی و حریم مؤمنان، دلیل جنگ و جهاد می‌داند.^(۵۵) برخی آیات سوره نساء ضمن اشاره به اجر و پاداش جهاد در راه خدا^(۵۶)، مسلمانان را به جهاد علیه ستمگران برمی‌انگیزد.^(۵۷) آیه بعد فقط یادآور می‌شود که مؤمنان در راه خدا و کافران در

راه طاغوت می‌جنگند^(۵۸) و آیه بعد به واکنش برخی مردم پس از مقرر شدن جهاد بر آنان و ترسشان از جهاد اشاره می‌کند.^(۵۹)

۲. جنگ و جهاد در صدر اسلام

۲-۱. تلاش برای جلوگیری از خشونت

مهمترین دغدغه اسلام تلاش برای پیشگیری از بروز زمینه‌های خشونت و جنگ می‌باشد. وقتی شرایط به سوی تنش پیش می‌رود و هر روز با عمیق‌تر شدن اختلافها، تنشها تشدید می‌شود، می‌توان وقوع خشونت و آغاز جنگ را در آینده پیش‌بینی کرد. مهمترین وظیفه افراد و سازمانهای ذی‌نفوذ و از جمله بازیگران سیاسی این است که با توسل به هر شیوه‌ای، از رسیدن طرفها به این نتیجه که راهی جز جنگ نیست جلوگیری کنند. خداوند تعالی در قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که چنانچه دشمن شما به صلح راغب بود شما نیز صلح را بپذیرید،^(۶۰) همچنین اگر در اثنای جنگ دشمنان شما از شما دوری کردند و دیگر با شما پیکار نکردند و به شما پیشنهاد صلح دادند، در این صورت خداوند به شما اجازه جنگ و مبارزه نمی‌دهد.^(۶۱) مهمترین راه‌هایی که امام علی علیه السلام برای پیشگیری از جنگ به کار بست اول ادای حقوق و تن دادن به خواسته‌های طرف مقابل بود - تا حدی که از چارچوب قانون و عدالت خارج نشود - و راه دوم گفتگو بود تا بتوانند تنشها را کاهش دهند یا دست کم در همان سطح نگه دارند. حضرت علی علیه السلام وقتی به حکومت رسید آزادیهای سیاسی مخالفان خود را محدود نساخت و بزرگانی را که از بیعت با آن حضرت خودداری کردند مجبور به بیعت نکرد.^(۶۲) در خصوص سایر مخالفان و دشمنان مانند مروان بن حکم و برخی از افراد ذی‌نفوذ بنی‌امیه که احتمال جنگ و درگیری از ناحیه آنان می‌رفت امام علی علیه السلام هم شیوه گفتگو و استدلال را در پیش گرفت تا بتواند با روش اقناعی آنها را متقاعد سازد و هم حقوق و خواسته‌های آنان مثل امنیت را ادا کرد و توهنات ناامنی آنان را از بین برد^(۶۳) تا آنان احساس ظلم و ناامنی نکنند و دست به جنگ و خشونت نزنند. همچنین باید حقوق سیاسی اجتماعی مخالفان و دشمنان را ادا کرد تا زمینه‌ای برای بروز جنگ و خشونت نشود چنانکه امام علی علیه السلام حقوق سیاسی و اجتماعی خوارج را ادا کرد.^(۶۴) تمام این اقدامات امام علی علیه السلام را می‌توان تلاش‌هایی در جهت پیشگیری از شکل‌گیری زمینه‌های خشونت و مخاصمات مسلحانه ارزیابی کرد.

اگر تلاش برای جلوگیری از جنگ نتیجه نداد و طرفهای منازعه، نیرو، تجهیزات و ادوات نظامی و جنگجویان خود را آماده نبرد ساختند و احتمالاً در مناطقی مستقر شدند و همه چیز برای یک نبرد آماده شد، باید مذاکرات جدی برای جلوگیری از شروع جنگ آغاز شود. امام علی علیه السلام طی بیش از چهار سال حکومت خود، سه جنگ بزرگ را پشت سر گذاشتند. در هر سه جنگ پس از آنکه تلاشهای مراحل اولیه برای پیشگیری از جنگ نتیجه نمی‌داد و دو لشکر در مقابل هم صف‌آرایی کرده آماده جنگ می‌شدند، افراد با نفوذ و سفیرانی می‌فرستاد تا برای انصراف از جنگ مذاکره کنند. این مذاکرات را نه از منظر نگرش و منافع خود بلکه از منظر نقاط اشتراک دو لشکر پی می‌گرفت و بر مسائلی تأکید می‌کرد که مورد قبول هر دو طرف بود. در این تلاش‌ها امام علی علیه السلام به یک بار و دو بار یا یک سفیر بسنده نمی‌کرد و افراد مختلفی را در مقام میانجی بارها برای مذاکره می‌فرستاد^(۶۵) و این در حالی بود که خودش یکی از طرفهای درگیر بود.

سیره امام علی علیه السلام - که به اجماع شیعه بیانگر دیدگاه اسلام می‌باشد - بر این امر استوار است که هیچگاه آغاز کننده جنگ و خشونت نباشد. امام علی علیه السلام پس از آنکه رفت و آمدها و مذاکرات قبل از شروع جنگ نتیجه نمی‌داد و طرف مقابل تحت هیچ شرایطی حاضر نبود دست از نبرد بردارد، به لشکریان خود می‌فرمود شما بنشینید و جنگ را آغاز نکنید.^(۶۶) این بدان معنی است که اگر طرف مقابل جنگ را شروع نمی‌کرد هیچگاه جنگی اتفاق نمی‌افتاد. همچنین به فرزندش امام حسن فرمود: هرگز کسی را برای مبارزه دعوت نکن چون دعوت‌کننده به مبارزه ظالم است.^(۶۷)

۲-۲. تلاش برای کاهش زیان‌های خشونت

اگر نهایتاً به هر دلیل قرار شد انسانهایی یکدیگر را بکشند از نظر اسلام باید تلاش کرد کشته‌های هر دو طرف به حداقل ممکن برسد. اینکه هر طرف سعی کند خسارات جانی خود را به حداقل برساند امر پذیرفته شده‌ای است و همیشه مورد توجه بوده است، اما اینکه یک طرف تلاش کند کشته‌های دشمنش نیز به حداقل برسد متناقض می‌نماید؛ مگر نه این است که هدف از جنگ و حاضر شدن در میدان نبرد کشتن طرف مقابل است؟ پس تلاش برای کمتر شدن کشته‌های آنان چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ این امر با منطق اسلام و امام علی علیه السلام سازگاری دارد؛ از آنجا که اصل جنگ به ناچار و از روی اکراه واقع شده و تمام تلاشها برای

عدم وقوع آن به نتیجه نرسیده است، در خلال جنگ نیز همچنان آن اکراه و ناچاری وجود دارد. تلاش برای عدم وقوع جنگ به خاطر خسارت های جانی ناشی از آن بود، حال که به ضرورت و ناگزیر اتفاق می افتد، خسارت های جانی و کشتن انسانها مشروعیت پیدا نمی کند و کراهت اولیه به اشتیاق تبدیل نمی شود، بلکه همچنان باید در طول جنگ تلاش کرد که انسانها در حد ضرورت کشته شوند و حتی کشته های دشمن به حداقل برسد. این امر همچنین ممنوعیت استفاده از سلاح های کشتار جمعی را نشان می دهد و استفاده از سلاح های مرگباری که تعداد بیشتری از انسانها را به کام مرگ می فرستد ضد اخلاقی و غیر مجاز می داند. قرآن کریم به مسلمانان دستور می دهد با آنان که با شما به جنگ و ستیز برمی خیزند جنگ کنید اما از حدود و موازین معین تجاوز نکنید.^(۶۸) یعنی در جنگ با دشمنی که او آغاز کننده است نباید زیاده روی کرد. همچنین پیامبر اسلام تصریح کرده است قومی که غالب شود و از پیروزی خود سوءاستفاده کند برای همیشه مورد خشم خداوند واقع خواهد شد.^(۶۹) امام علی علیه السلام در جنگ صفین به لشکریان خود سفارش کرد که دعا کنند خداوند آنها و دشمن را از کشته شدن برهاند و جانشان را حفظ کند و میان آنها صلح و سازش برقرار سازد.^(۷۰)

هر منازعه ای یک کانون اصلی رهبری دارد که فرماندهان، تصمیم گیرندگان و مدعیان اصلی منازعه در آن قرار دارند. حلقه اول، نزدیکان این کانون را تشکیل می دهند و حلقه دوم، تمام افرادی هستند که به طرفداری از آنها دست به سلاح برده اند یا به گونه های مختلف در حمایت از اینان در منازعات دخیل می باشند. معمولاً هر چه از کانون تصمیم گیری منازعه دورتر شویم، حامیان و افراد دخیل در حلقه های بعدی، افراد بی گناهی هستند که بیشترین قربانی را می دهند و کمترین سود را می برند. بحث ما بر اساس تفکر سیاسی امام علی علیه السلام این است که باید تلاش کرد هر چه بیشتر صحنه های عملی منازعه، به کانون تصمیم گیری و فرماندهی طرف های منازعه نزدیک تر شود و افراد پیرامونی دخیل و درگیر در منازعات کمتر شوند تا جایی که رهبران و مدعیان اصلی، در میدان جنگ به نبرد بپردازند. در خلال جنگ صفین، امام علی علیه السلام بارها به معاویه پیام داد که این همه لشکر را من و تو به این بیابان آورده ایم و این همه انسان به سبب من و تو کشته می شوند، بیا من و تو که فرمانده دو لشکر هستیم با هم نبرد کنیم هر که پیروز شد برنده جنگ خواهد بود و از ریخته شدن خود مردمان جلوگیری می شود اما معاویه هر بار نمی پذیرفت.^(۷۱)

۳-۲. پایبندی به اخلاق و حقوق انسانی در جنگ

این موضوع از نگاه اسلام و تفکر سیاسی امام علی علیه السلام است که نباید به مجروحان تعرض کرد اسیران را نباید کشت و فراریان دشمن را نباید تعقیب کرد و تمام اینها در جهت کاستن خشونت و ادای حقوق انسانی در شرایط تلخی است که به ناچار پدید آمده است. در هر جنگی امام علی علیه السلام می فرمود که منادی ندا دهد و به گوش همگان برساند که علاوه بر موارد فوق هیچ کشته‌ای را مثله نکنید و چون به محل سکونت و اردوی دشمن رسیدید هیچ پرده‌ای را پاره نکنید و بدون اجازه وارد هیچ خانه‌ای نشوید و چیزی از اموال خانه‌ها را نگیرید.^(۷۳) همچنین کشتن اسیران یک امر ضد اخلاقی تلقی می‌شود. در جنگ جمل تعدادی از سران دشمن و دشمنان با سابقه و کینه‌توز امام علی علیه السلام مثل *مروان* و *ولید* را اسیر کرده و نزد امام آوردند، اینان تا لحظاتی قبل می‌جنگیدند و برای همگان به آسانی قابل پیش‌بینی بود که دست از دشمنی برنمی‌دارند و در آینده و هر زمان که فرصت بیابند دوباره با امام خواهند جنگید ولی امام علی علیه السلام آنها را آزاد کرد.^(۷۴) همچنین اجساد دشمن نباید مورد تعرض و بی‌احترامی قرار گیرد. چنانکه در بحث کرامت انسانی گذشت حتی جسد بی‌جان انسان نیز از نظر اسلام دارای حرمت و احترام است و تشییع و خاکسپاری آن تابع مناسک و احکام خاص خود است. به همین دلیل به هیچ وجه جایز نیست اجساد دشمن مورد بی‌احترامی قرار گیرد یا مثله شود.^(۷۴)

در خصوص زنان، کودکان و سالخورده‌گان سیره پیامبر بزرگ اسلام در جنگها این بود که در امانت خیانت نکنید و زنان و کودکان را نکشید.^(۷۵) همچنین از دستورهای اکید امام علی علیه السلام در جنگها این بود که تحت هیچ شرایطی به زنان تعرض نکنید حتی اگر به شما و فرماندهان و بزرگانتان دشنام دهند.^(۷۶) خود امام علی علیه السلام نیز در رویارو شدن با موارد مشابه، هیچگونه تعرضی به زنان روا نمی‌داشت. پس از جنگ جمل، صفیه مادر *طلحه* امام را به شدت و به طور مکرر مورد دشنام و توهین قرار داد ولی امام اعتنا نکرد و از واکنش تند اطرافیانش نیز جلوگیری کرد.^(۷۷) در یکی از وقایع تعدادی کودک کشته شدند، حضرت رسول اکرم به خشم آمد و فرمود چرا عده‌ای آنقدر ستیزه‌جو شده‌اند که به قتل کودکان دست می‌زنند.^(۷۸) موارد متعددی در سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد که از کشتن زنان و کودکان نهی فرمودند.^(۷۹) بسیاری از مفسران نیز کشتن زنان و کودکان را ظلم می‌دانند و معتقدند منظور از عدم تجاوز از حد در آیه قرآن که می‌فرماید در جنگ با دشمن تعدی نکنید^(۸۰) نکشتن زنان و کودکان بوده

است.^(۸۱) اگر چه برخی از فقها معتقدند اگر زنان و کودکان در جنگ علیه مسلمانان شرکت کنند کشتنشان جایز است ولی اکثر فقهای شیعه، کشتن زنان و کودکان را مطلقاً ممنوع می‌دانند حتی اگر در جنگ شرکت کنند.^(۸۲) همچنین کشتن سالخوردگان در صورتی که در جنگ شرکت نکرده باشند، ممنوع است.^(۸۳)

نتیجه‌گیری

انسان در جایگاه مهمترین موجود نظام آفرینش هم به لحاظ ابعاد جسمانی و فیزیکی و هم به لحاظ ابعاد روحی و غیرفیزیکی، بسیار پیچیده و قابل مطالعه است و حتی می‌تواند شاخصی برای سنجش ادیان و مکاتب باشد. اهمیت جایگاه کرامت انسانی در هر مکتب یا دینی، به اندازه‌ی ارزشی است که آن مکتب یا دین برای انسانها قائل شده است. یک گزاره بدون هیچگونه تردید مورد تأکید و تصریح اسلام است و تمام دانشمندان مسلمان در طول تاریخ روی آن اتفاق نظر داشته‌اند و آن اینکه «خداوند از روح خودش در انسان دمیده است».^(۸۴) انسان دارای دو بُعد است که یک بُعد از آن الهی است و رو به سوی معنویت و عالم بالا دارد و در هیچ صورت این بُعد الهی انسان از بین نمی‌رود چون جزء ذات و ماهیت اوست. بنابراین روشن است که با موجودی که نیمی از او الهی است چه رفتاری باید داشت. مثل این است که ما با موجودی روبه‌رو شده‌ایم که بخشی از وجود او بخشی از خداوند است، به عبارت دیگر بخشی از خداوند روبه‌روی ماست و این ما هستیم که تصمیم می‌گیریم چگونه رفتاری با او داشته باشیم. تکریم کرامت و نفی خشونت‌ی که اسلام مدنظر دارد و امام علی علیه السلام بدان پایبند بود و جامعه عمل پوشاند نگرش و رفتاری است متناسب با و در شأن موجودی که نفخه الهی در او دمیده شده و نیمی از وجود او روح خداوند تعالی است.

لحن آمیخته با هشدار و نگرانی امام علی علیه السلام در تحذیر حاکم مصر از خونریزی، خطیر بودن این امر را در نگاه امام نشان می‌دهد. در اندیشه و سیره سیاسی امام علی علیه السلام دلایل بسیاری برای هراس و نگرانی امام از خونریزی می‌توان یافت که در این سخن امام به برخی از آنها اشاره می‌کند از جمله اینکه در اینجا به زبان قدرت سخن می‌گوید زیرا قدرت سیاسی برای بقای خود به هر کاری از جمله خشونت دست می‌زند. امام علی علیه السلام تلاش می‌کند با همین منطق از خشونت بکاهد، به همین دلیل خونریزی را موجب سست شدن پایه‌های قدرت و از

دست رفتن آن می‌داند. شاید قدرت به خاطر تداوم خود دست از خشونت بردارد اما این دلیل اصلی نیست، بلکه مهمترین دلیلی است که شاید بتواند قدرتهای سیاسی را از خشونت و خونریزی باز دارد.

نفی خشونت و خونریزی در اسلام و خطیر شمردن این امر در عظمت، شأن و کرامت والای انسان ریشه دارد که می‌تواند عشق و محبت ریشه‌دار همراه با تکریم در نوع نگاه به انسانها ایجاد کند. به نظر نویسنده این سطور، فرمایش امام علی علیه السلام در خصوص عشق ورزیدن به انسانها صرفاً به خاطر انسان بودن آنها^(۸۵)، با این منطق قابل توجیه است که ما انسان را مخلوق خداوند ببینیم و عظمت خالق را در او مشاهده کنیم. در این صورت، تک تک انسانها را موجودات عزیزی می‌بینیم که ساخته محبوب یکتای ما هستند و اعضا و جوارح و حتی یافته‌های بدنشان، کار ویژه‌ها و نقشهایی را ایفا می‌کنند که خداوند تعالی مقرر کرده و هیچکس جز او قادر بر چنین خلقی نبوده و نیست. نسبت کرامت انسانی و خشونت، در این سخن رسول گرامی اسلام متجلی است که فرمود: اگر یکی از شما با دیگری به جنگ بپردازد باید از آسیب رساندن به صورت او اجتناب نماید زیرا خداوند چهره آدم را به تمثال خود آفرید.^(۸۶) اصالت نداشتن جنگ و جهاد در اسلام و مخالفت اساسی و مستمر اسلام با هر گونه جنگ و خشونت، در کرامت انسانی از نگاه اسلام ریشه دارد.

پی نوشت ها

۱. برای نمونه ر.ک: اصغر افتخاری (به اهتمام) **خشونت و جامعه**، تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۹.
 ۲. ولقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطّیبات و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً. اسراء (۱۷): ۷۰.
 ۳. و نفخت فیہ من روحی. حجر (۱۵): ۲۹.
 ۴. و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة. بقره (۲): ۳۰.
 ۵. خلق لکم ما فی الارض جمیعاً. بقره (۲): ۲۹.
 ۶. من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً. مائده (۵): ۳۲.
 ۷. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرّمکم عندالله اتقاکم. حجرات (۴۹): ۱۳.
- قال رسول الله : و لیس لعربی علی اعجمی و لایبض علی اسود الا بالتقوی، احمد بن ابی یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، ترجمه

- ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، جلد ۱، ص ۵۰۴.
۸. ر.ک: ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ ق، ۱۹۶۷ م، ج ۷، ص ۳۷. / محمد الریشهری، موسوعه الامام علی ابن ابی طالب. قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۷-۱۰۶.
۹. محمد (۴۷): ۱۲ اعراف (۷): ۱۷۹.
۱۰. ابی عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم البخاری، صحیح، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۳۱۰.
۱۱. محی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر بی تا، ج ۱، ص ۲۸-۵۲۷.
۱۲. عبدالکریم بن هوزان القشیری، الرسالة القشیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۴، ص ۷۰.
۱۳. محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران: نشر دفتر خدمات حقوقی بین المللی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹ و ۲۹۶ و ۳۰۴.
۱۴. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۸۶-۲۸۴.
۱۵. همان، ص ۳۰۰.
۱۶. البته حق و فضیلت با اینکه با هم تفاوت اساسی دارند اما منافات و تضادی با هم ندارند و هر کدام می تواند دیگری نیز باشد، در اینجا منظور این است که کدام اصالت دارند.
۱۷. ر.ک: رحیم نوبهار، «دین و کرامت انسانی» در: مبانی نظری حقوق بشر، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴، ص ۶۲۰.
۱۸. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۵، ص ۲-۱۶۱.
۱۹. لقد کرمتنا بنی آدم. اسرا (۱۷): ۷۰.
۲۰. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۵۶. / احمد الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۶م، ج ۱۰، ص ۲۹۴.
۲۱. و نفخت فیه من روحی. حجر (۱۵): ۲۹.
۲۲. ابونصر محمد فارابی، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۷. / اخوان الصفا و خاآن الوفا، رسائل، بیروت: دارالاسلامیه، ۱۴۱۲ق، جلد ۲، ص ۳۸۳.
۲۳. من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً. مائده (۵): ۳۲.
۲۴. محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۴۰۶.
۲۵. جاهدوا فی الله حق جهاده. حج (۲۲): ۷۸.
۲۶. وان جاهدک علی ان تشرک بی مالیس لک به علم. لقمان (۳۱): ۱۵.
۲۷. محمد عبده، الاعمال الکامله، تحقیق: محمد عماره، بیروت: ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۷۳۳.
۲۸. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، سید مهدی حائری قزوینی، تهران: انتشارات امیرکبیر،

۲۹. و أعدوا لهم ما استطعتم من قوَّةٍ و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم ... انفال (۸) : ۶۰.
۳۰. و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله و أنه هو السميع العليم. انفال (۸) : ۶۱.
۳۱. و ان يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أتدك بنصرة و بالمؤمنين. انفال (۸) : ۶۲.
۳۲. و آلف بين قلوبهم لو انفقت ما فى الارض جميعاً ما آلفت بين قلوبهم و لكن الله آلف بينهم إنه عزيز حكيم - يا أيها النبىء حسبك الله و من أتبعك من المؤمنين. انفال (۸) : ۶۴ - ۶۳.
۳۳. يا أيها النبىء خرض المؤمنين على القتال. انفال (۸) : ۶۵.
۳۴. أن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير (۳۹)، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز (۴۰). حج: ۳۹ و ۴۰.
۳۵. محمد عماره، **اسلام و جنگ و جهاد**، احمد فلاحى، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳، ص ۳۲.
۳۶. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤهم و تقسطوا إليهم أن الله يحب المقسطين. ممتحنه (۶۰) : ۸.
۳۷. سياق قرآن اين است كه مثلاً در مورد فسق بحث مى كند، در پايان مى گويد خداوند فاسقان را دوست ندارد و منظورش اين است كه مرتكب فسق نشويد. يا مى گويد خدا ايمان آوردگان را دوست دارد و منظور اين است كه ايمان بياوريد. به عبارت ديگر هدف آيه از اينكه «خداوند كارى را دوست دارد يا ندارد» امر يا نهى است.
۳۸. و قاتلو فى سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين. بقره (۲) : ۱۹۰.
۳۹. محمد رشيد رضا **تفسير المنار**. بيروت: دارالمعرفة، بى تا، ج ۲ ص ۲۰ و ج ۹ ص ۶۶۶.
۴۰. ابوالفضل بن الحسن ابن الطبرسى، **مجمع البيان**، قم: مكتبة آية الله مرعشى النجفى، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۸۴.
۴۱. و اقاتلوهم حيث ثقتموهم و اخرجوهم من حيث اخرجوكم و الفتنة أشد من القتل. بقره (۲) : ۱۹۱.
۴۲. محمد رشيد رضا، **پيشين**، ج ۲، ص ۲۰۹ / سيد محمد حسين طباطبايى، **پيشين** ج ۲، ص ۶۱ / اكبر هاشمى رفسنجانى، **تفسير راهنما**، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۷۶.
۴۳. فان انتهوا فإن الله غفور رحيم. بقره (۲) : ۱۹۲.
۴۴. و قاتلوهم حتى لا تكوا فتنة و يكون الدين لله. بقره (۲) : ۱۹۳.
۴۵. فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين. بقره (۲) : ۱۹۳.
۴۶. نعمت... صالحى نجف آبادى، **جهاد در اسلام**، تهران: نشر نى، ۱۳۸۲، ص ۱۷.
۴۷. الشهر و الحرام بالشهر الحرام قتال فيه و الحرمت قصاص ضمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله و علموا أن الله مع المتقين. بقره (۲) : ۱۹۴ آيه مربوط به يك سال پس از صلح حديبه است كه رسول اكرم (ص) و تعدادى از مسلمانان براى فريضه حج حركت كردند و مشركان مكه در نظر داشتند با اينكه ذى القعدة ماه حرام بود

مسلمانان را غافلگیر کرده به آنان حمله نظامی کنند. ابوالفضل بن الحسن ابن الطبری، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۷.

۴۸. و قاتلوا المشركين كافةً. توبه (۹): ۳۶.

۴۹. ر. ک: محمد رشیدرضا، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۵.

۵۰. محمد عماره، پیشین، ص ۳۴.

۵۱. جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۳.

۵۲. قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون. توبه (۹): ۲۹. برخی مفسران واژه صاغرون را به معنی «ذلیلون» و «مقهورون» دانسته‌اند (ابوالفضل بن الحسن بن الطبری، پیشین، ج ۳، صص ۲۲-۲۱) در حالی که معنای درستی نیست. کلمه «صاغر» در مقابل «کابر» به معنی فخر فروشی و متبخر است، بنابراین صاغر به معنی متواضع و خاضع است. يد به معنی قدرت و امکان است و معنی آیه این است که اهل کتاب از به اندازه امکان و دارایی خود جزیه بپردازند و در برابر حکومت اسلامی مغرور و گردنکش نباشند، بلکه متواضع باشند (۲. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، پیشین، ج ۱۰ ص ۲۸۹. / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۹، ص ۲۵۲ / عباسعلی عمید زنجانی، حقوق اقلیت‌ها، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴. یا ایها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظةً و اعلموا أن الله مع المتقين. توبه (۹): ۱۲۳. فاذا لقيتم الذين كفروا فُضِرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا ائْتَمْتُمُوهُمْ فَسُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ و إِمَّا فِدَاءٌ. محمد (۴۷): ۴.

۵۳. كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ و هُوَ كَرُهُ لَكُمْ و عَسَا أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا و هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ. بقره (۲): ۲۱۶.

۵۴. يسئلونك عن الشهر الحرام قل قتال فيه كبير و صد عن سبيل الله و كفر به و المسجد الحرام و اخرج اهله منه اكره عند الله و الفتنة اكره من القتل و لا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم الله ان استطاعوا و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة و اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون. بقره (۲): ۲۱۷.

۵۵. محمد عماره، پیشین، ص ۳۵.

۵۶. فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة و من يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجراً عظيماً. نساء (۴): ۷۴.

۵۷. و ما لكم لاتقاتلون في سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلهما. نساء ۴: ۷۵.

۵۸. الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله و الذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفاً. نساء (۴): ۷۶.

۵۹. ... فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشِيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشِيَةً و قالوا ربنا لمن كُتِبَ علينا القتال نساء (۴): ۷۷.

۶۰. و إن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا و تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. انفال (۸): ۶۱.

۶۱. ... فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يقاتلوكم و أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا. نساء (۴): ۹۰.

- ۶۲ ر. ک: عزالدین علی ابن اثیر، **الکامل فی التاريخ**، بیروت: دار صادر دار بیروت ۱۹۶۵ م ۱۲۸۵ ق، ج ۳، ص ۳۲۰ / محمد بن محمد بن نعمان الشیخ المفید، **الجمال**، بیروت: دارالمفید، ۱۱۹۲ م، ۱۴۱۴ ق صص ۹۴ و ۱۱۴-۱۱۱. در عرف سیاسی جامعه زمان امام علی (ع) اینگونه بود که اگر اغلب مردم مدینه و بزرگان قبایل با حاکم بیعت می کردند تعداد انگشت شمار افراد ذینفوذ باقی مانده را مجبور به بیعت می کردند تا تضمینی برای امنیت و مشروعیت باشد.
- ۶۳ احمد بن یحیی بن جابر البلاذری، **انساب الاشراف**، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶ م، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۸۷.
- ۶۴ ابو عبید قاسم بن سلّام، **الاموال**، قاهره: دارالشروق، ص ۳۲۱ / شهاب الدین احمد نویری، **نهاية الأرب فی فنون الأدب**. ترجمه، محمود مهدوی دامغانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴. پیشین، ج ۵ ص ۲۱۳. ابوالفداء الحافظ ابن کثیر الدمشقی، **البدایة و النهایة**، بیروت. دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ هـ جلد ۷، ص ۳۰۰-۲۹۵.
- ۶۵ سبط ابن الجوزی، **تذکره الخواص**، طهران: مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا، ص ۶۹ / **نهج البلاغه**، پیشین، خطبه ۱۲۲، ص ۱۲۰.
- ۶۶ ابوالحسن علی بن حسن المسعودی، **مروج الذهب**، ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۷۶۳ و ۷۱۸. احمد بن ابی یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی تا، ج ۲، صص ۱۸۲ و ۹۴. نصر بن مزاحم المنقری، **بیکار صفین**، پرویز اتابکی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، صص ۷۵ و ۴۳۲ و ۵۳۰ و ۲۷۰ و ۲۵۵. محمد بن محمد نعمان الشیخ المفید، **الجمال**، پیشین، ص ۳۹۹. محمد بن جریر الطبری، **تاریخ الطبری**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۹، ج ۳، صص ۵۲۰-۵۱۷. ابی حنیفه احمد بن داود الدینوری، **الخبار الطوال**، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰، ص ۱۴۷. ابوجعفر محمد بن عبدالله اسکافی معتزلی، **المعیار و الموازنه**، محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشرنی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۰. العلامه محمدباقر المجلسی، **بحار الانوار**، تحقیق و تعلیق: شیخ محمد باقر المحمودی، طهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳۲، ص ۲۱۳.
- ۶۷ محمدباقر المجلسی، **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۰، ص ۳۹. عباس محمود العقاد، **عبقریة الامام علی (ع)**، بیروت: المکتبة العصریه، ۱۹۶۷ م، ۱۲۸۶ ق، ص ۱۸.
- ۶۸ و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعدوا ان الله لا یحب المعتدین. بقره (۲): ۱۹۰.
- ۶۹ محمد بن الحسن الشیبانی، **کتاب السیر الکبیر**، شرح محمد بن احمد السرخسی، قاهره: ۱۹۵۸، ج ۲، ص ۸۵.
- ۷۰ **نهج البلاغه**، پیشین، خطبه ۲۰۶، ص ۲۴۰.
- ۷۱ نصر بن مزاحم المنقری، **پیشین**، صص ۵۷ و ۴۳۲ و ۵۳۰.
- ۷۲ شهاب الدین احمد نویری، **پیشین**، صص ۱۷۸، ۵-۱۵۴ و ۱۵۲. ابی حنیفه احمد بن داود دینوری، **پیشین**، ص ۱۵۱. محمد بن جریر طبری، **پیشین**، ج ۳، ص ۵۱۸. **نهج البلاغه**، پیشین، نامه ۱۴ ص ۲۸۰. العلامه محمدباقر المجلسی، پیشین، ج ۳۲، ص ۲۱۳.
- ۷۳ محمد بن محمد بن نعمان الشیخ المفید، **الجمال**، پیشین، ص ۳۳۹. **نهج البلاغه**، پیشین، خطبه ۷۳، ص ۵۵. عباس محمود العقاد، **پیشین**، ص ۲۰۰.

۷۴. **نهج البلاغه**، پیشین، نامه ۴۷، ص ۳۲۱، و نامه ۱۴ ص ۲۸۰.
۷۵. ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقیق: مصطفی سقا آخرون، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ص ۹۹۲.
۷۶. رک: پاورقی‌های بحث قبلی، و **نهج البلاغه**، پیشین نامه ۱۴، ص ۲۸۰.
۷۷. محمد بن جریر طبری، پیشین، ج ۳، ص ۵۴۴.
۷۸. احمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، تحقیق: احمد محمد شاگرد، قاهره، مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۱۴ هـ جلد ۸، ص ۴۱.
۷۹. ابن ماجه، ابی عبدالله محمد بن یزید قزوینی، **سنن**، احیاء ثرات عربی، ۱۳۹۵ هـ ج ۲، ص ۹۴۷، ج ۲، ص ۱۰۱ / الامام ابی داود سلیمان بن الاشعث السجستانی الازدی، **سنن ابی داود**، دارالاحیاء السنه النبویه، بی تا ج ۳، ص ۵۲ / شیخ طوسی، **تهذیب الاحکام**، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۴، ج ۶ ص ۱۳۸.
۸۰. و لا تعدوا ان الله يحب المعتدين. بقره (۲): ۱۹۰.
۸۱. سید محمدحسین طباطبایی، **پیشین**، ج ۲ ص ۶۱ / سید قطب، **فی ظلال القرآن**، بیروت دارالشروق، ۱۴۰۲ ج ۱، ص ۱۸۸، ابوالفضل بن الحسن الطبرسی / پیشین، ج ۱، ص ۲۸۵.
۸۲. محقق حلی، **شرایع الاسلام**، نجف، مطبعه الاداب فی النجف الاشرف، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۲ / محمدحسن النجفی، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۲۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، ص ۷۰.
۸۳. ابی داود، **سنن دارالاحیاء السنه النبویه**، بی تا، ص ۵۲ / شیخ محمد بن حسن حر عاملی، **وسائل الشیعه**، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱، ص ۴۳ / محمدحسن النجفی، پیشین، ص ۷۵.
۸۴. و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي. حجر (۱۵): ۲۹.
۸۵. و قلب خود را مملو از رحمت و محبت و مهربانی نسبت به مردم کن چه مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تواند و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند. **نهج البلاغه**، پیشین، نامه ۵۳، ص ۳۲۶.
۸۶. اذا ضرب احدكم فليجنب الوجه، و لا تقل قبح الله وجهك و وجه من الشبه وجهك. قال الله تعالى: خلق الله آدم على صورته. الامام احمد بن حنبل، **المسند**، بیروت: المکتب الاسلامی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۱ / همچنین مشابه این حدیث که خداوند انسان را به تمثال خود آفرید در: شیخ عباس قمی، **سفینه البحار**، بیروت: دارالمرتضی، بی تا، ج ۲، صص ۵-۵۴.