

«مقاله پژوهشی»

پی‌جویی مبانی صلح فرهنگی گالتونگ در نظام فکری ملاصدرا

یحیی صباغچی^۱، طیبه میرمحمد حسینی^۲

۱. استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ sabbaghchi@sharif.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری کلام، مدرس دانشگاه و پژوهشگر ارشد گروه پژوهشی پویا فکر؛ tayebbeh.hoseini135@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۱۰

Seeking Galtung's Cultural Peace in Sadrian Intellectual System

Yahya Sabbaghchi¹, Tayebbeh Mirmohammad Hosseini²

1. Assistant Professor, Center for Islamic Knowledge and Humanities, Sharif University of Technology, Tehran, Iran
(Corresponding Author); sabbaghchi@sharif.ir

2. Ph.D., Lecturer, Senior Researcher, Pooyafekr Research Group; tayebbeh.hoseini135@gmail.com

Abstract

The famous Norwegian pacifist Johann Galtung considers violence to have three sides: direct, structural and cultural. Cultural violence refers to a type of violence that is allowed in the context of a culture and its perpetration is not considered negative and inappropriate, and also is the cause or justification of other types of violence. In Galtung's view, culture includes ideology, religion, language, art, etc. In this article, in accordance with Sadra's intellectual system, we will deal only with the theological aspects of culture and ignore other aspects. Religious violence is a form of cultural violence in which a "religion" legitimizes violence. The view of the perpetrators of such violence is knowing oneself as the absolute right and considering others as the absolute void, which leads to the sanctification of violence and intolerance of others. The present article aims to show that there are effective principles for reducing this type of violence in Sadra's intellectual system. In addition to rejecting epistemic pluralism, Sadra believes that most human beings will benefit from salvation in the hereafter - which is considered a kind of salvation pluralism. Such a view, by broadening the tolerance of others, paves the way for the reduction of religious violence, and in Galtung's words, cultural violence. Also, the inherent dignity that Sadra bestows on human beings is a strong obstacle to religious violence. In addition, man's vast divine mercy and being the caliph of God cause human mercy to outweigh their anger towards the set of creatures, and as a result, violence gives way to peace and friendship. The impossibility of compulsion in religion is also one of Sadra's intellectual principles in this regard. These principles can be deduced from the principles of the authenticity of existence, gradation in existence, the concomitance of existence and goodness, as well as the substantial motion.

Keywords: Peace, Mulla Sadra, Pluralism, Human Dignity, Divine Mercy, Galtung, Cultural Violence.

چکیده

یوهان گالتونگ، صلح‌پژوه شهیر نروژی، سه ضلع برای خشونت قائل است: مستقیم، ساختاری و فرهنگی. خشونت فرهنگی به نوعی از خشونت اطلاق می‌شود که در بستر یک فرهنگ مجاز شمرده شده و ارتکاب آن منفی و ناشایست به حساب نیاید و ضمناً زمینه‌ساز یا توجیه‌گر سایر انواع خشونت باشد. در دیدگاه گالتونگ، فرهنگ شامل ایدئولوژی، مذهب، زبان، هنر و... است؛ در این نوشتار به تناسب نظام فکری صدرایی تنها به جنبه‌های الهیاتی فرهنگ می‌پردازیم و از جنبه‌های دیگر صرف‌نظر می‌کنیم. خشونت دینی گونه‌ای از خشونت فرهنگی است که در آن یک «دین» به خشونت مشروعیت می‌بخشد. دیدگاه مرتکبان چنین خشونتی حق مطلق دانستن خود و باطل مطلق دانستن دیگران است که باعث مقدس شمرده شدن خشونت و عدم تحمل غیر می‌گردد. نوشتار حاضر بر آن است که نشان دهد در نظام فکری صدرایی، اصولی تأثیرگذار برای کاهش این نوع از خشونت وجود دارد. صدرالمألهین در کنار رد کثرت‌گرایی معرفتی، معتقد است اکثر انسان‌ها از نجات اخروی بهره‌مند خواهند شد؛ که نوعی کثرت‌گرایی نجات شمرده می‌شود. چنین نگاهی با وسیع کردن دایره تحمل دیگران، زمینه کاهش بسیاری از خشونت‌های دینی و به تعبیر گالتونگ، خشونت‌های فرهنگی را فراهم می‌آورد. همچنین کرامت ذاتی‌ای که صدرالمألهین برای انسان قائل است، مانعی استوار در برابر خشونت دینی به‌شمار می‌آید. به علاوه، رحمت واسعه الهی و خلیفه‌الله بودن انسان موجب می‌شود رحمت انسان‌ها نسبت به مجموعه مخلوقات از غضبشان پیشی بگیرد و در نتیجه خشونت جای خود را به صلح و دوستی بدهد. قابل تحمل نبودن دین نیز از مبانی فکری صدرای در این باره است. این اصول را می‌توان با استفاده از مبانی اصالت وجود، تشکیک در وجود، مساوت وجود و خیر، و همچنین حرکت جوهری برداشت کرد.

واژگان کلیدی: صلح، ملاصدرا، کثرت‌گرایی، کرامت انسانی، رحمت الهی، گالتونگ، خشونت فرهنگی.

مقدمه

یوهان وینسنت گالتونگ^۱، جامعه‌شناس و آینده‌پژوه نروژی، متولد ۱۹۳۰م در اسلو است. او پایه‌گذار اصلی رشته مطالعات صلح و نزاع، بنیان‌گذار مؤسسه تحقیقات صلح در اسلو در سال ۱۹۵۹م، و مجله مطالعات صلح در ۱۹۶۴م است. گالتونگ که به‌عنوان پدر صلح‌پژوهی جهان شناخته می‌شود، بیش از شصت سال است که به طرح آراء مختلف درباره صلح و خشونت پرداخته و کتاب‌ها و مقالات متعددی در این زمینه تألیف کرده است. او همه اقسام خشونت را در سه شاخه عمده جای می‌دهد و آنها را به شکل یک مثلث ارائه می‌کند. رئوس این مثلث عبارتند از خشونت مستقیم^۲، خشونت ساختاری^۳ و خشونت فرهنگی^۴. خشونت مستقیم نیازهای انسانی را به‌قصد آزار و اذیت زیر پا می‌گذارد؛ خشونت ساختاری به شکل‌هایی از خشونت اشاره دارد که ریشه در برخی ساختارها یا نهادهای اجتماعی دارد و این ساختارها از طریق محروم کردن افراد از حقوق اساسی‌شان به آنها آسیب می‌زنند؛ و درنهایت، خشونت فرهنگی نمادین است و به دو دسته پیشین مشروعیت می‌بخشد. در حقیقت او معتقد است برای ریشه‌کن کردن خشونت تنها مبارزه با خشونت در شکل ظاهری آن کافی نیست بلکه باید به لایه‌های عمیق‌تر رفت و اقسام دیگر خشونت را نیز از بین برد.

رویکرد گالتونگ به‌خوبی بیانگر آن است که خشونت را در لایه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد و تنها نباید به رفتار و ظاهر اکتفا کرد. این رویکرد بدان معناست که اگرچه خشونت عمدتاً وصفی درباره رفتار بیرونی انسان‌ها است، اما این رفتارها از

افکار و دیدگاه‌های آنها تأثیر می‌پذیرد و ریشه در پایه‌های فکری آنها دارد. به‌عنوان مثال، نوع نگاه انسان‌ها به خدا و شناختی که از رحمت یا غضب خدا دارند، یا نوع نگاه انسان‌ها به شأن انسان در دنیا - اعم از خود و دیگری - اگرچه از نوع مبنای فکری محسوب می‌شوند ولی بر رفتار بیرونی انسان‌ها تأثیرگذار است و می‌تواند شدت یا لطافت برخوردها و رفتارهای آنها را جهت‌دهی کنند.

این مقدمه اهمیتی به‌سزا در مقاله تطبیقی حاضر دارد چراکه برخلاف گالتونگ که مسئله خشونت را به‌طور مستقیم بررسی می‌کند، ملاصدرا کمتر از این مفهوم سخن می‌گوید و بیشتر بر ارائه مبانی فکری و نظری صحیح متمرکز است. برای بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها، لازم است آن دسته از مبانی نظری صدرالمتألهین که می‌تواند مبنا و زمینه‌ساز صلح‌گرایی یا خشونت‌گرایی عملی باشد، مورد کنکاش قرار گیرد. به‌طور مشخص، در این مقاله تلاش می‌کنیم پس از تبیین خشونت فرهنگی از دیدگاه گالتونگ، نشان دهیم که می‌توان از نظام فکری صدرایی اصولی زیربنایی در راستای کاهش خشونت فرهنگی استنباط کرد. این اصول عبارتند از: کثرت‌گرایی نجات، کرامت انسانی، رحمت واسعه الهی و خلیفه‌اللهی انسان؛ ضمن اینکه اصل «عدم اکراه در دین» در نوشته‌های تفسیری صدرالمتألهین نیز در همین راستا قرار دارد.

مقاله تطبیقی مشابهی پیش از این ارائه نشده است؛ فقط حسن‌زاده و اکبری (۱۳۹۲) در «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم» و نیز صاحب‌ناسی، مطیع و حاجی‌اسماعیلی حسین‌آبادی (۱۳۹۹) در «بررسی صلح و خشونت در آموزه‌های قرآنی با نگاهی به نظریه خشونت فرهنگی و ساختاری یوهان گالتونگ» به استخراج مصداق‌ها و پایه‌های صلح فرهنگی گالتونگ در قرآن کریم همت گمارده‌اند.

1. Johan Vincent Galtung
2. direct violence
3. structural violence
4. cultural violence

منشأ خشونت از دیدگاه گالتونگ

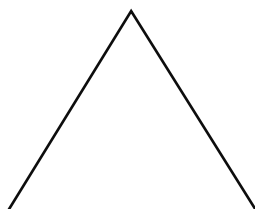
گالتونگ برای فهم خشونت‌ها و مناقشات و دریافتن ریشه آنها، مثلث چرخه زندگی نزاع^۱ را ارائه می‌دهد و معتقد است نزاع، چرخه زندگی منحصر به خود را دارد که شبیه موجودات جاندار در طبیعت دارای حیات است: ظاهر می‌شود، به اوج می‌رسد و سپس به تدریج متوقف می‌شود یا ناپدید شده و گاهی دوباره ظاهر می‌شود (Galtung, 2000: 13). این مثلث شامل سه رأس نگرش^۲، رفتار^۳ و تضاد^۴ است که هر کدام می‌توانند منشأ خشونت باشند یا به عبارت بهتر، بروز خشونت در هر یک می‌تواند منجر به خشونت در رؤس دیگر شود. بر اساس «شکل ۱» در هر یک از زوایای این مثلث کلیدواژه‌ای برای نزاع یا حل آن وجود دارد. او دشمنی و نقطه مقابل آن، یعنی همدلی، را در سطح نگرش جای

می‌دهد. در سطح رفتار، خشونت فیزیکی یا کلامی رخ می‌دهد و در زاویه آخر و در سطح تضاد، بن‌بست یا خلاقیت جای دارد، بدین معنی که در اثر ساختارهای غلط، ناسازگاری در طرفین به یک نقطه بن‌بست رسیده است و راه برون‌رفت از آن نیز خلاقیت است. به اعتقاد گالتونگ رابطه بین رؤس این مثلث یا به عبارت دیگر، رابطه علی و معلولی در این سطوح را می‌توان به شش شکل تعریف کرد: (Galtung, 1996: 72)

- ۱- نگرش ← رفتار ← تضاد.
 - ۲- نگرش ← تضاد ← رفتار.
 - ۳- رفتار ← نگرش ← تضاد.
 - ۴- رفتار ← تضاد ← نگرش.
 - ۵- تضاد ← رفتار ← نگرش.
 - ۶- تضاد ← نگرش ← رفتار
- نزاع=نگرش(نفرت)+رفتار(خشونت)+تضاد(ابزار عمل)

نگرش

(خشونت فرهنگی: عداوت/ صلح فرهنگی: همدلی)



رفتار

تضاد

(خشونت ساختاری: بن‌بست/ صلح ساختاری: خلاقیت) (خشونت مستقیم: خشونت فیزیکی یا کلامی/ صلح مستقیم: عدم خشونت)

شکل شماره ۱: مثلث «نگرش، رفتار، تضاد»

- وقتی اهداف با یکدیگر ناسازگار باشند، یک تناقض تبدیل به موضوعی برای مناقشه می‌شود.
- ناامیدی حاصله می‌تواند منجر به تجاوز همراه با خشونت شود و احساسات و نگرش‌های منجر به تنفر، درونی شود و در نتیجه خشونت به عنوان

این مثلث را با الگویی دوار نیز می‌توان در نظر گرفت که هر زاویه بر زوایای دیگر تأثیر بگذارد و در نتیجه این چرخه دائمی باشد. گالتونگ این تأثیر و تأثر دائمی از یکدیگر را این گونه تحلیل می‌کند: اشخاص و گروه‌ها (مثل ملت‌ها و دولت‌ها) اهدافی دارند:

- این اهداف ممکن است با یکدیگر ناسازگار بوده و مانع یکدیگر باشند.

1. Life Cycle of Conflict
2. Attitude
3. Behavior
4. Contradiction

رفتاری فیزیکی و عملی به بیرون صادر شود.

- نفرت و خشونت ممکن است مستقیماً توسط افرادی که هدفمند هستند در راستای اهدافشان مورد استفاده قرار بگیرد؛ اما این به کارگیری همیشه به صورت عقلانی رخ نمی دهد.

- خشونت برای آسیب و صدمه زدن به دیگران مورد استفاده قرار می گیرد و ممکن است این خشونت، پایه گذار یک سری خشونت های مارپیچی و پیچیده برای ضربه متقابل، به عنوان دفاع یا انتقام، گردد.

- این مارپیچ نفرت و خشونت تبدیل به یک تضاد همه گیر می شود؛ مانند پخش شدن سلول های سرطانی در کل بدن، که در این حالت دیگر اهداف اولیه به حاشیه رانده می شوند.

به این صورت، یک تضاد به حالت جاودان دست می یابد. ظاهر می شود، اوج می گیرد، فروکش می کند یا ناپدید می شود و سپس دوباره ظاهر می شود. تضادی که به این شکل درآید، تبدیل به یک پس زمینه برای وضع موجود شده و همیشگی می شود (Galtung, 2000: 13). به اعتقاد گالتونگ، با توجه به این تعامل شدید، خشونت را باید سندروم شرارت بار سه گانه تلقی کرد. او نتیجه می گیرد که باید برای مقابله با آن در صلح پژوهی نیز مثلی به همین شکل تعریف کرد و آن را سندروم سه گانه صلح نامید (Idem, 1990: 302).

خشونت فرهنگی

در تعریف گالتونگ «خشونت فرهنگی به جنبه هایی از فرهنگ - مانند دین، ایدئولوژی، زبان، هنر، علوم نظری و عملی و... - اشاره دارد که خشونت مستقیم یا ساختاری را توجیه کرده و مشروع می انگارند» (Ibid: 291). در حقیقت مطالعات در مورد خشونت دو دسته اند: استفاده از خشونت و مشروعیت بخشی به خشونت، که توسط فرهنگ انجام می شود. گالتونگ معتقد است

معمولاً چنین اتفاقی نمی افتد که کل یک فرهنگ خشن باشد بلکه رویکردهایی از فرهنگ ها هستند که ممکن است رویکرد خشونت آمیز باشند. در این نوشتار به تناسب نظام فکری صدرایی، تنها به جنبه های الهیاتی فرهنگ می پردازیم و از جنبه های دیگر مانند زبان، هنر و... صرف نظر می کنیم.

گالتونگ علت خشونت های دینی را باور به خدای متعالی می داند که ناچار عده ای به او نزدیک و عده ای از او دور هستند. او برای توضیح بیشتر بین خدای متعالی و خدای درونی و قلبی انسان ها تفاوت قائل می شود و مدعی است خدای متعالی همان خدای ادیان ابراهیمی است. این خدا در خارج از سیاره زمین و در آسمان ها اقامت دارد و بنابراین عده ای از انسان ها به او نزدیک تر و در نتیجه بالاتر از بقیه هستند. برای حفظ تقارن، مفهوم دیگری به نام شیطان نیز وجود دارد و بنابراین یک دوگانگی شکل می گیرد: فردی که توسط خدا برگزیده می شود و فردی که توسط خدا انتخاب نمی شود. آنان که منتخب خدا هستند، اهل نجات، نزدیکی به خدا و بهشت خواهند بود و برای آنان که انتخاب نمی شوند، لعنت، نزدیکی به شیطان و جهنم تصور می شود (Ibid: 297). گالتونگ برای عینی تر کردن مطلب، مثالی از دنیای معاصر می زند: اسرائیل، مردم برگزیده شده ای با سرزمین موعود. آنان چون انتخاب شده خدا هستند، اجازه تمام انواع خشونت را به خود می دهند و چون خشونت خود را مشروع می شمارند، اعمال آنان برای عده ای نه تنها خشن نیست بلکه بشردوستانه به نظر می رسد (Ibid).

این دیدگاه همان دیدگاه مطلق گرایی است که در آن یک دین حق مطلق دانسته می شود که در آخرت تنها پیروان آن مشمول نجات خواهند بود و پیروان سایر ادیان گمراه و بی بهره از نجات اخروی هستند. مطلق نگری طبق نظر گالتونگ و بسیاری از محققان، عامل مهمی برای تولید

اطلاق نمود (Galtung, 1990: 291).

با این بیان و تعریف، می‌توان به این پرسش فکر کرد که آیا می‌توان مبانی و اصولی را در فلسفه ملاصدرا یافت که مبنایی نظری برای دستیابی به صلح فرهنگی باشند و به صلح مشروعیت ببخشند؟

کثرت‌گرایی

ادعای حقانیت ادیان تاریخی پیشینه‌ای به قدمت تاریخ ظهور ادیان دارد و همواره بخشی از تبادلات فکری و فرهنگی پیروان ادیان مختلف و گاه سبب اختلافات دینی و نزاع‌های مذهبی بوده است. در مقابل، کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای در باب بر حق بودن ادیان است که بر اساس آن کثرت در عالم دین‌داری امری طبیعی است و تكثر ادیان به دلیل تفاوت پدیدارهایی است که انسان‌ها از شیء واحد دارند. صاحبان این نظریه معتقدند حقیقت منحصر در یک دین خاص نیست بلکه یک امر چندوجهی و دارای لایه‌های مختلف است که معتقدان به هر دینی یک یا چند وجه از آن را دریافته و با توجه به برداشت‌های مختلف انسان‌ها از پدیده‌های گوناگون، به نتایج مختلف و حتی گاهی متضاد در مورد حقیقت رسیده‌اند. از آنجاکه ذهن انسان محدود است و نمی‌تواند به حقیقت به‌صورت کامل و همان‌گونه که هست احاطه پیدا کند، آنچه را که درک می‌کند، حقیقت می‌پندارد. این دیدگاه به انسان مجالی می‌دهد که بتواند دایره تنگ حق‌باوران را از خود و تنها پیروان دین خود وسیع‌تر کرده و عموم انسان‌ها را از هر دین و مسلکی، هدایت‌یافته و بهره‌مند از حقیقت بداند.

۱. کثرت‌گرایی معرفتی

کثرت‌گرایی به شکل‌های مختلفی بیان می‌شود، از جمله کثرت‌گرایی معرفتی و کثرت‌گرایی نجات.

خشونت است. برای نمونه، ویلیام کاوناف دو عامل مرزبندی و مطلق‌نگری را از مهم‌ترین عوامل تولید خشونت می‌داند. او معتقد است مرزبندی تصویری متشکل از خود و دیگری در ذهن انسان ترسیم می‌کند که همواره مستعد تبدیل دیگری به رقیبی برای منافع و مصالح و در نتیجه، تبدیل شدن او به دشمن است. مطلق‌نگری و انحصارگرایی باعث می‌شود دیگران در نظر فرد، پست و فرومایه جلوه کنند و در نتیجه جواز برخوردهایی از سر برتر دیدن خود به همراه نوعی تحمیل و اجبار، پدید آورد (Cavanaugh, 2009: 17-18).

البته روشن است که نمونه مورد اشاره گالتونگ (اسرائیل) گویای نوع رویکرد پیروان ادیان ابراهیمی به دیگران نیست. این انحصارگرایی در گروه‌های مختلفی از مسیحیان مردود است؛ همچنان‌که در نگاه قرآن و بسیاری از مسلمانان هم برگزیدگی در درگاه خدا پذیرفتنی نیست. خود گالتونگ هم در یکی از نوشته‌های جدیدترش (Matyók, 2011: 4) بیان می‌کند که یکی از ابعاد تحقق صلح، بعد فرهنگی است و آنگاه مثال‌های متعددی از ادیان رایج نقل می‌کند که سبب غنای فرهنگی و تحقق صلح در این بُعد می‌شوند. به هر حال، مسئله انحصارگرایی یا کثرت‌گرایی از جمله مبناهایی هستند که از نظر گالتونگ می‌توانند زمینه‌ساز خشونت یا صلح باشند و ذا در دایره خشونت/صلح فرهنگی می‌گنجد.

قابل ذکر است که از دیدگاه گالتونگ، یکی از کارهای مفید می‌تواند تعریف خشونت با متضاد آن باشد. اگر مفهوم مقابل خشونت، صلح است، پس مخالف خشونت فرهنگی صلح فرهنگی است که به معنای توجیه و مشروعیت بخشی به صلح مستقیم و ساختاری است. او معتقد است اگر رویکردهای متنوع صلح فرهنگی به صورت نقشه در فرهنگ یافت شود، می‌توان به آن فرهنگ صلح

جان هیک (فیلسوف دین معاصر) که نگاه کثرت‌گرایانه معرفتی دارد، معتقد است تا زمانی که دین‌داران به‌طور مطلق خود را حق و پیروان سایر ادیان را باطل بدانند، هیچ صلح واقعی‌ای به وجود نخواهد آمد و «مبنای پایدار و باثبات برای صلح فقط هنگامی رخ می‌نماید که گفت‌وگو به پذیرش متقابل ادیان جهانی به‌صورت روابط متفاوت اما به‌نحو یکسان معتبر با واقعیت غایی، رهنمون شود.» (هیک، ۱۳۸۶: ۱۶). بنابراین راه‌حل پیشنهادی او برای از بین بردن این نوع از خشونت، زدودن مطلق‌گرایی از ادیان است.

آنچه گالتونگ برای رسیدن به صلح برمی‌گزیند، چنان‌که از توضیحات پیشین هم برمی‌آید، به این نظریه نزدیک است. او «تمایز بین گناه و گناهکار، بخشش و عشق به‌جای رد کردن و نفرت و پذیرش مسئولیت توسط شخص» را سه اعتقاد عالی مسیحیت می‌داند، در کنار «زکات، پذیرش صلح از کسی که پیشنهاد آن را داده و سر فرود آوردن در برابر پیام صلح» به، نوان سه اعتقاد عالی در اسلام؛ سپس می‌گوید: «من این شش دستورالعمل را برای زندگی خود انتخاب نمودم» و معتقد است حکمت کل و متعالی در ترکیب این اعتقادات قابل‌دستیابی است (Idem, 2004: 134-135).

این دیدگاه اگرچه با رفع مطلق‌گرایی، به نزدیکی و همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مختلف کمک می‌کند اما دارای نقاط ضعف جدی و مهمی نیز هست؛ ازجمله تضاد در هم‌عرض دیدن ادیان مختلف که دارای آموزه‌های متفاوت و گاه کاملاً متضاد با یکدیگر هستند، و تکیه بر فهم انسانی از حقیقت که نتیجه آن نسبی‌انگاری حقیقت است.

۲. کثرت‌گرایی نجات

در برابر انحصارگرایی از یک‌سو و کثرت‌گرایی

معرفتی از سوی دیگر، نظریه سوم وجود دارد که می‌توان آن را شامل نقاط قوت هر دو نظریه دانست. برخی از آن به کثرت‌گرایی نجات و برخی به شمول‌گرایی یاد کرده‌اند. در این دیدگاه، حق مطلق مانند دیدگاه انحصارگرایی منحصر در یک دین خاص است اما پیروان سایر ادیان مشروط به شرایطی - که عموماً دین‌داران از آن برخوردار هستند - اهل نجات خواهند بود، چراکه بسیاری از اعتقادات دینی مختلف در یک وحدت طولی قرار دارند و بنابراین پیروان سایر ادیان نیز تا اندازه‌ای امکان دستیابی به حقیقت را دارند. «از یک‌سو، شمول‌گرایان مانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد و این راه نیز صرفاً در یک دین خاص قابل شناسایی است. از سوی دیگر، شمول‌گرایان همانند کثرت‌گرایان معتقدند خداوند و لطف و عنایت او، به انحای مختلف در ادیان مختلف تجلی یافته است» (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۱۵-۴۱۴).

آنچه از نظر پیروان این نظریه مهم است این است که اعتقاد به دین - هرچه که باشد - باید بتواند در اعمال و رفتار انسان اثر مثبت به‌جا بگذارد و هر دین با هر مجموعه‌ای از اعتقادات، قابلیت این تأثیر را دارد. «برای بسیاری از کثرت‌گرایان، اهمیت دین در آن است که می‌تواند انسان را متحول سازد، یعنی فرد خودمحور را به فردی خدامحور تبدیل کند» (همان: ۴۰۹). رحمت واسعه الهی نیز باعث می‌شود انسان‌هایی را که زندگی و اعتقادات خود را بر محور خداوند و خواسته‌های او تنظیم کرده‌اند، هرچند در یافتن حقیقت کامل موفق نشده باشند، مورد رحمت خداوند واقع شده و در دایره نجات درآیند.

حکمت متعالیه و کثرت‌گرایی نجات

به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا، نه کاملاً، اما تا

حد زیادی به این نظریه نزدیک است؛ البته در نظام فلسفی صدررا، کثرت‌گرایی هرگز به صورت مسئله‌ای مستقل مطرح نیست. آنچه در این نوشتار مطرح می‌شود این است که حکمت متعالیه در بطن خود این پتانسیل و ظرفیت را دارد که بتواند به این مسئله پاسخ دهد. برای رسیدن به چنین پاسخی در نظام فلسفی صدرالمتألهین، می‌توان مبانی زیر را در کنار یکدیگر قرار داد:

۱. حرکت جوهری و تشکیکی بودن مراتب وجود

ملاصدرا معتقد است همه قوای عالم بالقوه در انسان موجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۹۶) و انسان در طول عمر خود با حرکت جوهری، به این استعدادها فعلیت می‌بخشد. حرکت جوهری، حرکتی پیوسته است که از مراتب پایین و جسم محض تا مراتب عالیه و رسیدن به مجرد محض، ادامه می‌یابد (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۳۲). هر انسانی برحسب اعمالی که انجام می‌دهد، دارای هیئتی در نفس می‌شود، رسوخ این هیئات در نفس، ملکات را در نفس انسان پدید می‌آورد و به تدریج با کسب ملکات و صور نوعیه جدید، انسان به نوع کامل تری تبدیل می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۸).

ملاصدرا انسان را موجودی می‌داند که در بدو پیدایش جسمانی آفریده شده و به وسیله کسب علم و معرفت، به تدریج از هویت جسمانی به هویت مثالی و عقلی می‌رسد. از منظر وی، انسان در طی حرکت جوهری همواره از مرحله‌ای به مرحله دیگر در حال تحول و تکامل است و این سیر ادامه دارد تا انسان به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی تبدیل شود (همو، ۱۴۲۲: ۶). به تعبیر دیگر، ملاصدرا وجود را حقیقتی ذومراتب و تشکیکی می‌داند که به حسب کمال و نقص و شدت و ضعف، مراتب گوناگون دارد. به اقتضای این اصل، نفس انسان از پایین‌ترین مراتب که

صور طبیعی باشند، تا عالی‌ترین مراتب، یعنی صور عقلانی، مدرج و دارای رتبه‌های گوناگون است که این مراتب بر اساس معرفت و ملکات انسان شکل می‌گیرد و ملکات نیز نتیجه اعمال اوست (همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۹۴). از دیدگاه ملاصدرا، تفاوت مراتب افراد، به تفاوت درجات معرفت و یقین آنهاست (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۸۶)، بنابراین هر کسی می‌تواند درجاتی از مراتب کمال را بدست آورده و با همان مراتب کمال، در آخرت محشور شود. از آنجاکه نجات و سعادت نیز نتیجه ادراک، معرفت و ملکات انسان است، می‌توان گفت نجات و سعادت نیز ذومراتب است و هر انسانی می‌تواند به درجاتی از آن دست یابد و آن‌کس که به عالی‌ترین درجات دست نیافته است، الزاماً از سعادت محروم نیست.

۲. حرکت کلی عالم به سوی سعادت و اهل نجات

بودن اکثر انسان‌ها

مبنای دیگری که در حکمت متعالیه می‌توان در ارتباط با کثرت‌گرایی نجات مطرح کرد، باور به حرکت کلی عالم به سوی سعادت و نجات اکثریت انسان‌هاست. حرکت کلی عالم به سوی سعادت به این معنی است که کلیت انسان‌ها از هر دین و مسلکی، راه نجات و رستگاری را می‌پیمایند و عدم انطباق کامل اعتقادات آنان با حقیقت، مانع رسیدن به نجات و سعادت (هرچند درجاتی از آن) نیست. «بسیاری از افراد نمی‌توانند بپذیرند که تلاش پیروان سایر ادیان (برای رستگاری) محکوم به شکست باشد، صرفاً به دلیل این که ایشان تعالیم یک دین خاص را نشنیده‌اند و برای رستگاری، راهی را که آن دین توصیه کرده است، نپیموده‌اند. مردان و زنان صالحی که بر اساس موازین اخلاقی زندگی می‌کنند، به خداوند و اولیای او (که در همه ادیان فراوانند) ایمان و

دل‌بستگی دارند. زندگی این افراد نشان می‌دهد که دین آنها به وعده خود، یعنی متحول کردن زندگی انسان‌ها کمک کرده است» (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۰۵).
صدرالمتألهین نیز به پیروی از کسانی همچون ابن‌سینا، سعادت را بهره اکثر انسان‌ها از وجود می‌داند. او معتقد است درنهایت، اکثریت انسان‌ها هم در دنیا و هم در آخرت اهل رستگاری و سعادت‌اند. به عبارت دیگر، بیشتر انسان‌ها به صورت متعارف در دنیا اهل خیر و نیکی بوده و در نتیجه در آخرت نیز در زمره بهشتیان و اهل نجات خواهند بود. صدرا در اسفار دو استدلال بر این ادعا اقامه کرده است.

استدلال اول

ملاصدرا مرگ و پس از آن، زندگی آخرت انسان‌ها را در حقیقت باطن زندگی در این دنیا می‌داند و آخرت را بنایی می‌شمارد که آنها در این زندگی مادی با اعمال و اعتقادات خود استوار نموده‌اند. بنابراین اگر بخواهیم شرایط انسان‌ها در آخرت - به ویژه مسئله نجات - را بررسی کنیم، باید وضع و احوال آنان را در زندگی دنیایی مورد بررسی قرار دهیم. اودر این زمینه انسان‌ها را به سه قسم تقسیم می‌کند:

گروه اول، کسانی که در نیکی و درستی می‌کوشند.

گروه دوم، کسانی که بهره متوسطی از نیکی و درستی دارند که البته خود درجات مختلف دارند. گروه سوم، کسانی که در بدی‌ها و پستی‌ها می‌کوشند و متصف به خوی‌های زشت و ناپاکی گشته‌اند. این گروه نسبت به متوسطان (گروه دوم) تعداد کمتری هستند.

به همین ترتیب، احوال نفوس در آخرت بر سه قسم است:

اول، کاملان در قوت نظری و عملی که در

کسب کمالات حکمی نظری و اکتساب ملکات کریمه جد و جهد نموده و پیشتانند.
دوم، متوسطان در کسب کمالات نظری و ملکات عملی؛ این گروه با مراتب مختلفی که دارند، نسبت به گروه اول غلبه دارند و اکثریت‌اند. سوم، کسانی که در انواع جهالت‌های بسیط و مرکب کوشیده‌اند و دچار پستی اخلاق گردیده‌اند. این گروه با فاصله زیادی، کمتر از گروه دوم هستند و نسبت به مجموع گروه‌های اول و دوم، در غایت کمی و کاستی می‌باشند. بنابراین، اهل رحمت و سلامت را غلبه‌ای وافر در هر دو نشئه می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۷۹-۸۰).

اصل این استدلال را الشیخ‌الرئیس در کتاب الاشارات و التنبیهاآت آورده و این گونه بیان می‌کند: تنها گونه خاصی از جهالت و حد خاصی از پستی و رذالت است که سبب هلاکت همیشگی می‌گردد و این چنین حالتی در کمترین افراد بشر وجود دارد و باید رحمت خدا را واسع دانست: «لایقن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا یقن عندك بل إنما یهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و الرذيلة وإنما یعرض للعذاب ضرب من الرذيلة و حد منه و ذلك في أقل أشخاص الناس و لاتضع إلى من یجعل النجاة وقفاً علی عدد و مصروفة عن أهل الجهل و الخطایا صرفاً إلى الأبد و استوسع رحمة الله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۴-۱۳۵). ملاهادی سبزواری نیز در تعلیقات خود بر اسفار اربعه، همین دیدگاه را تأیید کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/ ۷۹-۸۰).

صدرا تقابل کفر و ایمان را تقابل تضاد می‌داند نه تناقض. بر این مبنا، عدم وجود ایمان به معنای وجود کفر نیست و بنابراین صاحبان جهل بسیط - که از نظر او اکثر انسان‌ها این گونه‌اند - در زمره کافران قرار نمی‌گیرند (همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱۱-۳۱۲). او معتقد است همه رذایل باعث محرومیت از غفران الهی نیستند بلکه بعضی موجب زنگار بر دل انسان‌ها

کمال خاص انسان، همان کمالات معمول در میان همه انسان‌هاست، نه کمالات ورای حد معمول، مانند معرفت عمیق خداوند و دستیابی به ملکوت الهی (همان: ۸۱-۸۰).

درنهایت می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در نگرش صدرایی، بسیاری از انسان‌ها در آخرت اهل نجات خواهند بود. صدرالمآلهین ضمن دسته‌بندی وضعیت انسان‌ها در عالم آخرت، معتقد است اگر کسانی برای دریافت رحمت و مغفرت الهی، حالت امکانی داشته باشند، از عفو او محروم نمی‌مانند و جزو بهشتیان می‌گردند: «گروه سوم کسانی هستند که نفوسی ساده دارند و صحیفه‌های اعمالشان خالی از آثار گناهان و نیکی‌هاست. از این‌رو حالتی امکانی دارند که خداوند فضل و رحمت خود را نصیبشان می‌گرداند و سختی عذاب به آنها نمی‌رسد، چراکه جانب رحمت نسبت به جانب غضب ارجحیت دارد و وجود امکان در صورت عدم وجود منافی، برای قبول [فیض] کافی است و افاضه‌کننده نیز جواد و بخشنده و کریم است. پس اینان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، ضمن اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ؛ من به بندگانم بیدادگر نیستم» (ق / ۲۹) و می‌فرماید: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي؛ رحمتم بر غضبم سبقت گرفت» و نیز می‌فرماید: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است» (اعراف / ۱۵۶)» (همان: ۹ / ۳۰۵).

بنابراین می‌توان گفت عموم انسان‌ها با دو شرط: داشتن روح حق‌طلبی و پذیرش در برابر حق و نیز استوار کردن زندگی بر اصول اخلاقی، درنهایت از نجات و در نتیجه نعمت‌های اخروی بهره‌مند خواهند گردید و تنها گروهی که ممکن است در عذاب جاودان بمانند، کسانی هستند که در عین شناخت حق، آن را انکار نموده، از روی

می‌شوند. در نتیجه فاسق بودن بسیاری از انسان‌ها به معنای محروم و مطرود بودن آنها از رحمت الهی نیست. آنچه موجب مطرود بودن از درگاه خداوند است، جهل مرکب همراه با عناد است که جز در اندکی از انسان‌ها، یافت نمی‌شود (همان: ۶ / ۲۹۴؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۶).

استدلال دوم

صدرالمآلهین پس از برهان اول، برهانی لمّی اقامه می‌کند؛ با این مقدمه که هر موجودی از انواع طبیعی، غایتی دارند که کمالشان در رسیدن به آن غایت است، به‌گونه‌ای که همه افراد آن نوع یا اکثر آنها به آن کمال گرایش دارند و به‌سوی آن حرکت می‌کنند و در راه رسیدن به این کمال، دچار مانع یا مزاحم نمی‌شوند، مگر به‌ندرت و به‌صورت غیر دائم (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۸۰-۸۱). بنابراین بازماندن اکثریت افراد یک نوع از نیل به هدف و غایتی که برای آن خلق شده‌اند، محال است، زیرا لازمه این عدم نیل، قسر اکثری و دائمی است درحالی‌که قسر نه دائمی است و نه اکثری (همان: ۷ / ۸۸).

طبعاً این برهان در مورد نوع انسان هم صادق است و هیچ قاسری نمی‌تواند شرایطی را برای انسان به وجود بیاورد که در آن اکثر افراد به کمال مخصوص خود که غایت نوع انسان است، نرسند. در نتیجه کسانی از نوع انسان که دچار قسر شده و از نیل به سعادت بازمی‌مانند، بسیار اندک خواهند بود.

بنابراین بر اساس برهان فلسفی ملاصدرا، همان‌گونه که محال است که همه یا اکثر افراد هر نوع از مخلوقات به کمال مطلوب خود نرسند، سرانجام اکثریت انسان‌ها هم چیزی جز رسیدن به کمال و فلاح و رستگاری نخواهد بود. نکته‌ای که در اینجا باید توجه داشت این است که مقصود از

عناد و تعصب، با حقیقت و دین حق مخالفت کرده‌اند. طبعاً این دسته در میان انسان‌ها بسیار اندک هستند و درصد کمی را تشکیل می‌دهند.

ممکن است سوی دیگر طیف، یعنی اهل ایمان و معرفت حقیقی نیز درصد کمی از مردم را تشکیل دهند، اما عموم انسان‌ها دارای سلم قلبی و درونی هستند و انکار و دشمنی و تعصب نسبت به حق و حقیقت ندارند و در نتیجه به اقتضای اعتقادات سالم - هرچند ناقص - خود، به توحید و معاد، یا به اقتضای کسب ملکات حسنه و زندگی بر مبنای اصول اخلاقی، مشمول عفو و رحمت الهی شده و از نعمات اخروی بهره‌مند می‌گردند. باید توجه داشت که ملاصدرا هرگز به نسبی‌گرایی معرفتی قائل نیست، بلکه دایره نجات را وسیع می‌داند به نحوی که انسان‌های فراوانی را با شرط عدم تعارض با حقیقت (و نه لزوماً بهره‌مندی کامل از حقیقت) در بر می‌گیرد.

پس از ملاحظه استدلال‌های فوق، توجه به این نکته مفید است که طبق نظریه خشونت فرهنگی گالتونگ، عواملی، از جمله عوامل ایدئولوژیک، مرز بین خود و دیگری را تنگ‌تر کرده، افراد بیشتری را از دایره خودی‌ها خارج می‌کند و انحصارگرایی همراه با دید تحقیرآمیز داشتن و همراه و اهل عذاب دانستن انسان‌های خارج از این مرز خودساخته، می‌تواند زمینه مناسبی را برای رفتارهای تند و خشونت‌آمیز فراهم کند. این عوامل از جمله مهم‌ترین دلایلی هستند که به انسان‌ها اجازه می‌دهند نسبت به دیگران رفتار ظالمانه و خشونت‌آمیز داشته باشند.

دیدگاه ملاصدرا در این باره موجب فراخ شدن مرز و در نتیجه بالا رفتن تعداد کسانی است که داخل مرز قرار می‌گیرند و این خود به خود، تقابل و دشمنی را کم خواهد کرد. طبق این دیدگاه، انحصار نجات در خود و هم‌کیشان خود و اهل

عذاب دانستن تمام انسان‌های غیر هم‌کیش و نیز بی‌بهره از حق دانستن و پیرو عقاید باطل شمردن سایر ادیان الهی، به دور از صواب خواهد بود؛ بلکه نتیجه این دیدگاه زیبایی‌بینی نسبت به هدایت و نجات انسان‌ها خواهد بود و همچنین دیدی وسیع نسبت به پیروان ادیان مختلف الهی و آنان را همچون خود در مسیر سعادت و رضایت الهی دیدن، در پی خواهد داشت.

کرامت انسان‌ها مبنایی برای صلح

یکی دیگر از موضوعاتی که از بین‌برنده نگاه تحقیرآمیز به غیرهم‌فکران و غیرهم‌کیشان و مانع پست و حقیر دانستن عده‌ای از انسان‌ها به دلیل داشتن عقیده و آیین متفاوت و در نتیجه مشروع دانستن خشونت نسبت به آنان است، مفهومی به نام کرامت انسانی است که در حکمت متعالیه وجود دارد. مفهوم کرامت انسانی تمامی انسان‌ها را به دلیل انسان بودنشان شایسته احترام دانسته و راه را برای این گونه از خشونت‌ها می‌بندد. در فلسفه صدرای کرامت جعل خداوند است در فطرت انسان. واضح است که این جعل با قوانین بشری که قابل اعطا به کسی یا گرفتن از کسی باشد، متفاوت است؛ به این معنا که قوانینی که به دست بشر وضع می‌شوند، کاملاً اعتباری و قراردادی هستند، گاهی اجرا و گاهی لغو می‌شوند و هر حکومتی می‌تواند آنها را از اعتبار ساقط کند. اما آنچه جعل خداوند است و او تکویناً به بشر اعطا کرده است، قابل لغو و بازپس‌گیری نیست. بنابراین در نظام فطرت، کرامت برای انسان همواره ثابت و غیر قابل تبدیل است. ملاصدرا اصل کرامت انسانی را با استفاده از آیه «و لقد کرمنا بنی آدم...» (اسراء، ۷۰) مطرح کرده و می‌گوید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» أي بما يختص به من النفس الناطقة الباقي جوهرها من الفناء و الفساد،

تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹). چنین کرامتی که بر مبنای عقل و اراده به‌دست می‌آید، صاحب خود را دارای درجات متفاوتی می‌نماید.

اگر دیگران در نگاه انسان پست و بی‌ارزش باشند، حرمتی نخواهند داشت و به‌راحتی با آنها رفتارهای خشونت‌آمیز خواهد داشت. در فلسفه حقوق بشر، کرامت انسان بنیانی‌ترین ارزش محسوب می‌شود. مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر تأکید دارد که «شناسایی کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و غیرقابل سلب آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد؛ زیرا عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای شده که روح بشریت را به عصیان واداشته است». همچنین ماده یک این اعلامیه می‌گوید: «تمام افراد آزاد به دنیا آمده‌اند و از نظر کرامت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند».

کرامت ذاتی انسان امری اکتسابی نیست بلکه امری واقعی و غیرقابل سلب است. این کرامت، برخلاف کرامت اکتسابی، دارای مراتب و درجات نیست. یا باید وجود آن را برای همه انسان‌ها، فارغ از دین و آیین و عمل و رنگ و نژاد و زبان، پذیرفت یا مانند برخی افراط‌گرایان، تنها هم‌فکران و هم‌کیشان را از آن برخوردار دانست و مال و جان سایرین را به‌سبب عدم برخورداری از چنین کرامتی، مباح فرض کرد. متأسفانه «هنوز بشر به این اندازه از رشد نرسیده است که کرامت انسانی و حقوق همه افراد بشر، از آن جهت که بشر هستند، محترم شمرده شود. انسان‌ها به خودی و غیرخودی تقسیم می‌شوند و تنها انسان‌های خودی انسان محسوب می‌شوند و بقیه از هیچ‌گونه ارزش و حرمتی برخوردار نیستند»

المستعد للفضائل الحقيقية» (همو، ۱۳۵۴: ۳۰۲)

این نفس ناطقه که جوهر آن از فنا و فساد در امان است و همیشه باقی می‌ماند، مختص یک گروه خاص از انسان‌ها که معتقد به دین و مذهب خاصی باشند یا ملکات و صفات مخصوصی داشته باشند، و به‌طریق اولی متعلق به یک منطقه جغرافیایی خاص یا یک نژاد و رنگ مخصوص، نیست بلکه مراد، همه بنی‌آدم است، زیرا نفس ناطقه میان همه انسان‌ها مشترک است و همان چیزی است که انسان را از انواع دیگر موجودات جدا می‌کند. کرامت انسان به‌عنوان حق طبیعی از سوی خداوند به او اعطا شده و هیچ انسانی نمی‌تواند آن را از دیگران سلب نماید.

بر اساس مبنای اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا و نیز مشکک بودن وجود، می‌توان برای کرامت نیز که از اوصاف وجود است، انواع و مراتبی را یافت:

الف) کرامت به اعتبار اصل وجود (کرامت ذاتی). بر مبنای حکمت متعالیه، هر موجودی از حیث وجودیش دارای مرتبه‌ای از کرامت است، و نیز به‌موجب آیه شریفه، همه بنی‌آدم از آن برخوردارند. باید توجه داشت که در مبنای وجودشناختی صدرایی، وجود (در برابر عدم) مساوق با خیر است؛ «کل وجود و کل اثر وجود من حیث کونه وجوداً له، و من حیث کونه اثر وجود خیر محض و حسن لیس بشر ولا قبیح، ولکن من حیث نقصه عن التمام شرّ، و فی حیث منافاته لخیر آخر قبیح. و کلّ من ذلک راجع الی نحو عدم؛ و العدم غیر مجعول لاحد» (همو، ۱۳۷۵: ۲۷۶).

ب) کرامت به اعتبار مراتب وجود نفسانی (کرامت اکتسابی) که انسان‌ها به‌میزانی که در راه کامل نمودن عقل و معرفت خود قدم برمی‌دارند، از آن برخوردارند. این کرامت از به‌کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و

(محقق داماد، ۱۳۸۳: ۵۰).

اصولاً انتخاب نوع رفتار با دیگران می‌تواند دو مبنای مختلف «اعتقادی» و «انسانی» داشته باشد. استفاده از مبنای اول همواره این خطر را دارد که ملاک رفتار متقابل، از عمل به عقیده افراد منحرف شود و در نتیجه چون با تکرر و گوناگونی بسیار زیادی در عقاید انسان‌ها مواجهیم، عدم پذیرش اعتقاد آنان باعث مشروعیت بخشیدن به خشونت‌های ایدئولوژیک علیه آنان شود. در حقیقت آنچه باید مبنای رفتار با دیگران قرار گیرد، رفتار متقابل آنان است نه عقایدشان. «ما نباید از مدعیات معرفت‌شناختی درباره صدق و کذب اعتقادات کسانی که با آنها مخالفیم، مستقیماً گزاره‌هایی را درباره نحوه سلوک با آنها استنتاج کنیم. اینکه کسانی اعتقاد نادرست دارند ما را مجاز نمی‌دارد که با آنها بدرفتاری کنیم؛ همچنین اگر آنها اعتقادات صادقی داشته باشند، از این امر بر نمی‌آید که ما باید با آنها فلان رفتار خاص را داشته باشیم» (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۰۲-۴۰۱).

شاید بتوان اشاراتی از مبنای دوم - یعنی مبنای انسانی- را در آثار صدرای نیز یافت. «نعمت‌های خداوند مختص بعضی از مردم نیست و عنایت الهی شامل همه انسان‌هاست. هدف از آفرینش سیاق همه انسان‌ها به جوار خداوند و دار کرامت او برای برخورداری از رحمتش است؛ إن هذه الأمور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فإن العناية يشملهم كلهم. والغرض في الخليقة سياقة الجميع إلى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۳).

نتیجه این بحث، اثبات مبنایی بسیار مؤثر در ایجاد روابط صحیح انسانی و آمیخته با احترام متقابل و پرهیز از نقض حرمت انسان‌ها است. این اصل، عاملی مهم در پایه‌گذاری روابط میان انسان‌ها بر مبنای احترام و ارزش متقابل است که

باعث می‌شود همگان - اعم از مؤمن و کافر- از حقوقی معادل بهره‌مند شوند. همچنین قائل بودن به کرامت ذاتی برای همه انسان‌ها مانع از آن می‌شود که اهل ایمان خود را در حقوق این جهانی برتر دیده و به پشتوانه ایمان و اعتقاد الهی، خود را واجد فضیلتی دنیایی بدانند و در نتیجه، به خود اجازه دهند حقوق انسانی دیگران را سلب کنند. به همین دلیل، اصل کرامت انسانی در نقطه مقابل خشونت و ظلم قرار می‌گیرد و مانع توجیه رفتارهای خشونت‌بار به بهانه بی‌ارزش و بی‌حرمت بودن غیر مؤمنین می‌گردد.

تحقق این مبنا در جوامع انسانی، باعث دور شدن ظلم و خشونت از محیط زندگی انسان‌ها شده و آرامش و صلح را بر این محیط حاکم می‌گرداند. مفهوم کرامت ذاتی انسان‌ها و تبیین ماهیت و منشأ این کرامت در فلسفه صدرای حاکی از صلح‌گرایی باطنی این فلسفه است.

رحمت گسترده الهی در نظام صدرایی

آموزه دیگری که طبق آموزه‌های صدرای می‌توان از آن برای کاهش خشونت فرهنگی استفاده کرد، آموزه رحمت واسعه الهی است. صدرالمتألهین هر عقیده‌ای که منافعی با رحمت خداوند و هدایت عامه او باشد و راه رسیدن به او را دشوار کند، باطل می‌داند؛ با این استدلال که غرض از ارسال رسل و وضع شرایع، سیاق خلق به سوی رحمت خداوند از نزدیک‌ترین راه و ساده‌ترین روش است و چنین اعتقادی با این غرض در تضاد است. او سپس متذکر می‌شود که تمام خلایق، هر چند از اشقیاء و مردودین باشند، توجه غریزی و فطری نسبت به خداوند دارند و همین باعث می‌شود رحمت و لطف و رأفت خداوند شامل حالشان شود. صدرای گروهی را که به گفته او نمی‌توانند این رحمت واسعه را برای مخلوقات

از جمله «رحمت واسعه». او همچنین اسم «رحمان» الهی را مقتضی وجود منبسط برای همه موجودات به حسب آنچه اقتضای آن را دارند، می‌شمرد؛ بنابراین رحمت را اعتباری از وجود و در نتیجه بر اساس اصالت وجود، اصیل و فراگیر می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۴۱).

۱. تأثیر رحمت واسعه بر کاهش خشونت فرهنگی

رحمت گسترده الهی هرچند یک اصل و دیدگاه نظری است اما نتایجی عملی بر آن بار می‌شود که می‌تواند مبنایی برای رفتارهای انسان قرار بگیرد. درک شمول و غلبه رحمت باعث می‌شود انسان‌ها دیدگاه خود را در مورد دیگران بر اساس لطف و رحمت قرار دهند و به اندک بهانه‌ای کینه و بغض نسبت به دیگران پیشه نکنند، در مواجهه با دیگران مبنا را بر رفق و مدارا قرار داده و دوستی و ملاحظت را بر دشمنی و کینه غلبه دهند. این رحمت فراگیر به دین‌داران - از هر دینی که باشند - اجازه نمی‌دهد نسبت به سایر موجودات ظلم و خشونت روا دارند، چراکه مخلوقات مورد لطف خدا هستند و نمی‌توان به کسی که نظر لطف الهی شامل حالش شده و محبت الهی بر او گسترده شده، نظر عداوت و دشمنی داشت.

۲. خلیفه‌الله بودن انسان و مبنای فلسفی آن در

حکمت متعالیه

خلیفه‌اللهی انسان در آموزه‌های صدرایی یکی دیگر از مبناهایی مرتبط با صلح‌گرایی است. در دیدگاه ملاصدرا انسان دارای دو ساحت مادی و معنوی و بنابراین دارای دو قوه دانش نظری و دانش عملی است. غایت اندیشه نظری، در نظر او، نقش‌پذیری نفس از کمال وجود است؛ در حقیقت او معتقد است نفس در کمال خود باید مشابه عالم عقل شود که در نظام و کمال تمام است. او غایت دانش عملی

بپذیرند و در درون خود حتی با خداوند برای آفرینش و روزی دادن و مکانت دادن غیر اهل ایمان عتاب می‌کنند، سرزنش کرده و این اوهام و وساوس را مختص جهال و صاحبان نفوس سقیم و قلوب مریض می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۴۶۲-۴۶۱).

صدرالمتألهین همچنین بر اساس نظریه وحدت وجود و اینکه همه موجودات، مظاهر حق هستند، رأفت و محبت نسبت به همه موجودات را از ویژگی‌های صاحبان عقل می‌داند. «و چون ثابت شد که خدای تعالی محب ذات خویش است، می‌گوییم هر کس که شیئی را دوست داشته باشد، همه صفات و افعالش را هم دوست دارد؛ از این جهت که صفات او هستند. از طرفی، در عالم وجود غیر از ذات و صفات و آثار او وجود ندارد و هر چه در عالم هست صنع و ابداع اوست. پس خدای سبحان دوست دارد که دوستشان بدارند و آنها را اراده کنند از آن جهت که فعل و صنع او هستند. و این محبت در حقیقت به محبت ذات او برمی‌گردد. مانند کسی که خانه معشوق یا نوشته و نامه‌اش را دوست دارد و در حقیقت جز همان معشوق چیزی را دوست ندارد و محبت آثارش محبت بالعرض است» (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۶۳).

او این محبت را از ویژگی‌های لازم رئیس مدینه می‌شمرد که در عین استحکام و اجرای حدود الهی، هنگام مشاهده منکر از سوی افراد جامعه، تحت تأثیر قوه غضب خود قرار نگیرد (همو، ۱۳۶۰: ب: ۳۵۸).

صدرالمتألهین برای حقیقت وجود سه اعتبار قائل است: اول، اعتباری که به هیچ قیدی مقید نیست و ذات احدیت خوانده می‌شود. دوم، وجود متعلق به غیر، و سوم، وجود منبسط و مطلق که مقید به فعل الهی است. اعتبار اخیر از وجود در آثار صدرا به نام‌های مختلفی خوانده می‌شود،

را تبدیل شدن به عالم عقلی به اندازه طاقت بشر تعریف می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۰) و درنهایت غایت نهایی که برای فلسفه تعیین می‌کند، تشبه به خداوند است. ملاصدرا همچنین غایت اندیشه عملی را با روایت «تخلقوا باخلاق الله» بیان می‌کند. به عبارت دیگر، او معتقد است انسان باید بتواند با تشبه نفس به عقل، به کمال برسد و همچنین به خدا و به عالمی که جلوه جمال و جلال او و درنهایت سازگاری است، تشبه پیدا کند. اگر انسان بتواند با ژرف‌نگری این نظام اتم و اکمل را درک کند، خود نیز به آن تشبه پیدا خواهد کرد. ملاصدرا انسان را کون جامع و مظهر تمام اسماء الهی می‌داند (همان: ۱۸۳/ ۷). در دیدگاه او انسان کامل وجود جامعی است که تنها اختلاف او با خداوند بالعرض و بالذات بودن است: «و حقيقة القول، أن نفس الإنسان مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها واجبتها وممكنها» (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۴).

اگرچه انسان کامل مظهر مجموع اسماء الهی است و خلافت کامل از آن اوست، ولی هر یک از انسان‌ها به نحوی از مقام خلیفه‌اللهی بهره برده‌اند و به اندازه ظرفیت وجودی خود می‌توانند مظهر اسمی از اسماء خداوند باشند و اگرچه انسان کامل برترین و عظیم‌ترین خلیفه خداوند و آینه تمام‌نمای اوست، سایر انسان‌ها نیز با توجه به آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» به قدر برخورداریشان از حصه انسانی، در جایگاه خلافت الهی قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۱۰).

از منظر صدرالمتألهین هدف از آفرینش انسان وصول به مقام خلیفه‌اللهی است. او بر اساس آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» انسان را خلیفه‌الله می‌داند، بدین معنا که خلیفه نایب مستخلف است و باید هر چه که او انجام می‌دهد را انجام دهد؛ هرچند در مرتبه‌ای ضعیف‌تر (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۷۶). به عبارت دیگر، ملاک و معیار تحقق

خلیفگی، شباهت است و چنانکه در خداوند جانب رحمت بر غضب رجحان دارد، خلیفه او نیز باید چنین باشد و رفتارش با دیگران بر پایه رأفت و رحمت شکل گرفته باشد. با در نظر گرفتن لزوم سنخیت بین علت و معلول، نمی‌توان نایب خدای رحمان را بدون محبت و رحمت نسبت به مخلوقات و بدون تخلق به رحمت و محبت غالب الهی تصور نمود. اگر انسان مظهر خدایی است که عین لطف و رحمت است، نادیده گرفتن دوستی و محبت و صلح در روابط با انسان‌ها و جایگزین کردن آن با خشونت و ظلم و ستم، مصداق بارز دور شدن از شأن خلیفه‌اللهی انسان است.

۳. پرهیز از اجبار و اکراه

نکته آخری که به این مطلب می‌توان افزود این است که یکی از دلایل خشونت اهل ایمان نسبت به سایرین، برداشت نادرست آنان از دین و در نتیجه اجبار و اکراه آنان به ایمان آوردن یا انجام اعمال شرعی است. فراز «لا اکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغی» (بقره/ ۲۵۶)، پاسخ بسیار قاطعی در این زمینه است. طبق این فراز، اعتقادات قلبی و عقاید - از جمله در دین - چیزی نیست که با اجبار و اکراه بتواند در کسی نفوذ کند. پس حکم دین که از این آیه استخراج می‌شود این است که اکراهی بر دین و عقاید نیست و نباید کسی را وادار به ایمان کرد. دلیل این امر نیز کاملاً مشخص است. حقایق دین با دلایل روشن به حد وضوح بیان شده و لزومی به توسل به زور نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲/ ۴۸۳). در دیدگاه ملاصدرا نیز این اجبار با حقیقت دین فاصله دارد. استدلال وی این است که خداوند پس از تبیین کامل و کافی دلایل توحید، حجت را بر انسان‌ها تمام کرده، راه دیگری برای ایمان آوردن کافر باقی نمی‌ماند جز اجبار او به ایمان، اما چنین چیزی در

دنیا که محل ابتلاست جایز نیست، زیرا با قهر و اکراه معنای ابتلا و امتحان باطل می‌شود. همچنین اکراه و اجبار با تکلیف در این دنیا منافات دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۱۹۴).

بحث و نتیجه‌گیری

گالتونگ مثلث خشونت را شامل خشونت ساختاری، فرهنگی و مستقیم می‌داند. این مبنا راه مناسبی را برای پی‌جویی مبانی صلح در نظام فکری صدرالمতألهین می‌گشاید. این مبانی صلح را در اصطلاح گالتونگ می‌توان صلح فرهنگی نامید. برای رفع خشونت فرهنگی در منظر ملاصدرا می‌توان از کثرت‌گرایی، کرامت انسانی، رحمت واسعه الهی، خلیفه‌الله بودن انسان و راه نداشتن اکراه در دین بهره برد، زیرا خشونت فرهنگی با مشروعیت‌بخشی به انواع دیگر خشونت در ترویج آن مؤثر است. با این اصول و مبانی در نظام فکری ملاصدرا، خشونت‌های اعتقادی مشروعیت خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توان به بهانه اعتقاد نادرست دیگران، آنان را مورد خشونت قرار داد درحالی‌که مطابق توضیحات اندیشمندانی مانند گالتونگ، کاواناف و هیک، حق دانستن خود و باطل دیدن دیگران یکی از مهم‌ترین و فراگیرترین منشأهای فکری جنگ‌ها و به تعبیر گالتونگ خشونت‌های فرهنگی در طی تاریخ بوده است. نگرش صدرالمতألهین به دین اسلام که حق مطلق دانستن و برتر دیدن آن است، بدین معنی نیست که از منظر او همگی غیرمسلمانان گمراه و جهنمی هستند، چراکه او رحمت واسعه خداوند را شامل همه کسانی می‌داند که بدون داشتن عناد و دشمنی بخشی از حقیقت را در قالب ادیان دیگر درک کرده‌اند و طبق اصل حرکت جوهری، به هر میزانی که از معرفت و ملکات حسنه برخوردار شده باشند، مشمول نجات اخروی هم خواهند شد. استدلال‌های صدرا نشان

می‌دهد که دایره نجات اخروی درنهایت شامل حال اکثر انسان‌ها می‌شود و تنها گروهی از کافران که کفرشان برخاسته از عناد ایشان با حق است، راهی به رستگاری اخروی نمی‌یابند. بنابراین در نگرش صدرای نمی‌توان غیر هم‌کیشان خود را اصالتاً اهل ضلالت و وارد در جهنم به‌شمار آورد. درنتیجه نمی‌توان بر مبانی اینکه مغضوب و رانده درگاه الهی هستند، برخورد خشونت‌آمیز با آنان را مجاز شمرد. همچنین قائل بودن به کرامت ذاتی برای انسان در ایجاد روابط صحیح انسانی و آمیخته با احترام متقابل و پرهیز از نقض حرمت ایشان بسیار مؤثر است. درنهایت او انسان را خلیفه و نایب خداوندی می‌داند که رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است و از همه انسان‌ها انتظار دارد به‌اندازه توان در تخلق به اخلاق مستخلف خود یعنی خداوند بکوشند؛ چنین رحمت واسعه‌ای ظلم و خشونت را به حداقل رسانده، صلح و محبت و دوستی را جایگزین آن می‌کند. این مبانی از همان جنسی است که در نگاه گالتونگ، برای مشروعیت بخشیدن به صلح لازم هستند.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیهات. قم: نشر البلاغه.
- پترسون، مایکل (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰). مقایسه و تطبیق حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی.
- حسن‌زاده، مهدی؛ اکبری چائی‌چی، رسول (۱۳۹۲). «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ش ۱۷. ص ۲۶-۱.
- صاحب‌ناسی، احمدعلی؛ مطیع، مهدی؛ حاجی‌اسماعیلی حسین‌آبادی، محمدرضا (۱۳۹۹). «بررسی صلح و خشونت در آموزه‌های قرآنی با نگاهی به نظریه خشونت فرهنگی و ساختاری یوهان گالتونگ». پژوهش دینی. ش ۴۰. ص ۳۵-۶۵.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۳). حقوق بشر دویستانه بین المللی، رهیافت اسلامی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____. (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____. (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی. قم: بیدار.
- _____. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
- _____. (۱۳۷۸). المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____. (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایة الاثرية. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- _____. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلية. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____. (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
- هیک، جان (۱۳۸۶). «گفت وگو برای صلح». ترجمه مسعود سعادت مند. اطلاعات حکمت و معرفت. شماره ۳، ص ۱۹-۱۶.
- Cavanaugh, William T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. New York: Oxford University Press.
- Galtung, Johan (1990). "Cultural Violence". *Journal of Peace Research*. Vol. 27, No. 3, pp. 291-305.
- _____. (1996). *Peace by Peaceful Means; Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: International Peace Research Institute.
- _____. (2000). *Searching for Peace*. London: Pluto Press.
- _____. (2004). *Transcend and Transform, an Introduction to Conflict Work*. London: Pluto Press.
- Matyók, Thomas (2011). *Critical Issues in Peace and Conflict Studies*. United Kingdom: Rowman and Littlefield.