

دانش مداری در نظام کنش دفاعی پیامبر اعظم (ص) *

مجتبی عطار زاده**

چکیده

وارستگی نوع انسان و گسستن بندهای اسارت جهل و ناآگاهی در آموزه های بلند دعوت الهی پیامبر اعظم، چالشی جدی علیه قهر و غلبه‌ی حاکمیت عاری از دانش بشمار می‌رود. پیامبر اسلام در مقام دفاع در برابر اقدامات جهل مدارانه قریش و با هدف بی اعتبار سازی پارادایم مورد تبلیغ آن، کوشید تا با نهادینه سازی آگاهی و شناخت در مخاطبین و پیروان خویش، زمینه را برای ارتقای عوامل پر انرژی کنش به جایگاه دانش مدار لازم نظارت اجتماع (در بعد نرم افزاری) و رو در رویی نظامی (در بخش سخت افزاری) فراهم آورد. بدین سان، طرحی نو در حوزه‌ی سیاست گذاری و مدیریت اجتماعی در افکند؛ طرحی که بطور قطع در صورت توسل به خشونت و اقدامات نظامی صرف، کارکرد و اثر گذاری لازم را در مقام دفع تهدید قریش و حفظ دعوت اسلام از زوال و فراموشی از دست می‌داد.

واژگان کلیدی: کنش، دانش اطلاعاتی، سبرنتیک، جنگ، دعوت

* دریافت مقاله: ۸۵/۹/۲۶، پذیرش نهایی: ۱۳۸۶/۵/۲۸

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنر اصفهان. mattarzadeh@yahoo.com

مقدمه

رخداد بعثت پیامبر اعظم (ص)، نقطه‌ی بروز و عطف در تاریخ آگاهی بشریت به شمار می‌رود. بدون تردید آنچه بعد از برانگیخته شدن پیامبر (ص) به رسالت، همواره جنبه‌ی محوری و اصلی داشت و تا آخرین لحظات حیات پر برکت آن حضرت بر آن تاکید نمود، مقوله‌ی آگاهی و آگاه سازی مخاطبین بود. این مهم را اساساً از مطالعه‌ی دقیق متن تحولات تاریخ صدر اسلام و آنچه از این پدیده‌ی بزرگ در پهنه‌ی تاریخ به یادگار مانده، می‌توان بدست آورد. این تلاش پی‌گیر و سازنده در راستای تشکیل ریسمان روحی و پیوندی ژرف بین موجودات ضعیفی به نام انسان با منبعی قوی و جوشان چون خداوند، اصالتی به پیروان این آئین می‌بخشید که تار و پود آن را «حقیقتی بدون نسبت به خویشتن» تشکیل می‌داد. به طور قطع در صورت تحقق رشد و بالندگی شخصیتی که نتیجه و برآیند مستقیم آن غلبه بر موانع عاطفی و باز دارنده‌ی های پست درونی و گشایش افقی گسترده بود که زمینه‌ی ارتباط بین الازدھانی و نه ارتباط جسمانی بین انسان‌ها را فراهم می‌ساخت، حوزه‌ی حاکمیت کسانی چون قریش همواره در پی به فراموشی سپردن تجربه‌ی های مسقل درونی افراد و در پی آن گرفتار کردن آنان در تار و پود مقولات فاقد اصالت بودند، به شدت مورد چالش قرار می‌گرفت.

بدیهی است که نخستین و متداول‌ترین شیوه‌ی تداوم اسارت فکری، تشدید محدودیت‌های فیزیکی و اعمال زور و فشار به منظور قبولاندن برتری کاذبی است که بر پایه‌ی سلسله مراتب سیرنیتیک از انباشتگی اطلاعات و سیادت ناشی از آگاهی بر عوامل فاقد چنین صلاحیتی حاصل آمده است. سعی و مجاهدت سیزده ساله‌ی پیامبر اعظم در طول دوران حضور در مکه در راستای شکستن چنین تابویی متمرکز گشته بود. منش صادقانه‌ی پیامبر، عاملی در جهت معرفی ضرورت صداقت نسبت به خویشتن یعنی یافتن خویشتن؛ به منظور رهایی از وضعیت پست و نامطلوبی بود که انسانیت گرفتار آن شده بود. اما از آنجا که این امر در واقع همان فرآیند پر تحرك «خودسازی»^۱ است، الزاماً باید با اطلاع کامل از هدف‌های کلی صورت پذیرد؛ هدف‌هایی که نیل به آنها مستلزم رهایی از قید وابستگی‌ها و دستیابی به کمال است.

سامان دهی کنش اجتماعی در راستای گسستن قیود وابستگی، پی‌ریزی نظامی را می‌طلبد. پیامبر اعظم با

اتخاذ استراتژی دفاعی در برابر تهاجم ضد آگاهی قریش، بر آن شد تا عوامل و عناصر پیر انرژي در سلسله مراتب سیرننتیک جامعه‌ی مورد خطاب خویش را به سلاح آگاهی مجهز سازد تا به جور انقیاد آنان، که در این نظام با ادعای بهره مندی از ذخیره‌ی سرشار اطلاعات به تحقیر و استثمار عوامل وضعی کنش مبادرت می‌کردند، پایان بخشد. آنچه در این نوشتار مفروض انگاشته می‌شود این است که حرکت‌های نظامی و رویارویی‌های مستقیم و غیر مستقیم پیامبر اکرم (ص) در عرصه‌ی جنگ با قریش، به عنوان نماد و نماینده‌ی مسلم قطب استثمارگر، نه با هدف گسترش حوزه‌ی سلطه‌ی آئین اسلام بلکه صرفاً در راستای توانمندسازی عوامل وضعی کنش از طریق ارتقای دانش و آگاهی آنان به سطح عامل‌های نظارت‌کننده‌ی کنش نه فقط در محدوده‌ی زمانی حیات پیر برکت آن حضرت، بلکه در همیشه‌ی تاریخ اسلام و در همه‌ی حدود جغرافیایی، صورت پذیرفته است.

مفهوم کنش و نظام سیرننتیک

کنش اجتماعی در معنایی که مکتب کارکردگرایی پارسونز ارائه می‌دهد، رفتار انسانی است که انگیزه و راهنمای آن معنایی است که کنشگر آنها را در دنیای خارج کشف می‌کند، معنایی است که توجهش را جلب می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. بنابراین، ویژگی‌های اصلی کنش اجتماعی در حساسیت کنشگر به معنای چیزها و موجوداتی است که در محیط هستند و آگاهی یافتن به این معنای و واکنش به پیام‌هایی است که آنها می‌فرستند. کنش اجتماعی که با معنایش تعریف شده است با ذهنیت کنشگر تفسیر می‌شود؛ یعنی بر مبنای ادراکی که از محیطش دارد، احساساتی که او را بر می‌انگیزد، افکاری که در سر دارد، انگیزه‌هایی که او را به عمل وادارند و واکنش‌هایی که در برابر کنش‌های خودش دارد. این کنشگر می‌تواند یک فرد باشد یا یک گروه، یک سازمان، یک منطقه، یک جامعه‌ی کلی یا یک تمدن. مفهوم کنش اجتماعی پارسونز را نباید با رفتار فردی یکی پنداشت. برعکس او مفهوم کنش اجتماعی را به هر هستی، فردی یا جمعی که بتوان رفتاری از او ادراک کرد (که بر مبنای معنایی موجود در آن قابل تفسیر باشد) تعمیم می‌دهد. وانگهی، مفهوم کنش اجتماعی بنا ندارد که مشاهده‌گر را تنها در دیدگاه ذهنی کنشگر مقید کند. بلکه بر

عکس، پس از پی بردن به این ذهنیت، می‌توان کنش اجتماعی را بر مبنای دوگانگی «کنشگر - وضعیت»^۲ که در نظریه‌ی کنش پارسونز نقش اساسی دارد، تحلیل کرد. کنشگر پارسونز «موجودی در وضعیت» است، زیرا کنش‌اش پیوسته درک معانی مجموعه نشانه‌هایی است که او در محیط می‌یابد و به آنها پاسخ می‌دهد. محیط کنشگر نخست محیط فیزیکی است که در آنجا کنش‌اش از قوه به فعل در می‌آید؛ این محیط شامل اشیای مادی، شرایط اقلیمی، جغرافیایی و زمین شناختی مکانها و در حالت کنشگر فردی، ارگانیسم زیستی است. کنشگر اجتماعی سنگینی یا فشار این اشیاء را حس می‌کند، آنها را تبیین می‌کند، در قبالتان احساسات به خرج می‌دهد، آنها را در راستای هدفی که دارد به کار می‌گیرد. هم‌ه‌ی این مناسبات با محیط فیزیکی بر مجموعه‌ای از تاویل و تعبیر استوار است که کنشگر از گذر آنها واقعیت را ادراک و به آن معنایی می‌دهد و به تبع آن عمل می‌کند. اما در محیطی که کنشگر را احاطه کرده است، شیء ممتاز همانا شیئی اجتماعی است، یعنی کنشگران دیگر. با اینها، کنش اجتماعی کنش متقابل (=تعامل) می‌گردد. تحلیل ذهنیت کنشگر اکنون دو یا چند بعدی می‌شود: به ذهنیت خود،^۳ ذهنیت دیگری^۴ پاسخ می‌دهد، که ممکن است مفرد یا جمع باشد.

با این همه به تنهایی نمی‌توان از مفهوم کنش و کاربرد آن سخن گفت، چه آنکه مفهوم نظام پارسونزی بسیار پیچیده است. می‌توان گفت که در تعریف او نظام دارای سه شرط است: شرط اول، ساخت است. اجزای یک نظام و خود نظام باید آرایش سازمانی داشته باشد، بدین‌ترتیب که از اجزا یا از مولفه‌های نسبتاً پایدار تشکیل شده باشد تا بتوان از آنها به عنوان نشانه‌های عطف در تحلیل سیستمی استفاده کرد. در نظام کنش به نظر پارسونز الگوهای هنجاری و در سطحی انتزاعی تر، متغیرهای ساختی^۵ این نقش را ایفا می‌کنند.

دومین شرط نظام، مفهوم کارکرد^۶ است. برای آنکه یک نظام کنش وجود داشته باشد و دوام بیاورد، برخی از نیازهای اولیه‌ی نظام، به عنوان نظام باید برآورده شود. این ابعاد کارکردی نظام کنش است.

سومین شرط نظام کنش، فرآیند^۷ خود سیستم و درون سیستم است. بنا به طبیعت خود، یک نظام کنش متضمن

فعالیت‌ها، تغییرات و تطورات که نمی‌تواند تصادفی باشد، بلکه باید طبق قواعدی صورت گیرد.

پس از شناختن عناصر بنیادی کنش، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه چیزی موجب آن می‌شود که میان کنشگر و اشیای محیطش، روابط کنش متقابل پدید آید، ثبات پیدا کند و دوام بیاورد؟ به دیگر سخن، کدام عوامل به روابط کنش متقابل و به کنش ساخت می‌دهد و از این رهگذر دوام و پایداری نسبی آنها را تامین می‌کند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها باید توجه داشت که در نظر پارسونز نظم بیش از آنکه یک واقعیت باشد، یک مساله است. او بسان فلاسفه‌ی دیگر علوم اجتماعی؛ نظیر هابز، لاک، میل و روسو بر این اعتقاد است که مساله‌ی نظم در جامعه اکتسابی نیست، بلکه باید آن را تبیین کرد و چون کنش اجتماعی انسان را بر آنها استوار کرده‌اند، رضایت بخش نبوده‌اند، نظم را نمی‌توان نتیجه‌ی همگرایی خودانگیخته و اتفاقی منافع و اگرآ تلقی کرد. آن چنان که جان لاک تصور می‌کرد؛ نظم محصول قرار داد اجتماعی هم نیست، آن طور که ژان ژاک روسو گمان می‌کرد. همچنین، نباید آن را نتیجه اقتداری دانست که انسان‌ها به آن تمکین می‌کنند تا از نزاع دائمی اجتناب کنند، آن چنان که تامس هابز فکر می‌کرد. هم‌ی این تفسیرها یک عیب اساسی داشتند: هم‌ی آنها بر اصل موضوعی^۸ استوار بوده‌اند که به موجب آن، انگیزه‌ی کنش انسانی منفعتی است که به صورت انفرادی دنبال می‌شود، حال آن که وجود نظم در کنش اجتماعی را می‌باید به رغم منافع و فردگرایی انسان، تبیین کرد.

این روانشناسی ساده انگارانه فایده‌گرایی کلاسیکی، در نتیجه‌ی تحقیقات پیشگامان بزرگ علوم اجتماعی جدید که راه را برای تفسیر علمی نوین نظم کنش اجتماعی باز کرده‌اند، رد شده است. و به نظر پارسونز این تفسیر علمی نظم در کنش اجتماعی از مهمترین دستاوردهای علوم انسانی در نیمه‌ی اول قرن بیستم است.

پارسونز در راستای تبیین نظم و نظام اجتماعی، از نتیجه‌ی پژوهش نظریه پردازان^۹ همچون فروید و دورکیم بهره گرفته است. این دو پژوهشگر بلند آوازه با عزیمت از دو نقطه دور از یکدیگر - که در ضمن از کار یکدیگر بی‌خبر بوده‌اند - مسیری را طی کرده‌اند که آنها را به یکدیگر نزدیک کرده، به گونه‌ای که به آثارشان خصلتی

مکمل داده است. هر دوی آنان این نکته را ثابت کرده‌اند که کنش انسانی از قواعد، هنجارها و الگوهای تبعیت می‌کند که از عناصر ساختی کنش و مایه‌ی انسجام آن هستند. در آثار فروید قواعد رفتار به صورت «فراخود»^۹ است که از روا و نارواها و از نشانه‌های معناداری ترکیب شده است که وجدان اخلاقی شخصیت را می‌سازد. در آثار دورکیم، قواعد و الگوهای رفتار، «بازنمایی‌های جمعی»^{۱۰} و «وجدان جمعی»^{۱۱} نامیده می‌شود، از آنجا که کنش فردی تحت تاثیر فشارهای خارجی است، دورکیم می‌پذیرد که آن را چون «امر اجتماعی»^{۱۲} بشناسد.

تفاوت دیدگاهی مهمی میان فروید و دورکیم وجود دارد که در عین حال آثارشان را مکمل یکدیگر می‌کند. فروید الگوهای رفتار اجتماعی را در ساخت شخصیت فردی باز می‌یابد، در حالی که دورکیم جامعه را خاستگاه بازنمایی‌های جمعی می‌داند. برای فروید الگوهای اجتماعی آنگاه وجود دارند که درونی شده و جزء یکپارچه‌ی شخصیت روانی شخص شده باشند. برای دورکیم، الگوهای رفتاری آنگاه وجود دارند که قبلاً نهادی شده به گونه‌ای که بتوانند از خارج بر وجدان اخلاقی شخص فشار وارد کنند.

این دو دیدگاه، متناقض نیستند. پارسونز کوشیده است تا نشان دهد که آنها در واقعیت، مکمل و دو روی یک سکه‌اند. دقیق‌تر گفته باشیم؛ این دو چشم انداز یکدیگر را به کمک می‌طلبند و هر یک در دیگری نقطه اتکایی پیدا می‌کند. الگوهای بیرونی که شخص آنها را درونی کرده است تا «فراخود» گردد همان الگوهای نهادی شده‌اند که در جامعه تعداد زیادی از اشخاص آنها را به کار می‌برند. و بر عکس، الگوها، چون تعداد زیادی از اشخاص آنها را درونی کرده‌اند، نهادی شده‌اند. «وجدان اخلاقی» فروید، مکمل «وجدان جمعی» دورکیم است؛ «فراخود» آن روی فردی شده‌ی «بازنمایی‌های جمعی» است که خاستگاهش جامعه است.

در جامعه شناسی فرانسه، این مکمل بودگی امر فردی و امر جمعی همان است که ژرژ گورویچ آن را «دو جانبه بودن انتظارات» نامیده است. این همان ایده است که پارسونز آن را به شیوه‌ی کامل‌تر و با نشان دادن ریشه‌های تاریخی‌اش بیان کرده است.

در مفهوم «دو جانبه بودن انتظارات» پارسونز راه حلی برای مسأله‌ی نظم پیدا می‌کند که هابز، لاک، میل، روسو مطرح کرده اند. بنیاد نظم در ساخت نظام کنش است؛ یعنی در الگوها، هنجارها و ارزشهایی که برای کنشگر، فردی یا جمعی، معنایی دارد، چون که در شخصیت فرد درونی شده‌اند و در عین حال در جامعه و در فرهنگ نهادی شده‌اند. پارسونز شخصا افکارش را چنین خلاصه می‌کند:

اساسی‌ترین قضیه‌ی نظریه‌ی کنش به نظرم این است که ساخت نظامهای کنش شامل الگوهای فرهنگی معانی است که در نظام اجتماعی و فرهنگ نهادی و در شخصیت افراد درونی شده‌اند. پیش از آنکه این قضیه اثبات شده و مقبولیت عام پیدا کند، در تاریخ طولانی و پر فراز و نشیب رفتارگرایی و سایر نظریه‌های تحویل‌گرا مورد اعتراض بوده است (پارسونز، ۱۹۶۱: ۳۴۲).

تحلیل فرآیندهای پارسونزی را باید با مراتب سیرنتیک که او از نظریه‌ی سیرنتیک وام گرفته است تکمیل کنیم. مراتب سیرنتیک در نظریه‌ی پارسونز در آن واحد اصل مهم یگانگی و دگرگونی است.

پارسونز با الهام از نظریه‌ی سیرنتیک می‌گوید نظام کنش مثل هر سیستم فعالیت چه جاندار و چه بی‌جان، محل گردش بی‌قفه‌ی انرژی و اطلاعات است. این مبادله‌های انرژی و اطلاعات میان اجزای نظام است که کنش نظام را بر می‌انگیزد. همه‌ی اجزای یک نظام از لحاظ ذخیره‌ی اطلاعات و انرژی برابر نیستند؛ بعضی‌ها بیشتر انرژی در اختیار دارند، برخی دیگر ذخیره‌ی اطلاعاتشان بیشتر است. آنهایی که انرژی کمتری دارند از اطلاعات بیشتری برخوردارند و بالعکس. به موجب یک اصل بنیادی سیرنتیک، اجزایی که از لحاظ اطلاعات غنی‌ترند بر اجزایی که انرژی آنها بیشتر است، نظارت (کنترل) اعمال می‌کنند. نتیجه این می‌شود که در هر نظام کنش یک سری نظارت‌های پی‌در پی و تجمعی و با نظم سلسله‌مراتبی برقرار است. اجزای پر انرژی‌تر در پایین سلسله‌مراتب جای دارند و در آنجا نقش عامل‌های وضعی کنش را ایفا می‌کنند؛ اجزای پر اطلاعات‌تر در بالای سلسله‌مراتب جا دارند و نقش عامل‌های نظارت‌کننده‌ی کنش را ایفا می‌کنند (پارسونز، ۱۹۹۶).

تاریخ گذشته‌ی بشر، بر وجود اختلاف و خصومت بین ابناء بشر اشاره دارد. به رغم آنکه انسان‌ها از خمیر مایه‌ی وحدت، نشأت گرفته‌اند و ساخت وجودی آنها بر پایه‌ی «فطرت الهی» است، از همان روزهای نخست بین آنان اختلاف پدید آمد. قرآن کریم ضمن تحلیل ریشه‌های نیاز انسان به هدایت الهی و ضرورت بعثت انبیاء، بروز اختلاف را به عنوان ضرورت این انگیزش ذکر می‌نماید. از دیدگاه قرآن، اختلاف در حالی دامنگیر جامعه‌ی بشری می‌شود که قبلاً وحدت، همگونی و زندگی آرام و مسالمت آمیز به دور از اجحاف و تجاوز و ستم به جامعه‌ی بشری ارزانی شده بود:

«کان الناس امه واحده فبعث الله النبیین مبشرین ومنذریں وانزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه» (بقره/ ۲۱۳).

زندگی تدبیری که ریشه در فطرت انسان دارد، او را نخست به زندگی اجتماعی و سپس به استخدام دیگران واداشت. انسانی با این اندیشه و باور که باید به هر ترتیب ممکن زندگی خود را به نحو احسن تامین کند و ادامه دهد، مواد خام را به تصرف خویش در آورد و از هم نوعان خود در راستای نیل به اهدافش بهره برد. تفاوت انسان‌ها در بهره مندی از قدرت، موجب گردید تا قوی‌تر از زیر دست سود برد بدون آنکه به ضعیف اجازه دهد که وی عمل متقابل انجام دهد. روند استخدام و بهره‌کشی دو پدیده منفی را در جامعه‌ی بشری بوجود آورد؛ حس انتقام و هرج و مرج که هر دو برای سعادت بشر خطر بزرگی محسوب می‌شدند: «ما کان الناس الا امه واحده فاختلفوا» (یونس/ ۱۹).

بدین گونه در عین اینکه پایه‌های اساسی وحدت در بین انسان‌ها وجود داشت، اختلاف به عنوان یک امر عارضی دائمی در بین انسان‌ها رواج یافت و با گسترش اختلافات بین ابناء بشر، آرامش و سکوتی که لازمه‌ی یک حرکت انسانی به سمت خدا بود در هم ریخت و انسان‌ها با توجه به زمینه‌های اختلاف در جهت تحمیل سلطه‌ی خود بر دیگران برآمدند و از آن پس، زد و خورد در بین آنها آغاز گردید. در این جهت، از جمله مهمترین نقش انبیاء، اصلاح بین مردم و حرکت در جهت «رفع اختلاف» بود، ابزاری که برای هدایت آنها و کسب درجات عالی، ابزار اولیه محسوب می‌شد. آنچه در اینجا اهمیت داشت حرکت برای نفی اختلاف

بر پایه‌ی نشر يك فرهنگ توحیدی بود، نه نفی اختلاف و ایجاد وحدتی که باز بر پایه‌ی تضاد و رقابت باشد. قرآن به جز این اختلاف، از اختلاف دیگری نیز سخن گفته است:

و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم
البيانات بغيا بينهم فهدي الله الذين امنوا لما
اختلفوا فيه من الحق باذنه و الله يهدي من يشاء الي
صراط مستقيم (بقره ۲۱۳).

این اختلاف گرچه از همان عواملی که اختلاف نخستین را بوجود آورد نشأت گرفت، ولی مورد اختلاف همان دین و شریعت بود که برای رفع اختلاف نخستین به بشر عرضه شده بود. این بار هم ظلم و تجاوز، اختلاف دیگری را بوجود آورد و این اختلاف که می‌توان از آن به اختلاف معنوی تعبیر کرد، تداوم رسالت انبیا و تکامل تدریجی شرایع الهی را موجب گردید (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۲).

در مرحله‌ی بعد، تنازع و تضاد به طور اجتناب ناپذیری پا به صحنه‌ی زندگی اجتماعی بشر نهاد، همانطور که در هر نظام و مجموعه‌ی منسجم و سازمان یافته‌ی گریزی از آن نیست. زیرا در هر سیستمی اثر گذاری و اثر پذیری بین اجزاء اجتناب ناپذیر می‌باشد و معنی این رابطه چیزی جز تنازع و دفع درگیری نیست، بی شک تضاد و درگیری بین انسان‌ها می‌تواند به گونه‌های متفاوتی رخ دهد که از آن جمله جنگ و درگیری مسلحانه است. قرآن در این زمینه با دوبیان، ریشه‌ی جنگ را روشن کرده است: الف) تنازع و درگیری و تضاد، زمینه ساز تکامل و مانع فساد جامعه‌ی بشری است: «لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض.» (بقره/۲۵۱) بر حسب این بینش، تاریخ و جامعه‌ی بشری مانند مجموعه جهان طبیعت در حال تحول و حرکت است و تضاد به معنی تزاحم، شرط لازم دوام فیض از ناحیه‌ی خداوند می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۵).

بی شک این نوع تزاحم و به اصطلاح قرآن، دفع (که مبتنی بر يك اصل فطری است)، امکان دارد بر اساس حق مشروع و یا به صورت تجاوز کارانه باشد، مانند دیگر اصول فطری که در قالب صحیح و مبتنی بر حق و عدالت متجلی می‌گردد و گاه نیز به شکل اعمال نادرست و تجاوز کارانه ظاهر می‌شود.

ب) افراد هر نوعی تا آنجا شایستگی بقا دارند که در برابر عوامل منفی و شرایط تهدید کننده، قدرت مقابله و دفاع را داشته باشند و این همان قانون انتخاب طبیعی و تبعیت از محیط زیست است که در توجیه نظریه‌ی تنازع بقا مطرح می‌گردد:

و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و ضلوات (حج/۴۰)

قرآن با این بیان، حالت دفاع را به عنوان یک سنت فطری که مانند همه سنن طبیعی به خواست و مشیت الهی باز می‌گردد، ضامن حفظ زندگی و بقا شمرده است و از این رو خداوند، انسان را به وسایل دفاعی مجهز نموده و به او اندیشه و تعقل بخشیده که وسایل دفاع را متناسب با نوع مزاحمت‌ها و عوامل و شرایط تهدید کننده بسازد و به زندگی و آثار شکوهمند آن ادامه دهد.

به طور خلاصه، جنگ آخرین مرحله‌ی دفاع در تنازع بقا است که وقتی هیچک از طرق دفاعی موثر نیفتد، گروهی با توسل به آن، اقدام به نابودی عوامل تهدید کننده می‌کنند تا زنده و باقی بمانند. بر این اساس، اصل محوری در آیین توحیدی اسلام، استفاده از راهکارهای مسالمت آمیز برای گسترش کلمه حق است. در قرآن آمده که «یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه و لا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین» (بقره/ ۲۰۸) در این آیه کریمه دعوت عمومی به صلح شده است و لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت که خصومت و جنگ، پیروی کردن از شیطان است. آیه، مومنان را دعوت می‌کند که بین خود و با دیگران به مسالمت رفتار کنند و جنگی در بین نباشد. همچنین مفاد آیه دلالت بر آن دارد که اصل در روابط حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها بر پایه‌ی حسن همجواری و صلح می‌باشد و این یک اصل کلی مشترک در همه‌ی ادیان آسمانی است. اسلام این سخن را در شرایطی مطرح نمود که قانون جنگل بین دولت‌ها حاکم بود و همین قانون، مناسبات جهانی را معین می‌کرد؛ یعنی قوی، ضعیف را می‌بلعید. اسلام بر پایه‌ی این قانون الهی و ارزشمند، ملک روابط جهانی را صلح و مدارا قرار داد و چنانچه جنگی هم رخ می‌دهد باید برای دفع تجاوز باشد تا تجاوزگر دست از تجاوز خود بردارد.

آیه‌ی دیگری نیز به همین مضمون آمده که در آن بر اصالت سلم و آرامش در توفیق دعوت الهی تأکید شده است:

«یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول... فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون و الله معکم.» (محمد/۳۳ و ۳۵).

از این آیه نیز به دست می‌آید که این سلم و آرامش باید تنها در سایه‌ی علو اسلام محقق شود.

به عنوان یک اصل مسلم و بر پایه‌ی آیات ذکر شده باید گفت که تحقق واقعی سلم در بینش اسلامی تنها بر پایه‌ی ایمان به خدا و رسول امکان پذیر است و هر راهی غیر از آن برای تحقق سلم و صلح چیزی جز پیروی از خطوات شیطان نخواهد بود و لذا از دیدگاه اسلام بی اعتبار است. تنها اجرای فرامین اسلام است که ضامن ایجاد سلم و آرامش واقعی است و ندای دفع اختلافات و درگیری‌ها بین ابناء بشر در پرتو هر قانونی غیر از آنچه اسلام عنوان کرده، ناپایدار، بی ارزش و غیر منطقی است. این تنها «لیظهره علی الدین کله» است که به دنبال خود سلم می‌آورد و هدف اسلام نیز تحقق چنین امری است، نه دفع شر تنها که بعضی تصور کرده اند.

پیامبر در سیره‌ی عملی خود بعد از آن که سیزده سال در مکه تبلیغ نمود و مدت هشت سال تنها در مقابل ظلم و تجاوز قریش ایستادگی کرد، در سالهای آخر تنها راه باقی مانده برای نشر اسلام را در اعلام برائت از مشرکین و تهدید آنها دید، این افراد تنها بدین طریق می‌توانند به حوزه‌ی سلم وارد شده و حداقل تحت سایه‌ی حاکمیت اسلام، فساد نکرده و سلم جامعه را بر هم نزنند. این مطلب به شکل واضح و روشن در این آیه آمده است که:

«و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله.» (بقره/۱۹۳) یعنی جنگ برای رفع فتنه و حاکم کردن دین خداوند و در یک کلام حفظ آرامش جامعه لازم است.

ناسازگاری جنگ مداری با دانش مداری در دعوت نبوی

مسلمین صدر اسلام برای مدت سیزده سال از خانه‌های خود بیرون رانده شدند و از آنجا که پیامبر (ص) و یارانش در معرض آزار و اذیت قرار گرفتند، ناگزیر به ترک

خانه و کاشانه‌ی خود و هجرت به یثرب شدند. به رغم هجرت پیامبر، قریش به لشکرکشی دست زد و رسول خدا ناچار به دفاع از خود و حفظ محیط آرامی برای اندیشه ورزی مخاطبین در محتوای پیام اسلام گردید. در اجتناب پیامبر از آغاز جنگ و توسل به خشونت همین بس که محل وقوع سه جنگ گسترده‌ی نخستین؛ یعنی بدر، احد و احزاب، گام به گام به محل استقرار پیامبر و یارانش نزدیک تر شده است. فاصله‌ی بین مکه و مدینه بیش از ۱۵۰ مایل است. بدر در فاصله‌ی ۳۰ مایلی از مدینه قرار دارد و احد، فقط ۱۲ مایل از مدینه فاصله دارد. در حالی که محل سومین جنگ، خود مدینه بوده است که به محاصره‌ی متحدین عرب درآمد. از سوی دیگر از آنجا که معمولاً در جریان رویدادهای جنگی طرف مهاجم به دلیل ناآشنایی با منطقه‌ی نبرد، تلفات و خسارات بیشتری به نسبت مدافعین متحمل می‌شود، مرور تلفات مسلمین طی سال دوم تا نهم هجری و پایین بودن این رقم در مقایسه با آمار تلفات طرف مقابل، به خوبی روح مسالمت و اجتناب از آغاز درگیری را برای پیشبرد مقاصد و اهداف بلند اسلام به اثبات می‌رساند. طبق آمار، طی جنگ‌های اسلامی در مقطع زمانی مورد اشاره، مجموعاً ۱۰۱۸ نفر کشته شده‌اند که از این عده ۲۵۹ نفر مسلمان و ۷۵۹ نفر کافر بوده‌اند (فراشبندی، ۱۳۵۸: ۱۴۳).

پیامبر اسلام (ص)، نمونه‌ی عالی و کامل مردم جهان با طبع ملایم و روش نرم خود در پی آن بود تا اسلام به شکل ملایم و معتدلی در سراسر دنیا نفوذ کند، نه به طور اجبار و اعمال قدرت، زیرا خوی صلح جوی حضرت - که به حسن خلق شهرت داشت - بر دیگر فضائل آن بزرگوار برتری داشت و به همین جهت نقشه‌ی مسالمت آمیزی برای پیشرفت دعوت خود ترسیم کرده و روابط خویش را با مردم بر پایه‌ی اصول صلح و مسالمت استقرار نموده بود.

این روش در روند آیاتی که در آغاز امر دعوت اسلام از سوی وحی نازل می‌گشت، به خوبی آشکار است چه آنکه در آن آیات، صرف ابلاغ رسالت و دعوت به خداپرستی و بر حذر داشتن افراد از شرك و بت پرستی مورد تاکید قرار داشت. به عنوان نمونه در آیه‌ی کریمه «و من جاهد لنفسه فانما یجاهد لنفسه ان الله لغنی عن العالمین» بر جهاد و تلاش فردی افراد، جهت بهروزی و سعادت شخصی خود آنان و

بی نیازی پروردگار جهان به اهل دنیا و تلاش آنها، تاکید می‌گردد.

بر این اساس در روند تکوین دعوت الهی پیامبر، جنگ فی ذاته هدف نهایی نبوده بلکه وسیله‌ای برای تامین صلح و آرامش شناخته می‌شود. «و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و بر خدا توکل کن، که او شنوا و داناست! (انفال/۶۱)» پس در حقیقت، از آنجا که حفظ نظم و استقرار صلح و امنیت و رفاه و آسایش مردم در صدر برنامه‌ی پیامبر اعظم قرار داشت، ابراز خشونت و تعرض از اساس و بنیاد با مقصد الهی آن حضرت -که بسط نفوذ و پذیرش درونی اسلام در بین مردم بود-، منافات داشت و با هدف مزبور سازش نداشت. پس چنانچه جنگی بر پیامبر که دعوت تکر صلح بود تحمیل نمی‌شد، به طور قطع هیچ گونه تعرضی از طرف مسلمین علیه آنان صورت نمی‌گرفت. زیرا اصولاً در منطق اسلام، قبول بندگی پروردگار عملی جبری و تحمیلی نیست و ارزش ایمان در آن است که انسان به عقل سلیم خود در برابر عظمت الهی سر تسلیم فرود آورد و وظیفه‌ی پیامبران آن نیست که مردم را به زور و اکراه به پذیرش دین الهی وادار نمایند. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید:

«و لو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا افانت تكرة الناس حي يکونوا مومنین.»: اگر هر آینه خداوند اراده کند همه‌ی آنان که در زمین هستند ایمان می‌آورند، پس آیا تو در پی آنی که مردم را وادار نمایی که ایمان بیاورند؟ (اکراه مردم به ایمان در توان قدرت تو نیست) (یونس/۹۹).

گوستاولوبون هم در کتاب تمدن عرب به این نکته اشاره دارد که زور، عاملی برای انتشار قرآن نبوده است، بلکه اعراب افراد مغلوب را در انتخاب دین آزاد گذاشتند و اگر گاهی اتفاق می‌افتاد که بعضی گروه‌های مسیحی، اسلام را قبول می‌کردند و زبان عربی را زبان خود قرار می‌دادند به این علت بوده که از این عرب‌های غالب آنچنان عدالتی مشاهده کرده بودند که از سران و بزرگان قبلی خویش ندیده بودند و دلیل دیگر آن بود که اسلام بر اساس سادگی استوار بود و این چیزی نبود که در راه و رسم حاکمان آنها متداول باشد. از این رو اسلام با شمشیر گسترش نیافت بلکه فقط با دعوت و تبلیغ منتشر شد و با تامل در آموزه‌های خرد ورزانه‌ی

آن بود که مردم تحت سیطره‌ی اعراب (مثل ترك‌ها و مغول‌ها) اسلام را پذیرا شدند (محمدعویس، ۱۳۶۸: ۲۴۳).

با این همه برخی همچنان بر این باور اصرار دارند که اگر ترس از شمشیر اسلام نبود، امکان گسترش و پیشرفت دعوت نبوی فراهم نبود. از جمله ویل دورانت در فصلی با عنوان «شمشیر اسلام» در کتاب «داستان تمدن» در جلد چهارم - عصر ایمان - دین اسلام را جنگ طلب توصیف می‌کند. همچنین برای ماکس وبر، اسلام فقط دین جنگجویانه‌ی یک طبقه‌ی اجتماعی خاصی بود و موفقیت آن بر فتح نظامی زمین‌ها متکی بود. او بر این باور بود که جنگ مذهبی در اسلام ضرورتاً اقدام مهمی بود که به کسب متصرفات وسیعی از املاک ارضی معطوف بود، زیرا که قبل از هر چیز متوجه علایق فئودالی در زمین بود (وبر، ۱۹۶۵: ۴۷).

اما این تأکید وبر بر حاکمیت خوی جنگاوری و خشونت طلبی در اسلام، با مشکلاتی از حیث انطباق با واقعیت‌ها روبه‌رو است. چه آنکه برای مثال ه. ا. ر. گیب بین سه گروه اجتماعی بر اساس نوع تعهدشان به اسلام نخستین، تفکیک قائل می‌شود که بر این اساس نمی‌توان انگیزه‌ی همه‌ی گروندگان نخستین به اسلام را یکسان فرض نمود. به عقیده‌ی او، نخستین گروه، گروندگان حقیقی بودند که به طور کامل روح مذهبی اسلام را پذیرفتند و از حس تشخیص درباره‌ی «وظیفه‌ی ناب» پیامبر برخوردار بودند (گیب، ۱۹۶۲: ۵).

گروه دوم از طرفداران با انگیزه‌های سودگرایانه غالباً دارای یک تعهد صوری نسبت به جنبش جدید بودند؛ این گروه نوعاً شامل بازرگانان مکه می‌شد که اسلام، استقلال اقتصادی ایشان را منقطع نساخت. اسلام از این حیث که جلوی بیابان‌گردان را سد نمود، برای بازرگانان سود اضافی هم فراهم آورد. اعراب بدوی نمایانگر گروه سوم هستند که پیوستن آنان به اسلام یا به واسطه‌ی وعده‌ی غنیمت جنگی و یا به خاطر تهدید نظامی بود.

در نادرستی ادعای وبر، که معتقد است پیامبر بیشتر و آشکارا دریافت که اسلام بر منافع مادی طوایف جنگجو متکی است، باید گفت ضمن آنکه قرآن و سوابق مربوط به شرح زندگی مسلمانان صدر اسلام، نشان از مخالفت صریح پیامبر و یارانش با التزام فرصت طلبانه به اسلام دارد، اساساً اینکه اعراب به زعم وبر اقدام به باز

تعریف اسلام مطابق میل و منش جنگاورانه و غنیمت طلبی خود نموده بودند، عاری از صحت است. اگرچه يك شكاف کامل بین ارزش‌های اسلام و بت پرستی عرب وجود داشت، اما همان طور که توشه‌یکو ایزوتسو نشان داده است؛ اسلام مفاهیم عمده‌ی انسانیت قبیله‌ای - سخاوت، شجاعت، صداقت و وفاداری- را اخذ کرد و به آنها محتوایی نو و دینی بخشید. (ایزوتسو، ۱۹۵۹) به علاوه عام‌گرایی جامعه‌ی اسلامی جدید (امت) بر اساس ایمان و نه بر اساس خویشاوندی خونی، درست نقطه‌ی مقابل خاص‌گرایی نظام قبیله‌ای و رسوم ملازم آن؛ یعنی عداوت خونی و عمل تلافی‌جویانه بود. زمانی که عربستان پیش از اسلام نظام معاهده‌ی قبیله‌ای را بسط داده بود، امت اسلامی بدعتی بود که هسته‌ی مرکزی آن بیش از اینکه اتحاد سیاسی باشد، ایمان دینی بود. می‌توان مشاهده کرد که پذیرش اسلام؛ یعنی بی‌توجهی به سنن قدیمی و عدم وفاداری به قهرمانان و رسوم اجدادی.

از سوی دیگر، با طرح ادعای جامعه‌شناسی تفهیمی که در آن، جامعه‌شناسی، متعهد به فراتر رفتن از توصیف صرف آنچه کنش‌گران در باره‌ی جهان خویش ادعا می‌کنند، می‌باشد، چنین نگرش خارج از این تعهد تفهیمی از وبر بعید و غیر قابل توجیه است. ماکس وبر در نگرش تفهیمی خود تأکید دارد که جامعه‌شناسی باید در تلاش تبیین این امر باشد که چرا کنش‌گران اجتماعی يك دسته از قواعد، مفاهیم و تجربه‌ها و نه دسته‌ای دیگر را برقرار نگه داشته‌اند. تبیین‌های جامعه‌شناسانه یقیناً به دنبال يك توصیف مناسب راجع به واقعه یا زمینه‌ی اجتماعی بر حسب مقوله‌های خود کنش‌گران می‌آیند. در عین اینکه جامعه‌شناسی باید ادعاهای کنش‌گران را مفروضاتی جدی تلقی کند، اما مجبور نیست معیار کنشگر درباره‌ی حقیقت را بپذیرد، جامعه‌شناسی وبر برنامه‌روش‌شناسانه‌ای به ما عرضه می‌کند که در آن مراحل که باید در گذر از تفسیر ذهنی کنشگر درباره روابط اجتماعی به سوی تبیینی از سوی مشاهده‌گر طی کرد، طرح می‌شود. وبر، روشی در تحلیل جامعه‌شناسانه توسعه داد که در آن بیش از آنکه به رفتار توجه شود به معنای ذهنی کنش از نقطه نظر کنشگر اجتماعی توجه می‌شود. روش تفهیم تفسیری وبر بر این عقیده قرار دارد که آنچه فعالیت

مشخصی نظیر خود کشی، گرویدن به دین، تجاوز و... به حساب می‌آید، وابسته به نوع مفاهیمی است که کنش‌گر برای تعریف و توصیف فعالیت مورد نظر بکار می‌گیرد. با این همه در ملاحظه‌ی آراء وبر درباره‌ی صدر اسلام و گسترش این آئین، او در واقع از برنامه‌ی تفهیمی پیشنهادی خود پیروی نکرده است. وبر از توصیفات خود مسلمانان پیرامون آنچه رخ داده غفلت ورزیده و لذا استدلالی تقلیل‌گرایانه^{۱۲} ارائه کرده که در آن، با ارجاع به جستجو برای غنایم جنگی و اموال غیر منقول، تبیین جهت داری از اسلام عرضه می‌شود. این تبیین مستلزم آن است که محتوای دینی صدر اسلام پدیده‌ی ثانویه تلقی شود که بر روی پدیده‌ی اصلی؛ یعنی فتح و پیروزی دنیایی تمایل گردید. این درحالی است که اساسا جنگ، خود چیزی جز تجلیات سیاست نیست. تابع قرار دادن نظر سیاسی نسبت به نظر نظامی، مضحك و بی‌معنی خواهد بود، زیرا این سیاست است که جنگ را بوجود می‌آورد. سیاست، عقل راهنما و جنگ، تنها يك ابزار است، نه بر عکس (کلاویتس، ۱۳۶۱: ۳۸).

اصرار بر توسعه‌ی عظیم تسلیحاتی و يك اندیشه‌ی صرفا نظامی، غیر قابل پذیرش و بسیار خسارت بار است. همچنین فراخواندن سربازان به گونه‌ای است که بسیاری از حکومت‌ها در زمان طراحی يك جنگ انجام می‌دهند و آنها را برای يك مصلحت صرفا جنگ طلبانه احضار می‌کنند، که بسیار نامعقول است. (همان، ۳۹) تاریخ صدر اسلام و اقدامات نظامی پیامبر اعظم که همواره سعی در اجتناب و پرهیز از نظامی‌گری داشته، به خوبی خرد ورزی آن حضرت را در پیشبرد دعوت خویش آشکار می‌سازد. این کنش خرد ورزانه از رهگذر تبیین جایگاه جنگ در دیدگاه اسلام، به خوبی آشکار و تبیین می‌گردد.

در قرآن کریم، کلمه «حرب» در آیات ۶۴ سوره‌ی مائده، ۵۷ سوره‌ی انفال، ۴ سوره‌ی محمد درست به همین معنی بکار رفته است. واژه‌های حرب و قتال مانند واژه‌ی جنگ در زبان فارسی، فاقد بار ارزشی است و بر مطلوبیت یا عدم مطلوبیت دلالتی ندارد. اما در قرآن کریم واژه‌ی جهاد فی سبیل... در مورد جنگ مقدس و واژه‌ی سفک دماء (خونریزی) در مورد جنگ‌های نامشروع به کار رفته است. البته واژه جهاد دقیقا به معنای جنگ نیست بلکه

تلاش و به کار گرفتن نیروها اعم از فیزیکی و روانی و انسانی در برابر دشمن، معنی می‌شود و حتی صرف مال در مصارف خدایسندانه و تامین هزینه‌های نظامی، جهاد مالی خوانده می‌شود، چنانچه از مبارزه با هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطانی به جهاد اکبر تعبیر می‌شود.

با عنایت به تعبیرهای مختلف از مفهوم جنگ، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در اسلام صرفاً جنگی مشروع است که در راه خدا باشد؛ یعنی اسلام اصالت را به عدم توسل به زور داده و دفاع و جهاد ابتدائی، استثنائی بر این اصل شمرده می‌شود. آنچه مسلم است اینکه به رغم تلاش‌های پیامبر اعظم جهت انتقال آموزه‌های آگاهی بخش آیین اسلام، مخالفت آنان که حفظ وضع موجود را در گرو جلوگیری از باز شدن مجاری آگاهی در افراد می‌دیدند، تحمیل نبردهایی بر گروه مومنان را اجتناب ناپذیر می‌ساخت.

از آنجا که جنگ مقصود نهایی ارتش‌ها و عامل انسانی، نخستین افزار جنگ است، از این رو شناخت کامل وضعیت جسمانی و نیروی روان در صلح و جنگ می‌تواند در فرایند نظامی گری نقش ویژه‌ای داشته باشد و این شناسایی نیز تنها در پرتو فن فرماندهی حاصل می‌شود و بر اساس این شناسایی، روش و شیوه رهبری تعیین می‌گردد. گاه فرماندهی بصیر در لحظات تاریک و خونین جنگ بدون توجه به حفظ جان و بیم از مرگ، سربازان را به دنبال خود می‌کشد و در شدیدترین و دهشتناک‌ترین پهنه‌ها به پایداری و استقامت دعوت می‌کند. اینچنین فرماندهی عامل انسانی را خوب شناخته، خود را با روان سرباز نزدیک کرده، حالت فهم مطالب و همدردی گرفته و با دارا بودن ویژگی‌های دیگر، زمین‌های رهبری خود را بر انسان آماده و فراهم ساخته است.

در این بین رمز موفقیت فرماندهی را آگاهی هر چه بیشتر به اوضاع و احوال و نیز موقعیت نیروهای خودی تشکیل می‌دهد. در این رابطه به استناد سلسله مراتب سایرننتیک، پیامبر اکرم (ص) آنگاه که به ناچار در برابر آنان که خود را عقل کل جامعه‌ی آن زمان می‌دانستند و به کنش‌های زیر دست در راستای دستیابی به آگاهی واقعی توجهی نمی‌کردند، ناگزیر به

اقدام نظامی شد، همواره در تلاش بود تا کنش دفاعی مبتنی بر شناخت، اتخاذ نماید.

نتیجه‌گیری

کنش انسانی متضمن مشارکت ارگانیسم زیستی و عصبی و مستلزم مداخله‌ی شخصیت روانی فرد یا افراد در فرآیندکنش است. تحقق این مهم در گرو آن است که جهان‌نمادها، هنجارها و ارزش‌هایی که کنشگران اجتماعی معانی آنها را می‌فهمند، مراعات می‌کنند و پاس می‌دارند، مفروض و مسلم انگاشته شود.

اسلام از بدو ظهور خود و به برکت تلاش‌ها و مجاهدت‌های بی‌وقفه‌ی پیامبر اعظم، برآن بود تا از رهگذر پایه‌ریزی یک نظام فرهنگی، ارزش‌ها و هنجارهایی را ترویج نماید که به تقویت بنیان‌های همبستگی و صمیمیت بین‌پیروان کمک کند و در نتیجه، ثباتی نسبی برای نظام اجتماعی ایجاد نماید. در این راستا، پیامبر اکرم به جای آنکه با بهره‌گیری از نیروی نظامی و از طریق لشگرکشی‌های متعارف و جنگاوری قصد تحکیم نظامی را که پایه‌گذار آن بود داشته باشد، می‌کوشید تا از رهگذر ایجاد معرفت درونی و برافروختن شعله‌ی آگاهی در درون افراد، زمینه‌ی تکوین امنیت وجودی را فراهم آورد تا بدین‌گونه موجود انسانی منفرد را در نقل و انتقال‌ها، در بحران‌ها و در حال و هوای آکنده از خطرهای احتمالی با قرار دادن در کنار جمع انسان‌های ایمنی‌یافته در پرتو ایمان، قوت قلب بخشد. او بر آن بود تا اعتماد به واقعیت مطلق درمعنای عاطفی و تاحدی در معنای معرفتی آن دربین پیروان خویش را از طریق برقراری رابطه‌ای که سمت‌گیری آن به سوی دیگران، به سمت دنیای عینی و به سوی هویت جمعی است، برقرار نماید.

تکوین چنین اعتمادی و توفیق در انجام چنین رسالت مهمی، نمی‌توانست از رهگذر تمرکز بر زور و قدرت و مظهر بارز آن یعنی جنگ و جنگاوری حاصل آید. به‌طور قطع، هیچ نظامی از اقتدار نمی‌تواند باثبات باقی‌بماند اگر مبنای خود را صرفاً بر اجبار فیزیکی یا اقتضای صرف قرار دهد. انسان‌ها تنها زمانی از قدرت اطاعت می‌کنند که دلایل مشروعی برای فرمانبرداری خویش بیابند وگرنه تبعیت آنان تابع شرایط روز و میزان قهر و

غلبه‌ی حاکم برایشان خواهد بود. در سیره‌ی عملی پیامبر گرامی اسلام در جریان انتقال دعوت به توده‌های مخاطب خود، هرگز زور مداری حاکم نبوده چه آنکه آنچه دیگران بدان فراخوانده می‌شدند مقوله‌ای مقطعی و گذرا نبود، بلکه اختصاص به بشریت در فراخنای تاریخ داشت. از این رو منش آن بزرگوار در راستای پی‌ریزی و پایه‌گذاری یک نظام اقتضای آن داشت که انسان‌ها به عنوان عوامل وضعی کنش چنان مناعت و ساختاری یابند که در نبود راهبر و هادی خود توان رفتن و پیمودن مسیر با استفاده از نشانه‌ها را یافته باشند و این مهم جز در سایه‌ی درونی شدن آموزه‌ها، از طریق دیگری ممکن نبود. کوتاه سخن اینکه پیامبر اعظم در پی آن بود تا نظامی بر پایه‌ی ارتباط ناب بنا نهد تا در غیاب خود، به اقتضای ویژگی‌های یک نظام، این روند ادامه یابد و وقفه‌ای در آن حاصل نشود. ارتباط ناب، ارتباطی است که معیارهای برونی در آن تحلیل رفته باشد و در چارچوب آن، اعتماد را فقط می‌توان به وسیله‌ی نوعی خلوص و بی‌ریایی متقابل بسیج نمود. به دیگر بیان، اعتماد در اینجا از قیود هرگونه معیار و ضابطه‌ای خارج از نفس ارتباط آزاد می‌گردد و معیارهایی همچون ضوابط خویشاوندی یا تکالیف و آموزه‌های سنتی، که همواره چونان سلاحی کارآمد توسط قریش در آن عهد و دوران جهت انقیاد عوامل کنش و حفظ جایگاه نظارتی در سلسله مراتب سیرنیتیکی از آن بهره‌بردار می‌شد، رنگ می‌بازد.

پی‌نوشت‌ها :

- | | | |
|------------------------|--------------|---------------------------|
| 1. Self - construction | 6. Function | 10. Representations |
| 2. Actor – situation | 7. Process | collectives |
| 3. Ego | 8. Postulate | 11. Conscience collective |
| 4. Alter | 9. Superego | 12. Fait social |
| 5. Pattern variables | | 13. Reduactionalism |

منابع

- ابن هشام، بی‌تا، السیره النبویه، بیروت: دارالجلیل.
- بجنوردی، احمد، ۱۳۶۲، «استراتژی و تاکتیک در جنگ‌های پیامبر»، مجله سروش، سال پنجم، ش ۲۳، ص ۱۹.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۲. تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- العقاد، عباس محمد، ۱۳۳۶، الرسول القائد، ترجمه اسد... مبشری، تهران: بی‌جا.
- فراشبندي، علیمراد، ۱۳۵۸، محمد، پیغمبر نیست. تهران: انتشارات اسلامی.
- فروم، اریک، ۱۳۴۸، رسالت زیگموند فروید، ترجمه فرید جواهر الکلام، تهران: کتابهای جیبی.
- کلاسویتس، کارلون، ۱۳۶۱، جنگ به منزله ابزار سیاست، ترجمه سیدمحمدطاهایی، مصباح ش ۵، ص ۳۸.
- مایر، فردریک، ۱۳۵۰، تاریخ فلسفه تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، قیام و انقلاب مهدی، تهران: انتشارات صدرا.
- منصور، محمد عویس، ۱۳۶۸، جنگ‌های روانی پیامبر، ترجمه احمد بادکوبه و همکاران، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- Gibb, H. A. R., 1962, *Studies on the civilization of Islam*, London, Routledge.
- Izutsu, Toshihiko, 1959, *The structure of the ethical terms in the Koran*, Tokyo.
- Parsons, Talcott, 1961, "The point of view of the Author", In: *the social theories of Talcott Parsons*, Prentice Hall.
- Talcott Parsons 1966. *Evolutionary and comparative perspectives*. Englewood Cliffs, M J. Prentice. Hall.
- Weber, Max, 1965. *The sociology of religion* (trans. Ephraim Fischhoff) London.