

مطالعه تطبیقی رویکرد امام خمینی (س) و مهاتما گاندی به عدم خشونت

سید صدرالدین موسوی جشنی^۱

محمد معین گل‌باغ^۲

چکیده: تحولات جهان معاصر بخصوص انقلاب‌ها، کودتاها و جنگ‌ها در سده اخیر منجر به بسط و توسعه نظریات متعددی در باب جنبش‌های اجتماعی شده است. شاید بتوان گفت یکی از متأخرترین نظریاتی که در سال‌های پایانی قرن بیستم بسیار مورد استفاده قرار گرفته مدل منازعات خشونت پرهیز در جهت ایجاد تغییرات سیاسی و اجتماعی در جوامع است. از جمله رهبران سیاسی که از روش عدم خشونت در مبارزات سیاسی خویش استفاده نمودند امام خمینی و گاندی می‌باشند. در این پژوهش تلاش شده با روش تطبیقی تشابهات و تفاوت‌های آرای این دو اندیشمند پیرامون مفهوم عدم خشونت بررسی شده و رفتار سیاسی ایشان مورد واکاوی قرار گیرد. بر اساس یافته‌های این پژوهش گاندی و امام خمینی به روش مبارزه خشونت پرهیز اعتقاد داشته و در مبارزات سیاسی خویش این روش را به کار بستند؛ اندیشه عدم خشونت در هر دو اندیشمند در آموزه‌های مذهبی ایشان ریشه دارد؛ انسان‌شناسی هر دو اندیشمند علی‌رغم برخورداری از مبانی متفاوت به هم نزدیک می‌شود و در نتیجه بر رویکرد آنها به مبارزه تأثیر عمده‌ای بر جای می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، گاندی، خشونت، عدم خشونت، اسلام، هندویسم

۱. مدیر گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی و عضو وابسته گروه مطالعات هند،

E-mail: sadrmoosavi@yahoo.com

دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲. کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

E-mail: golbaghmoein@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۹

پژوهشنامه متین/سال هجدهم/شماره هفتاد و یک / تابستان ۱۳۹۵/صص ۱۲۷-۱۰۱

مقدمه

جنبش استقلال هند و انقلاب اسلامی ایران دو رخداد بزرگ و اثرگذار قرن بیستم در سطح جهان می‌باشند که هر دو به صورت مسالمت‌آمیز و با تکیه بر روش عدم خشونت بر حکومت‌های وابسته به بیگانه فائق آمدند. مهاتما گاندی و امام خمینی در رهبری این دو جنبش نقشی محوری ایفا کردند. امروزه با توجه به فراگیر شدن خشونت در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا تحت عنوان خشونت دینی، ضروری است اندیشه‌ها و نظرات امام خمینی و همچنین گاندی بار دیگر مورد واکاوی قرار گیرد تا جایگاه عدم خشونت در اندیشه اسلامی روشن شود. مقایسه روش مبارزه امام با گاندی از این منظر اهمیت می‌یابد که گاندی در جهان به عنوان نظریه‌پرداز و کنشگر معتقد به عدم خشونت معروف است، اما علی‌رغم اینکه روش و منش امام مبتنی بر عدم خشونت بوده، این مسأله آن‌چنان که باید و شاید تبیین نشده است.

طرح بحث

خشونت و عدم خشونت

خشونت (violence در زبان فرانسوی) از واژه لاتین «violenta» می‌آید که به معنای خشن بودن، وحشی و زورگویی است. این عبارت را باید به واژه «vis» ربط داد که معنایش زور، قدرت، توانایی، خشونت، به کاربردن قدرت جسمانی است (فرایا ۱۳۸۹: ۶). خشونت مفهومی چند بعدی است، به گمان برخی حیطه آن محدودتر بوده و مشتمل بر کاربردهای زمخت قدرت در درون یک واحد سیاسی علیه مردم، دولت یا گروه‌های سیاسی است (رابرت گر ۱۳۷۷: ۲۴). در بُعد اجتماعی خشونت را می‌توان نوعی فشار و زور فیزیکی دانست که با هدف وادار کردن افراد به انجام کاری برخلاف میل و اراده‌شان صورت می‌گیرد (فکوهی ۱۳۸۷: ۳). از این رو خشونت در برابر میل، اراده و آزادی قرار دارد. دسته‌ای دیگر خشونت را به مثابه نحوه اعمال زور تعریف نمودند «خشونت و قدرت با یکدیگر مترادف هستند با این تفاوت که خشونت نوعی قدرت است که هدف خاصی را تعقیب می‌کند و آن مشخص کردن مرزها و جلوگیری از اعمال یک قدرت دیگر است» (فکوهی ۱۳۸۷: ۲). تعریف مزبور از خشونت، به نوعی قدرت و خشونت را یکی دانسته، در صورتی که هر نوع قدرتی متضمن خشونت نیست، آنتونی آربی آستر نیز برداشتی فیزیکی از خشونت دارد و آن را اینگونه تعریف می‌کند: «هر گونه تهاجم فیزیکی بر هستی انسان که با انگیزه

وارد آوردن آسیب، رنج یا لطمه زدن همراه می‌باشد» (Arbi-Aster 1993: 700). در این پژوهش تعریف ذیل از خشونت را مدنظر قرار داده‌ایم: «خشونت عبارت است از هر گونه تهاجم فیزیکی علیه هستی انسان که با انگیزه آسیب، رنج و یا لطمه زدن همراه باشد» (هزاوه‌ای ۱۳۸۳: ۱۶).

اندیشه عدم خشونت از قدمت بسیاری برخوردار است. حامیان این اندیشه را می‌توان در بین پیروان ادیان مختلف یا شخصیت‌های معنوی و اخلاقی جستجو کرد. در دوران جدید برای اولین بار مهاتما گاندی توانست میان اندیشه عدم خشونت به عنوان یک اصل مذهبی و عدم خشونت به عنوان یک استراتژی مبارزه، رابطه برقرار کند. پس از گاندی نیز افراد و جنبش‌های بسیاری از جمله مارتین لوتر کینگ و نلسون ماندلا این شیوه مبارزه را سرلوحه کار خویش قرار دادند. تحلیل انقلاب اسلامی ایران و شیوه مبارزه و رهبری امام خمینی با رژیم پهلوی نشان می‌دهد که امام از روش مبارزه بدون خشونت در رهبری نهضت استفاده نمودند. مبارزه بدون خشونت عبارت است از «مبارزه و رویارویی مردم به روش‌های خشونت‌پرهیزانه که توأم با اعمال فشار بر حاکمیت باشد. هدف از این مبارزات انجام اصلاحات و جلوگیری از اجرای قوانین یا تصویب آنان است» (شارپ و هلوی ۱۳۸۶: ۹۶). اقدام بدون خشونت را می‌توان به انجام فعل، ترک فعل یا ترکیبی از شیوه‌های ترک فعل و انجام فعل تقسیم بندی کرد (شارپ ۱۳۸۹: ۱۷۰).

خشونت سیاسی

خشونت سیاسی گونه‌ای از خشونت است که موضوع آن بر سر قدرت سیاسی است، چه بر سر دستیابی به قدرت، چه بر سر اعتراض و نابود کردن یک قدرت و چه حفظ و تداوم بخشیدن به آن. طبیعی است که برای تمیز اعمال خشونت‌آمیز بایستی مصداق‌هایی وجود داشته باشد تا سنجه‌ای جهت شناسایی بهتر رفتار بازیگران در منازعات سیاسی حاصل آید. بدین معنا که با کاوش این کلیدواژه‌ها در اندیشه‌ها و رفتارهای اندیشمندان و رهبران سیاسی، می‌توان آرای آنان را در موضوع کاربست خشونت، نفی یا تأیید آن، واکاوی نمود. لذا نمونه‌هایی از افعال خشونت‌بار در ادامه بیان می‌گردد.

در حوزه خشونت از بالا، آنچه نقش کلیدی را بازی می‌کند، نوع رفتار حاکمان به عنوان بازیگر عمده این حوزه است. این حوزه از این لحاظ مهم است که معمولاً خشونت از پایین واکنشی است به رفتار خشونت‌بار حکومت‌کنندگان. با توجه به شکل دولت‌ها، میزان و نحوه

به کارگیری این ابزارها متفاوت است. به عبارت دیگر بنیان فکری دولت‌ها و ساختار انتقال قدرت در آن محملی برای به کار بردن خشونت سیاسی مهیا می‌نماید. نمونه‌هایی از مهم‌ترین ابزارهای سرکوب یا اعمال خشونت دولت‌ها بدین شرح است: سرکوب فیزیکی، شکنجه، اعدام، ترور، نسل‌کشی، جنگ (فکوهی ۱۳۷۸: ۱۰۰-۱۳۷).

روش‌های خشونت پرهیز در رقابت برای کسب قدرت عمدتاً در انتخابات آزاد تجلی می‌یابد. زمانی که زمینه مشارکت سیاسی آزادانه و انتخابات آزاد وجود نداشته باشد، در حوزه خشونت از پایین، مبارزات مسلحانه و انقلاب‌ها امکان بروز اقدامات خشونت‌آمیز بیشتری را مهیا می‌سازند. به عنوان مثال مبارزه مسلحانه زیرزمینی که معمولاً از سوی یک گروه کوچک شبه نظامی با تشکیلات مخفی علیه قدرت سیاسی اعمال می‌گردد یکی از روش‌های معمول است. در انقلاب‌ها نیز ظرفیت بالایی از خشونت نهفته است. چرا که حرکت انقلاب فرآیندی بلند مدت است که چه بسا در پس آن سابقه‌ای از سالها انباشت سرکوب و سرخوردگی وجود داشته باشد. این سرخوردگی ممکن است در یک لحظه خاص که تمام شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فراهم شده باشد به یک انفجار عمومی منجر گردد (فکوهی ۱۳۷۸: ۱۶۸). نمونه‌های دیگر عبارتند از: ترور، مبارزه مسلحانه، بمب‌گذاری، تخریب اموال، و انفجار انتحاری (فکوهی ۱۳۷۸: ۱۵۷).

شیوه‌های مبارزه خشونت پرهیز عبارتند از: انتخابات، تظاهرات مسالمت‌آمیز، راهپیمایی، تحریم، مقاومت غیرکشگرانه، تحصن، عدم همکاری.

شاخص‌های خشونت و عدم خشونت

مسئله خشونت و عدم خشونت در ساحت مبارزات سیاسی که موضوع بحث این پژوهش است زمانی مطرح می‌شود که گروهی در مقابل دولت مستقر، که از دید آنها فاقد مشروعیت است دست به مبارزه برای کسب قدرت می‌زند. در روند این مبارزه سه ضلع یک مثلث را می‌توان تعریف کرد: اول حکام، دوم رهبران اپوزیسیون و سوم مردم؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که فرمانروایان و رهبران اپوزیسیون بر سر چه چیزی در تقابل با هم قرار می‌گیرند؟ در وهله اول مبارزه بر سر قدرت سیاسی است. بنابراین ضروری است تعریف از قدرت در این پژوهش تبیین شود. رابرت دال در تعریف از قدرت بیان می‌کند: «الف بر ب قدرت دارد تا حدی که می‌تواند ب را وادار کند کاری را انجام دهد که در غیر اینصورت انجام نمی‌دهد» (Dahl 1957: 202). اما در

دیدگاه ماکس وبر هدف از کسب قدرت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از دید وبر: «کسی که در ساحت سیاست فعال است، برای کسب قدرت، یا به‌مثابه ابزاری برای دستیابی به سایر اهداف یا یک ایده‌آل یا برای منافع شخصی، تلاش می‌کند، یا قدرت را برای قدرت می‌خواهد، یعنی برای لذت بردن از اعتباری که قدرت برایش ایجاد می‌کند تلاش می‌کند» (Weber 1918:2).

در این تعریف آنچه مهم است نفس کسب قدرت سیاسی نیست بلکه هدف از کسب قدرت مهم‌تر از خود قدرت سیاسی است. در این تعریف لاجرم آنچه نقش محوری پیدا می‌کند در وهله اول انسان و در وهله دوم مردم هستند، چرا که موضوع قدرت سیاسی، انسان و مردم هستند. بنابراین آنچه باعث خشونت ورزی و خشونت پرهیزی در نگاه به قدرت سیاسی می‌شود ریشه در نگاه کنشگر سیاسی (در مرحله تلاش برای کسب یا اعمال قدرت) به ماهیت انسان و رابطه انسان با انسان دارد. البته از منظر یک کنشگر سیاسی دین‌مدار در تلاش برای کسب و اعمال قدرت سیاسی رابطه انسان با خدا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با توجه به تعریف وبر از «هدف از کسب قدرت سیاسی»، امام خمینی و گاندی، قدرت سیاسی را برای «ایده‌آل و اهدافی دیگر» می‌خواهند. این ایده‌آل یا هدف عبارت است از سعادت دنیوی و اخروی انسان. نگاه کنشگر سیاسی به انسان و جایگاه او، هدف کنشگر از کسب قدرت را تعیین می‌کند، در نتیجه او تصمیم می‌گیرد که برای کسب قدرت از چه شیوه‌ای استفاده کند. در حقیقت رویکرد امام خمینی و گاندی به قدرت در نقطه مقابل دیدگاه ماکیاوولی به قدرت قرار دارد. ماکیاوولی استفاده از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف را مجاز می‌داند، چرا که هدف او از کسب قدرت دستیابی به قدرت است؛ اما در نگاه امام خمینی و گاندی، کسب قدرت هدف غایی نیست بلکه قدرت وسیله‌ای است برای حفظ کرامت انسانی و زمینه‌سازی برای سعادت دنیوی و اخروی او. در این رویکرد «مردم» در فرآیند مشروعیت بخشی (کسب قدرت سیاسی) و مشروعیت زدایی (عزل قدرت سیاسی مستقر) نقش اصلی را ایفا می‌کنند.

با توجه به تعریف «قدرت» و «هدف از کسب قدرت» که در سطور بالا آمد، به دلیل اینکه امام خمینی و گاندی هدفشان از کسب قدرت حفظ کرامت انسانی، ایجاد حکومت مشروع و سعادت دنیوی و اخروی مردم بود در این پژوهش تلاش خواهد شد با تکیه بر شاخص‌های قدرت سیاسی و هدف از کسب قدرت، نقش مردم، کرامت انسانی و مشروعیت سیاسی به عنوان شیوه مبارزه امام خمینی و مهاتما گاندی تبیین گردد.

عدم خشونت در اندیشه امام خمینی

رابطه قدرت و عدم خشونت در اندیشه امام خمینی

امام خمینی قدرت سیاسی را در امتداد قدرت خداوند متعال و دارای سرشتی یگانه و تابع احکامی یکسان می‌داند. ایشان در مقام بحث از ضرورت حکومت و اهداف آن در کتاب ولایت فقیه در تفسیر نطق مشهور امام حسین^(ع) در منا تعبیر حکمران، فرمانروا، استاندار و حکومت را برای اشاره به قدرت سیاسی به کار می‌برند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۱۲-۱۰۶). به طور کلی می‌توان گفت که از دیدگاه امام، قدرت سیاسی از آن حیث که قدرت است تابع احکام و نظریاتی است که درباره مطلق قدرت، بیان می‌گردد. «سیاسی» بودن آن هم بدین معناست که در عرصه «سیاست» اعمال شده است امام از مفهوم «سیاست» هم معنای پیچیده و خاصی را در ذهن نداشت؛ بلکه آن را به همان معنایی که در نزد عموم شنوندگان است به کار می‌برد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۴۰۹).

با این تفاسیر، نگاه امام به قدرت و ارتباط آن با عدم خشونت از دو جهت قابل بررسی است. نخست آنکه ایشان قدرت را از جانب خداوند می‌دانند و هر قدرتی را که از جانب خدا منصوب نباشد غیر مشروع می‌شمارند. لذا بایستی در برابر آن دست به مبارزه زد. ایشان در سلوک رفتاری خود نیز زمانی که با حکومت نامشروع پهلوی مواجه شدند، برخلاف عقیده مرسوم آن دوره که سیاست را از دین جدا می‌دانستند، کنش را بر بی‌عملی ترجیح داده و دست به مبارزه سیاسی زدند. رهبر فقید انقلاب در مواجهه با رژیم می‌توانستند از دو گزینه توسط به خشونت سیاسی و اقدام بدون خشونت بهره ببرند. در گزینه اول از قدرت معنای زور مستفاد می‌گردد (مفهوم زور یعنی کاربرد عملی قدرت) و در گزینه دیگر تأکید بر ارتباط میان رضایت مردم و مشروعیت حکومت. در نظر امام خمینی، استفاده از زور در مبارزه سیاسی غیرموجه است چنانچه ایشان یکی از دلایل نامشروع بودن حکومت پهلوی را استفاده از زور عنوان می‌نمایند:

از اول مجلس مؤسسانی که اینها درست کردند با زور و سرنیزه بود. از اول و کلاهی که اینها ایجاد کردند با انتصاب بودند نه انتخاب مردم. مردم هیچ اطلاعی از این معانی نداشتند، و اگر داشتند نمی‌توانستند نفس بکشند. بنابراین اساس این حکومت اساس ظلم بود و سلطه اش سلطه باطل بود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۱۹۹).

امام استفاده بی‌جا از زور را نوعی حظ شیطانی می‌دانند:

شیطان فقط نمی‌رود سراغ صدام و امریکا و شوروی. او همه جا هست و مظاهر شیطان، که نفس اماره خود ماست، پیش همه هست. چنانچه یک وقت دیدید که حب این را دارید که به مردم زور بگویید، حب این را دارید که مردم پیش شما خاضع باشند، بدانید که از آن حظ شیطانی پیشتان هست. و این حظ شیطانی است که پیش قدرتمندها هست و قدرتمندها را آن طور جسور می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۴۶۰).

امام در سخنرانی دیگری نیز در مورد صدور انقلاب استفاده از اجبار را نفی می‌نمایند:

گفتار اسلامی باشد تا صادر بشود این جمهوری اسلامی در سایر کشورها. صدور با سر نیزه، صدور نیست. صدور با زور، صدور نیست. صدور آن وقتی است که اسلام، حقایق اسلام، اخلاق اسلامی، اخلاق انسانی در اینجاها رشد پیدا بکند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۸۱).

بنابراین سخنان و سیره رهبر انقلاب، چه در برخورد با حکومت نامشروع پهلوی و چه در ترویج عقاید نظام اسلامی، استفاده از زور (خشونت) را مردود می‌شمارند و از ابزار اقدام بدون خشونت استفاده می‌نمایند. در مورد اجرای قوانین در نظام اسلامی نیز استفاده از زور را تنها از طریق مبادی مشروع و قانونی در یک نظام مردم‌سالاری دینی مجاز می‌شمرند. این رویکرد ریشه در آموزه‌های اسلامی، خصوصاً آموزه‌های عرفانی اسلام دارد.

بُعد دیگر نگاه امام به قدرت که سبب نفی خشونت نامشروع می‌گردد، دیدگاه عرفانی ایشان است. با مروری بر اندیشه عرفانی رهبر فقید انقلاب اسلامی و رفتار سیاسی ایشان، می‌توان بیان داشت که اصل توحید عملی مدنظر ایشان نتیجه اعتقاد به منشأ قدرت الهی است. بنابراین هر نوع قدرت دیگری را در طول قدرت الهی و مشروط به احکام خالق یکتا می‌دانند. پروردگاری که از حکومتش گریزی نیست. این دیدگاه سبب می‌گردد که اصولی نظیر کرامت انسانی، نفی سلطه ظالم و آزادی انسان نیز مستفاد گردد. چه آنکه همه قدرت‌ها مقهور قدرت الهی‌اند و افراد تنها بایستی تابع احکام خداوند باشند و نه تحت سیطره انسان‌های دیگر. از جمله نتایج دیگر دیدگاه عرفانی به قدرت می‌توان نفی خشونت بی‌قاعده و نامشروع را نام برد. از دیدگاه امام خشونت ابزاری است که طرز استفاده از آن را شرع مقدس مشخص نموده و هدف اعمال آن نیز رستگاری انسان‌هاست. با این تفسیر، اندیشمندی که عالم را محضر خدا بیند و خود را پاسخگو به خالق هستی داند، طبیعتاً از خشونت نامشروع و زور نیز تبری می‌جوید. امام خمینی به عنوان مجتهدی

برجسته نه تنها به اصول و آموزه‌های اسلامی واقف است بلکه از آنجا که مطلق قدرت از آن خداست هرگونه اعمال خشونت برخلاف قوانین الهی را بر نمی‌تابند. امام در این موضوع این چنین می‌فرماید: «مکتب‌های توحیدی نمی‌خواهند فتح کنند بلاد را، نمی‌خواهند با مردم با خشونت رفتار کنند، آنان می‌خواهند مردم را از ظلمت‌های مادی به نور بکشند؛ به طرف خدا بکشند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۲۸۹). در این دیدگاه کسب قدرت به شیوه خشونت آمیز نفی می‌شود. از سوی دیگر این دیدگاه، کرامت انسان را نیز گوشزد می‌نماید چرا که همه انسانها متصل به قدرت الهی‌اند و هیچ کس بر دیگری رجحانی ندارد. به‌طور کلی، در دیدگاه امام خمینی سرمنشأ قدرت از آن خداوند است و در مرتبه بعد این اتحاد مسلمین است که می‌تواند برای آنان پیروزی به همراه داشته باشد، لذا بایستی به خدا اتکال نمود و از تفرقه پرهیز کرد: «از این قدرتهای تهی از ایمان نهراسید، و با اتکال به خدای بزرگ در این مواقف عظیمه، پیمان اتحاد و اتفاق در مقابل جنود شرک و شیطنت ببندید، و از تفرق و تنازع پرهیزید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۳۳۹).

در این دیدگاه کسب قدرت فی‌نفسه هدف نیست، بلکه قدرت ابزاری است برای سعادت دنیوی و اخروی مردم. در این رویکرد هدف وسیله را توجیه نمی‌کند؛ چرا که موضوع قدرت انسان است که در جهان بینی توحیدی خلیفه الله است.

رابطه کرامت انسانی و عدم خشونت در اندیشه امام خمینی

در اندیشه شیعه می‌توان دو نوع کرامت را برشمرد: ذاتی و اکتسابی. کرامت ذاتی یا طبیعی حقی است که تمامی انسان‌ها به صرف انسان بودن و بدون هیچگونه استثنایی از آن برخوردارند و رنگ و نژاد و آیین و گویش و گرایش، جنسیت و وضعیت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره در آن دخلی ندارد. کرامت اکتسابی حاصل کوشش و تلاش اختیاری انسان در مسیر تزکیه نفس و تحصیل معرفت و تقرب به پروردگار متعال است. به تعبیر دیگر، کرامت ذاتی که خداوند در نهاد هر انسانی به امانت گذارده است، مقدمه و دست‌مایه‌ای برای نیل به فضائل و کمالات است (میراحمدی و کمالی ۱۳۹۳: ۳۴-۳۳). چگونگی تعامل و ارتباط این دو گونه دست‌مایه نظریات متفاوتی در فقه شیعه گشته است. از جمله نظریه‌ای که در آن کرامت ذاتی بخشی از کرامت اکتسابی است و به نظریه اقتضاء مشهور است. به عبارت دیگر کرامت ذاتی اصولی را برای انسان اثبات می‌کند اما حدود و شرایط آن به عهده شرع و قانون الهی است و این کرامت اکتسابی است که تعیین

کننده است. به بیان بهتر، اگرچه انسان از بدو تولدش دارای کرامت فطری و خدادادی است اما با توجه به قوه اختیاری که دارد می‌تواند این کرامت را از خودش سلب یا آن را تقویت نماید. نظریه اقتضاء به آرای امام نزدیک است. کرامت انسانی در اندیشه امام خمینی جمع میان حق و تکلیف است، یعنی کرامت حقی است که تکلیفی به همراه دارد. انسان اگر به تکلیف کسب فضیلت و رضای الهی عمل نماید به مقامی والا نایل می‌گردد و اگر قدم در مسیر شیطانی گذارد از حیوان نیز پست تر می‌گردد و بایستی او را مجازات نمود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۹۰-۲۸۸). بدین ترتیب امام نظریه اقتضاء در اندیشه شیعه را می‌پذیرد با این تبصره که هدف از مجازات‌های اعمال شده بر انسان‌های خاطی از سوی اسلام را زدودن فطرت پاک آدمی از زنگارها و آلودگی‌های دنیایی می‌دانند (میراحمدی و کمالی ۱۳۹۳: ۴۳). نکته‌ای که در سخنان رهبر فقید انقلاب بایستی مورد توجه قرار داد، دیدگاهی است مبتنی بر پاک بودن ذات انسان که شرط و هدف اعمال مجازات را نیز پاک نمودن فطرت آدمی می‌داند. این منطق راه را بر خشونت‌های خودسرانه و خارج از حدود شرع مقدس اسلام می‌بندد، چراکه هدف از هرگونه مجازاتی را آگاهی بخشی می‌داند. خلاصه آنکه، در دیدگاه امام، انسان دارای کرامت است و هرگونه اعمال خشونت تنها در صورتی مجاز است که نخست در چارچوب قوانین شرع مقدس اسلام و سپس با هدف و انگیزه‌رهایی از بند زنجیرهای پست دنیوی و هدایت به راه حق باشد. در هنگام مبارزه سیاسی خشونت آمیز هم جان انسانها و هم کرامت آنها به مخاطره می‌افتد. بنابراین در رویکرد امام به مبارزه، خشونت مجاز نیست چرا که جان و کرامت انسان‌ها آسیب می‌بیند.

رابطه جایگاه مردم و عدم خشونت در اندیشه امام خمینی

در نظریه عدم خشونت، مردم قدرت اصلی را در ساختار سیاسی دارا هستند و چنانچه به این قدرت آگاهی یابند می‌توانند منشأ تغییرات بزرگی شوند. نوع نگاه به انسان در دو ساحت حکومت‌کننده و حکومت‌شونده اهمیت می‌یابد. انسان فاعل و موضوع بحث است بنابراین به تبع آن نخست نگاه به انسان، جایگاه او و کرامت انسانی اهمیت دارد و در بُعد کلان، مردم، نوع نگرش به جامعه و نقش آنان در ساختار سیاسی است که اولویت می‌یابد.

مشروعیت و استحکام هر نظام سیاسی نشأت گرفته از رضایت مردمی است. بنابراین پس از بررسی دیدگاه امام در مورد انسان، مطالعه نقش جامعه متشکل از انسان‌ها نیز ضرورت می‌یابد.

هدف از کنش بدون خشونت احقاق حقوق حکومت شوندگان و مبارزه با حاکمان مستبد است. لذا نقش مردم هم در مسیر مبارزات و هم پس از پیروزی کلیدی است. این دیدگاه را در اندیشه سیاسی امام می توان به خوبی مشاهده نمود، چه آنکه ایشان در مسیر مبارزات با تأکید فراوان بر حضور و آگاه‌سازی اجتماعی و نیز پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی با پافشاری بر نقش نهادهای انتخاباتی، نقش کلیدی برای مردم قائل بودند. آنچه در نظام فکری بنیانگذار جمهوری اسلامی شایان توجه است، برداشت مفهوم مردم‌سالاری از شرع مقدس و اعتقاد به مشروعیت الهی - مردمی است که امام به عنوان رهبر انقلاب اسلامی به این امر اهتمام ورزیدند. در میان اندیشمندان شیعه برخی بر مشروعیت الهی محض تأکید نموده‌اند. این نوع مشروعیت، حاکمیت را از آن خدا و حاکم را مجری قانون الهی می‌داند بدون آنکه نقشی برای مردم قائل شود. در صورتی که برخی دیگر از علما معتقد به مشروعیت الهی - مردمی است (جمشیدی ۱۳۸۵: ۶۳۶). بر مبنای این نظر مشروعیت مردمی در طول مشروعیت الهی تعریف می‌گردد و به نوعی لازم و ملزوم یکدیگرند. آنچه از اندیشه امام می‌توان استنباط نمود به نظر دوم نزدیک‌تر است. بنابراین حکومت مستقر، مشروعیت خود را به لحاظ تأسیس و ایجاد از مردم جامعه خود اخذ می‌کند ولی به لحاظ هدف و ضرورت تشکیل، اساس خود را اجرای قوانین الهی یا قوانین اسلام می‌داند (جمشیدی ۱۳۸۵: ۶۴۳). در همین راستا در بیانات امام خمینی موارد بسیاری را می‌توان یافت که نشان از اهمیت نقش مردم در تعیین سرنوشت خود دارد. رهبر فقید انقلاب اسلامی تک تک افراد جامعه را مسئول می‌داند و آن را وظیفه‌ای الهی می‌شمرند که بایستی مورد توجه قرار گیرد:

چنانچه یک خرابی در مملکت واقع بشود و دنبال اصلاحش نرویم، عذری نداریم. همه ما، چه آنهایی که لشکری هستند و اینجا هستند و نیستند و چه آنهایی که در کشور خدمت می‌کنند و چه مردم دیگر، همه ما مسئول هستیم: *كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ*، وقتی همه ما مسئول هستیم و همه ما در مقابل خدا جواب باید بدهیم، باید فکر این کشور باشیم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۷۴).

ایشان در جریان مبارزات انقلابی نیز بارها بر نقش کلیدی مردم اصرار ورزیدند. به عنوان نمونه در پاسخ به این پرسش خبرنگار آمریکایی که پس از استعفای شاه چه خواهید کرد اینچنین پاسخ دادند: «استعفا که معنی ندارد. شاه باید کنار برود. برای اینکه به واسطه رأی ملت شاه نشده است تا استعفا بدهد. او باید کنار برود. بعد از کنار رفتن او، ما جمهوری اسلامی متکی به آرای عمومی و

قوانین اسلام برقرار خواهیم کرد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۲۰۴). در این پاسخ، امام دلیل عدم مشروعیت شاه را فقدان رضایت مردمی می‌داند و با تأکید بر شکل حکومتی جمهوری اسلامی به روشنی تلازم مشروعیت الهی و مردمی را بیان می‌دارند. به عبارت دیگر در جریان تأسیس حکومت، مردم یکی از دو پایه مشروعیت بخش به حاکم هستند.

بنابراین، با توجه به این گزاره که هم خشونت سیاسی و هم عدم خشونت کنشی است که با مردم یا گروه‌هایی از مردم در ارتباط است و این مطلب که شیوه مبارزه خشونت پرهیز بر نقش مردم تأکید دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که امام نیز نقش اصلی در فعالیت‌های سیاسی را به مردم می‌دهند و معتقد به حق تعیین سرنوشت مردم می‌باشند. به عبارت دیگر رضایت مردمی یکی از پایه‌های مشروعیت است و همانگونه که مطرح شد رضایت مردمی و مشروعیت باعث از بین رفتن زمینه‌های اعمال خشونت از طرف حکومت و خودداری مردم از اعتراضات خشونت‌آمیز در مقابل حکومت می‌گردد. حقی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز جای گرفته است. امام از نوعی مردم‌سالاری دینی حمایت نمودند که علاوه بر احترام به نظر اکثریت، حقوق اقلیت‌های دینی که شرع مقدس به رسمیت شناخته است نیز به رسمیت می‌شناسد:

این نهضت امیدوارم که برای همه مذاهب، اقلیت‌های مذهبی که در ایران زندگی می‌کنند - برای همه - خیر آورده باشد. ما می‌دانیم که همه اقشار ایران، چه مسلمین و چه غیر مسلمین، در زمان حکومت این شاه و پدرش در زحمت و جور زندگی کردند. و ما می‌دانیم که اسلام همیشه نسبت به اقلیت‌های مذهبی احترام قائل بوده است. حتی حضرت امیر - سلام الله علیه - در یک قضیه‌ای - که خلخال از پای یک زن ذمی که یهودیه هم بوده است برده بودند - می‌فرماید که من شنیده‌ام یک همچو چیزی شده است؛ و اگر انسان بمیرد سزاوار است. ما برای اقلیت مذهبی احترام قائل هستیم. اینها اهل ملت ما هستند، اهل مملکت ما هستند. و من امیدوارم که حکومت عدل اسلامی برای آنها بسیار خوب باشد و آنها در پناه اسلام با زندگی مرفه، آزاد و به طور صحیح اینجا زندگی بکنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۵۸).

خشونت مشروع

با مطالعه بیانات و آثار امام خمینی چهار مورد از اعمال خشونت استخراج شده است. بیان این نکته اهمیت دارد که انگیزه الهی و اصل اولویت تقدم رحمت بر غضب در تمام موارد ذیل بایستی

شرط لازم در نظر گرفته شود. این چهار مورد عبارتند از: انگیزه حفظ و تعالی دین اسلام (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۲۰۲)؛ نفی ظلم و ظلم‌پذیری (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۸۱)، مقابله با تعدی دشمن (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۹۶)؛ و اصلاح فرد و جامعه (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۳۲؛ ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۲۷۳).

مبارزه خشونت پرهیز در اندیشه امام خمینی

امام خمینی مبارزات خویش علیه استبداد پهلوی را با اعتراض به لوایح انجمن‌های ایالتی و ولایتی آغاز نمودند. ایشان در طول سال‌ها مبارزه هزینه‌های بسیاری از جمله زندان و سال‌های طولانی تبعید را متحمل شدند. با این حال در طول مبارزه هیچ‌گاه مردم را به خشونت و آسیب به اموال عمومی ترغیب ننمودند. با اوج گرفتن تب انقلاب در سال ۱۳۵۷ ایشان طی مصاحبه‌ها و پیام‌های خویش همواره بر مسالمت‌آمیز بودن مبارزات تأکید نمودند، چرا که سلاح مردم را ایمان آنان می‌دانستند: «...هیچ اسلحه‌ای با ایمان نمی‌تواند مقابله بکند، هیچ اسلحه‌ای با قیام ملت نمی‌تواند مقابله بکند. امروز همه اسلحه‌ها نمی‌توانند مقابله کنند با قیام مردم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۹۲). رهبر انقلاب در برابر پرسش‌های متعدد خبرنگاران در مورد مبارزه مسلحانه یا جهاد اسلامی طبق اصل اولویت رحمت، همواره مبارزات مسالمت‌آمیز را تشویق می‌نمودند و استفاده از مبارزه مسلحانه را در مقام تاکتیکی و تنها به عنوان یک تهدید به کار می‌برند: «برنامه ما این است که با ادامه همین تظاهراتی که در ایران جریان دارد، انشاءالله مسائل حل شود. و اگر چنانچه دیدیم قابل حل نیست مبارزه مسلحانه را مورد بررسی قرار خواهیم داد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۳۱۴). در این پاسخ نیز امام مبارزه مسلحانه را تأیید نکردند و به صرف اینکه این روش را مورد بررسی قرار خواهند داد اکتفا کردند.

شاید بتوان چکیده دیدگاه امام پیرامون نفی خشونت در کوران مبارزات انقلابی را در پیام مهم ایشان خطاب به مردم دانست. ایشان در ۱۹ دیماه ۱۳۵۷ در واکنش به پخش اعلامیه‌هایی با موضوع تهدید به قتل افراد منتسب به ساواک، آن بیانیه‌ها را توطئه دانسته و مردم را از انجام خشونت نهی شرعی می‌نمایند. از نظر رهبر انقلاب ملایمت و احترام به جان و مال انسان‌ها جزء دین مبین اسلام است: «ملت محترم ایران باید بداند که دیانت مقدس اسلام، جان و مال انسانها را محترم شمرده و تجاوز به آن را از محرمات عظیمه می‌داند: و کسانی که دست به این نحو جنایات زده و موجب ارباب مردم می‌شوند، به نظر می‌رسد از جناحهای منحرفی باشند که می‌خواهند در پناه هرج و

مرج، یا شاه را حفظ کنند و یا کشور را با ایجاد کودتای نظامی به تباهی بکشند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۴۰۲).

با توجه به آنچه که تاکنون مطرح شد، شاید بتوان گفت که خشونت غیرمشروع آن دسته از اقداماتی است که موجب جرح و آسیب فیزیکی به جان و مال انسان‌ها می‌شود و در مجرای خارج از حدود شرعی اسلام و بدون هدف و انگیزه الهی صورت گیرد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا خشونت غیرمشروع مدنظر امام مترادف با خشونت سیاسی است؟ به عبارت دیگر آیا ایشان در جریان مبارزات سیاسی خود استفاده از خشونت را مجاز می‌شمرند؟ در پاسخ بار دیگر باید به تعریف خشونت سیاسی رجوع کرد، آنجا که هدف توسل از جرح و آسیب فیزیکی به اموال، جسم و جان انسان‌ها در مبارزات سیاسی، رسیدن به قدرت یا حفظ آن باشد. با این توضیح می‌توان گفت که امام، خشونت سیاسی را در هر دو حوزه از بالا و پایین، غیرمشروع دانسته و نفی می‌نماید. در حوزه خشونت از بالا، ایشان اصولاً هدف از اعمال خشونت را رسیدن به قدرت یا حفظ آن نمی‌دانند چرا که در دیدگاه امام، مطلق قدرت از آن خداوند است و قدرت سیاسی نیز به تبع آن بایستی در راستای اجرای احکام الهی اعمال گردد. به زعم رهبر فقید انقلاب «احکام الهی حق انبیا است که آن را از جانب خداوند متعال برای سعادت بشر آورده‌اند و علمای اعلام وظیفه دارند آن را حفظ کنند و آن را برای ملت بیان کنند. ما قانون الهی داریم و نیازمند قانون ظلمه و دولتهای دست‌نشانده نیستیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۶۰). از سوی دیگر، امام خمینی اجرای احکام الهی را در نظامی مردم‌سالار و با مشروعیت الهی-مردمی خواستار می‌باشند، نظامی که نقش و اثرگذاری مردم در ساختار سیاسی را به رسمیت می‌شناسد. بنابراین، در نظامی متکی به رضایت مردمی و با اتکا به آرای اکثریت، منازعات سیاسی به صورت مسالمت‌آمیز قابل حل و فصل است. در نتیجه، دولت مردم‌سالار در مقام نظر از این حیث، نافی عنصر خشونت سیاسی است. یعنی آنچه که تحت لوای خشونت در این نظام مردم‌سالاری دینی مدنظر امام صورت می‌پذیرد، مجازات‌هایی است که در حوزه غیرسیاسی اعمال شده و محدوده آن در مورد شهروندانی است که مال و جان سایر شهروندان را محترم شمرده یا از قوانین منبعث از شرع که نمایندگان مردم تصویب کرده‌اند تخطی نموده‌اند. در حوزه خشونت از پایین و در کوران مبارزات انقلابی نیز، رهبر فقید انقلاب توسل به زور و خشونت را در بیانات مختلف خویش نفی نموده‌اند. این منطق امام در تمام دوران مبارزات ایشان علیه رژیم شاهنشاهی و همچنین پس از پیروزی انقلاب و

استقرار نظام جمهوری اسلامی مشاهده می‌شود، دیدگاهی که در بنیان جهان‌بینی توحیدی و شخصیت عرفانی ایشان ریشه دارد. به این ترتیب می‌توان این فرض را مطرح ساخت که بر اساس آن، امام خمینی با توسل به اصل تقدم رحمت بر غضب، هرگونه خشونت غیرمشروع را به شدت نهی نموده‌اند. در مجموع امام خمینی با تکیه بر بسیج مردمی و تظاهرات میلیونی خشونت پرهیز، رژیم حاکم را مجبور به تسلیم در برابر اراده مردم کرد.

عدم خشونت در اندیشه مهاتما گاندی

جهت بررسی مفهوم عدم خشونت در اندیشه گاندی نیز نگاه او به قدرت، هدف از کسب قدرت، کرامت انسانی، و نقش مردم در ساختار و مبارزات سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است.

رابطه قدرت و عدم خشونت در اندیشه گاندی

تعریف قدرت در اندیشه مهاتما گاندی که دارای تفکرات ژرف مذهبی و مشی عرفانی است با کانون اندیشه او، یعنی خدا، در ارتباط مستقیم است و قدرت سیاسی در راستای دیدگاه دینی او تعریف می‌گردد. گاندی قدرت را مختص ذات الهی می‌داند و معتقدند توانایی انسان‌ها در طول اراده آن قادر متعال حاصل می‌شود. در زبان سانسکریت قدرت را «شکتی»^۱ و به معنای نیرو و توان به کار می‌برند. از سوی دیگر در متون مقدس هندو «شکتی» عنوانی است برای نیروی خالق مؤنث که منشأ واحد تمام اشکال نیرو در عالم است. شکتی حرکت و نیروی عالم هستی را اداره می‌کند که در پایان زمان همه نیروهای عالم را به سوی خود می‌کشد و بدین ترتیب عالم هستی را محو و نابود می‌سازد (هادی‌نیا ۱۳۸۷: ۱۷۵). گاندی متأثر از آموزه‌های هندوئیسم قدرت مطلق را متعلق به حقیقت مطلق که همان خداست می‌داند و معتقد است که نظم و ترتیب و قانون تغییرناپذیری در جهان وجود دارد که بر هر مخلوقی حاکم است (Gandhi 1943: 5). او در این مورد می‌گوید: «حقیقت مطلق، اصلی ابدی می‌باشد که خداست» و در ادامه اذعان می‌دارد که هرآنچه غیر خداست غیرحقیقی است (کیا ۱۳۷۲: ۱۶۲). بنابراین او خدا را قادر مطلق می‌داند، عقیده‌ای که در این سخنان او به روشنی به چشم می‌آید: «هیچ چیز در این جهان ملک ما نیست، جمله ملک خدایم» (گاندی ۱۳۴۳: ۱۸۱). در جای دیگری معتقد است که خداوند بر اعمال انسان ناظر است: «خدا ناظر به

1. akti

اعمال بشر است و مطابق اعمال بشر بر وی حکم می‌راند. هر نوع خرق کردن ناموس الهی عذاب حتمی و اجباری خدا را به دنبال دارد» (گاندی ۱۳۴۳: ۱۷۵). از واژگان حکم راندن، عذاب و نظارت، قادر مطلق استنباط می‌گردد که اراده و توانایی لازم برای انجام فعل یا ترک آن را دارد و از انجام هیچ کاری عاجز نیست. بدین وسیله قدرت سیاسی نیز در امتداد قادر مطلق مزبور تعریف می‌گردد. وی در دیدگاهی عرفانی خدا را اینگونه توصیف می‌نماید: «خدا همه چیز است برای همه کس. در ماست و در عین حال فوق و ورای ماست» (کیا ۱۳۷۲: ۱۶۷). اعتقاد به روح یگانه ناشی از خداوند، ریشه در رویکرد عرفانی دارد. بنابراین آنچه در دیدگاه گاندی به حقیقت مطلق یا خدا مشهود است رویکرد عرفانی اوست. شخصیت ویژه گاندی از او انسانی با باورهای عمیق به عشق، محبت، خضوع، وحدت، انسان دوستی و شناخت ذات حق می‌سازد (واحدوست ۱۳۷۹: ۵۱). هریک از این باورها را اگر با متون عرفانی فارسی قیاس نماییم، مقام‌هایی را خواهیم یافت که سالکان و عارفان جهت طی مسیر حق بایستی به آن دست یابند. جهان‌بینی گاندی بر اصل پویش راه حق و دستیابی به حقیقت و رستگاری یا "موکشا"، در آیین هندوئیسم، نهاده شده است. بنابراین دور از انتظار نیست که زندگی فردی و اجتماعی او از این جهان‌بینی متأثر شده باشد. از مشی و سلوک عرفانی گاندی می‌توان در درجه نخست به اعتقاد او به وحدانیت خدای مطلق اشاره نمود که روح خدا را دمیده شده در تمامی کالبدها می‌داند: «من حقیقت را با زندگی کامل یکی می‌دانم و از اینرو امری انضمامی می‌شود، زیرا کل آفرینش او، کل وجود خداست و خدمت به همه موجودات خدمت به خداست» (کیا ۱۳۷۲: ۱۶۹). در این رویکرد کسب قدرت فی نفسه هدف نیست، بلکه قدرت بایستی در خدمت رستگاری (موکشا) فرد و جامعه باشد. در این رویکرد نیز هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. بنابراین با توجه به آموزه‌های هندویی، مهاتما گاندی خشونت را در مبارزات سیاسی خود حذف می‌کند، چرا که خشونت علیه انسان، در دیدگاه او به مثابه خشونت علیه آفریدگار است و طبیعتاً مجاز نیست. این رویکرد به دیدگاه امام که انسان را خلیفه الله و حامل روح الهی می‌داند بسیار نزدیک است.

رابطه کرامت انسانی و عدم خشونت در اندیشه گاندی

عدم خشونت واکنشی به جبر حاکمان است که مبارزه مسالمت‌آمیز با تکیه بر منبع قدرت حکومت‌شوندگان را نمایندگی می‌کند. آنچه از این مفهوم برداشت می‌شود در وهله نخست، قائل

شدن جایگاهی والا برای نوع بشر در دیدگاه انسان شناسانه آن است، نگرشی که حق تعیین آزادانه سرنوشت را به رسمیت شناخته و انسان را دارای کرامت می‌داند. وهله دوم در دیدگاهی کلان نقش اجتماعی و ساختاری آحاد مردم را در مبارزات سیاسی و حکومت متذکر می‌شود. آنچه در انسان شناسی گاندی حائز اهمیت است، قائل بودن کرامت برای ذات انسان است. مهاتما انسان را واجد کرامت و مستعد تعالی می‌داند. این کرامت ذاتی از روح خدا نشأت می‌گیرد. وی در این باره می‌گوید: «من همانطوری که به وحدانیت خدای مطلق ایمان دارم به وحدانیت انسان هم ایمان دارم. اگرچه جسم بشر متعدد است، روح بشر یکی است» (گاندی ۱۳۴۳: ۱۸۷). او در جای جای سخنان خویش به این یگانگی روح اشاره دارد و معتقد است که: «ما پاره و بخشی از کل هستی می‌باشیم، نمی‌توانیم خدا را جدای از بشریت بباییم» (گاندی ۱۳۴۳: ۱۶۹). بنابراین انسان از فطرتی برخوردار است که خدا در نهاد او به امانت گذاشته و وظیفه بشر به فعلیت رساندن آن است. چنانچه در تعالیم هندوئیسم نیز انسان آزاد کسی است که باطنی آزاد دارد و برای رهایی باید به سیر در فطرت پرداخته و منجی را درون خود جستجو کند (قرایی ۱۳۸۲: ۱۶۳). خود گاندی نیز همواره از ندای درون در جریان تصمیم‌گیری‌هایش نام برده و انسان را دارای فطرتی رستگارجو می‌داند. فطرتی که در همه انسان‌ها مشابه است: «در انسان نیرویی عالی‌تر از طبیعت وحشی و غاصب وجود دارد. این نیروی روحی در قبال طغیان و مظالم به منزله نور در مقابل ظلمت است» (گاندی ۱۳۴۳: ۱۹۷). وجود طبیعت و فطرتی مشابه در همه انسان‌ها که روی به رستگاری دارند، بُعدی از کرامت انسانی است که بستر عدم خشونت را مهیا می‌سازد، چرا که گاندی خدمت به انسان را خدمت به خداوند می‌داند و همانگونه که خدا را «زندگی، حقیقت، نور و عشق» توصیف می‌نماید (Gandhi 1943: 6)، انسان را نیز دارای روح خدا می‌داند. انسان‌ها با ریسمان محبت و پیوندی محکم به یکدیگر و همگی به خدا مربوط می‌شوند. نمونه عینی این اندیشه را در مبارزات مهاتما علیه نظام کاستی هندوئیسم می‌توان یافت. او هیچ انسانی را پست و حقیر نمی‌شمارد و از این نامی جدید برای کاست نجس‌های هندو در هند تحت عنوان «هاريجان»^۱ به معنی فرزندان خدا معرفی کرد و با آنان هم‌خانه و هم‌غذا شد. با این حال، ذات انسان همواره در معرض انحرافات است که ممکن است فطرت پاک او را زائل سازند. از اینرو گاندی معتقد است که انحرافات، در نتیجه عوامل بیرونی است و بایستی به انسان فطرت متعالی‌اش را یادآور شد تا تحت تأثیر این عوامل قرار

1. Harijan

نگیرد. به بیان دیگر «باید از گناه نفرت داشت و نه از گناهکار» (رنجبر ۱۳۸۴: ۳۰). خلاصه آنکه کرامت انسانی جزء اصول بنیادین اندیشه عدم خشونت است و گاندی با تأکید بر عشق و محبت به انسان‌ها، همواره از خدشه وارد ساختن به جایگاه والای انسانی دوری می‌گزید. این نگاه در مقام عمل مانع از هرگونه تعدی و خشونت به انسان‌ها اعم از دوست و دشمن می‌گردد.

رابطه جایگاه مردم و عدم خشونت در اندیشه گاندی

بر اساس نظریه عدم خشونت، اتکا به مردم بزرگ‌ترین منبع مشروعیت و حفظ قدرت حکومت حاکمان و مهم‌ترین اهرم فشار بر دولتمردان است. نگرش به نقش مردم در سیاست در دو بُعد قابل بررسی است. نخستین وجه، نقش افراد جامعه در مبارزات سیاسی است و مطرح ساختن این پرسش که از نظر گاندی جایگاه مردم در مبارزه علیه حکومت کیجاست؟ بُعد دوم اشاره به جایگاه مردم در ساختار حکومت پس از پیروزی مبارزات دارد.

در پاسخ به پرسش اول باید به این حقیقت اشاره کرد که گاندی یکی از نظریه پردازان مؤثر در تکوین نظریه عدم خشونت کنونی است و نفس مطرح ساختن عدم همکاری مسالمت آمیز خود لازمه به حساب آوردن نقش توده‌های مردمی است. او عدم همکاری مدنی را حق ذاتی هر شهروند می‌داند با ذکر این قید مهم که اگر شهروندی این حق را از دست بدهد دیگر انسان نیست (کیا ۱۳۷۲: ۱۷۴). در نگاه گاندی بیداری یک ملت با آگاهی افراد آن در ارتباط است: «هر فرد حق دارد بلکه موظف است که علیه بدی و صدمه غیرقابل تحمل نسبت به افراد ملت مبارزه کند» (گاندی ۱۳۴۳: ۲۰۱). این آگاهی موجب استقلال فردی شده و زمانی که در گستره وسیعی عملی گردد نیروی بسیار زیادی را از خود آزاد می‌نماید. مهاتما صراحتاً به قدرت حکومت‌شوندگان اشاره می‌نماید: «اکثر اشخاص ترکیب پیچیده وجود دولت را نمی‌دانند و درک نمی‌کنند که هر فردی با وسایل غیر مرئی و نامحسوس خواه ناخواه وسایل سلطه دولت را تحکیم می‌بخشد» (گاندی ۱۳۴۳: ۲۰۱). گاندی اطاعت از قوانین جابرانه دولت را موجب سلب آزادی و بی‌اخلاقی می‌داند و شاه بیت سخنان او این گزاره است که حکومت بر مردم تنها زمانی میسر می‌گردد که آنان آگاهانه یا ناآگاهانه حکومت را بپذیرند (کیا ۱۳۷۲: ۱۸۲). مهاتما ایراداتی را به دموکراسی غربی وارد می‌نمود از جمله تضییع حقوق اقلیت با رأی اکثریت و تهی بودن آن از اصول اخلاقی که در اثر آن، هدف توجیه‌گر وسیله می‌گردد (عابدی اردکانی ۱۳۸۱: ۳۷۰). او همواره از نابرابری‌های اقتصادی و

اجتماعی رنج می‌برد از این رو معتقد بود که دموکراسی سیاسی بایستی با دموکراسی اقتصادی همراه باشد. مهاتما گاندی جهت حل این معضل نظریه امانتداری را مطرح می‌سازد که بر این فرض بنا گردیده که سرمایه داران اضافه سرمایه خود را داوطلبانه صرف منافع جامعه کنند و زندگی پرتجمل را ترک گویند (عابدی اردکانی ۱۳۸۱: ۹۲). او با تأکید بر مدارا و ملایمت با طبقه ثروتمند بر داوطلبانه بودن این نظریه پافشاری می‌نماید، چرا که اعمال زور را مخالف آهیمنسا می‌دانست. اصرار مهاتما بر دولت حداقلی حداکثر آزادی را به فرد می‌دهد و در سطحی آرمانی خواهان جامعه راما-راجا (حکیم-شاه) بود که در آن هیچ حکومت یا دولتی وجود نداشته و به معنای پادشاهی خداست. بنابراین ریشه‌های مذهبی گاندی را می‌توان در اندیشه او پیرامون دموکراسی نیز مشاهده نمود. وی واژه سواراج و دموکراسی را یکسان به کار برده و در مورد آن اینچنین می‌گوید: «منظورم از "سواراج" حکومت هند است که با تصویب مردم و با شرکت بالاترین شمار جمعیت بالغ، از زن و مرد، بومی زاده این سرزمین یا مقیم، همه کسانی که زحمت ثبت‌نام در رأی دادن را تقبل کرده‌اند تعیین شده باشد» (عابدی اردکانی ۱۳۸۱: ۹۲). مهاتما همچنین این مفهوم را «واژه مقدسی می‌داند به معنای حاکمیت بر خویش و تقید به خود نه آزاد شدن از همه تقیدات» (عابدی اردکانی ۱۳۸۱: ۱۳۴). وی با مقدس شمردن سواراج، امکان تحقق آن را از طریق ساتیاگراها (طلب حقیقت) و آهیمنسا (خشونت پرهیزی) می‌داند و با تمیز آن از دموکراسی غربی، چهار هدف را برای آن مشخص می‌سازد: استقلال سیاسی، استقلال اقتصادی، رسیدن به جامعه آرمانی اخلاقی و تحقق اهداف اجتماعی (کیا ۱۳۷۲: ۱۳۶). به این ترتیب دموکراسی مورد نظر گاندی از آرمانگرایی و اخلاق تغذیه می‌کند و در عین توجه به قدرت سیاسی، می‌کوشد خود را از رواج سیاست عاری از اخلاق، قدرت تهی از خدمت، فساد سیاسی و اقتصادی و نابرابری‌های اجتماعی دور نگه دارد تا شهروندان بتوانند با داشتن فرصت‌های برابر خود را به والاترین سطح ممکن برسانند. بنابراین گاندی حق تعیین سرنوشت مردم را به رسمیت شناخته و معتقد است که قدرت سیاسی بایستی از آن مردم باشد. در این روند وی هرگونه اعمال زور چه از سوی حکومت شوندگان و چه حکومت کنندگان را نفی می‌نماید و ضمن به رسمیت شناختن نظر اکثریت مردم، بر حقوق اقلیت‌ها نیز تأکید می‌ورزد.

مبارزه خشونت پرهیز در اندیشه گاندی

تاریخ امروز مبارزات بدون خشونت جهان وامدار جنبش گاندی در هند است. وی تعریف اصل آهیسا در آیین هندو را می‌گستراند و در مبارزه سیاسی خویش از آن بهره می‌جوید. بنابراین شناخت جایگاه آهیسا و ارتباط آن با دیگر مفاهیم در اندیشه گاندی ضروری به نظر می‌رسد. یکی از مفاهیمی که در تفکر او رابطه نزدیکی با آهیسا دارد، ساتیاگراها می‌باشد. لذا لازم است نخست رابطه میان آهیسا، ساتیاگراها و حقیقت که عنصر مرکزی جهان بینی گاندی است تبیین گردد و سپس به عدم خشونت پرداخته شود. به طور خلاصه می‌توان گفت که ساتیاگراها مسیری به سمت غایت حقیقت است که وسیله و شرط لازم برای یک ساتیاگراهی (طالب حقیقت)^۱، آهیسا یا عدم خشونت است.

ساتیاگراها

ساتیاگراها از ریشه سات نشأت می‌گیرد که در سانسکریت به معنای هستی است (جهانبگلو ۱۳۷۹: ۷۵) و از نظر تحت‌اللفظی به معنای پایداری در حقیقت است. این واژه از جنبه اصطلاحی به معنای مبارزه مسالمت‌آمیز در راه حقیقت است (گاندی ۱۳۴۳: ۱۹۶). تاریخچه ابداع این مفهوم توسط گاندی به مبارزات او در آفریقای جنوبی برمی‌گردد، زمانی که در سپتامبر ۱۹۰۶ جهت نامگذاری جنبش هندیان مقیم آن کشور مسابقه‌ای را در روزنامه‌اش ترتیب داد. وی در این مورد می‌گوید: «اصطلاح ساتیاگراها در آفریقای جنوبی برای نشان دادن قدرتی که هندی‌های این کشور، به مدت هشت سال به کار بستند، از طرف من انتخاب شد تا آن را از جنبشی که در آن زمان در انگلستان و در آفریقای جنوبی تحت عنوان مقاومت منفی گسترش می‌یافت، متمایز سازم. مقاومت منفی به مثابه سلاح ضعیفان تلقی شده و استفاده از نیروی فیزیکی یا خشونت را برای دستیابی به اهداف خود، از نظر دور نمی‌دارد. در صورتی که ساتیاگراها به مثابه سلاح نیرومندان بدون کار بستن خشونت در هر شکل شناخته شده است» (جهانبگلو ۱۳۷۹: ۷۵).

در تعریف ساتیاگراها مفاهیم مهم دیگری چون آهیسا، عدم همکاری، مدارا و کثرت‌گرایی مذهبی نیز می‌گنجد که در میان مفاهیم مزبور آهیسا، جوهره و کانون اندیشه ساتیاگراها را

۱. پیروی قانون ساتیاگراها

می‌سازد. آهی‌مسا یا عدم خشونت شرط لازم پویش مسیر حقیقت است و دارای بعدی معنوی در اندیشه گاندی است، چنانچه در اصول هندوئیسم نیز همینگونه است. از سوی دیگر مهاتما به اجزای دیگر ساتیاگراها، یعنی عدم همکاری و مدارای مذهبی نیز جنبه دینی می‌بخشد. وی می‌گوید: «من با هر چه نیک است همکاری می‌کنم و با هیچ شری همکاری نمی‌کنم» و می‌افزاید: «من عدم همکاری را در قالب دین عرضه کردم چون تا جایی وارد سیاست می‌شوم که قوه دینی مرا بی‌روانند» (کیا ۱۳۷۲: ۱۸۹). با این استدلال است که سر باز زدن از قوانین ظالمانه حکام انگلیسی هند را مجاز می‌شمارد. رویکرد آیینی دیگر گاندی در حوزه ساتیاگراها تکیه او بر منش مداراست، که این اصل نیز ریشه در متون بزرگ معنوی هند دارد. او می‌نویسد: «قانون طلایی، مدارای متقابل است؛ زیرا هیچگاه همه ما عقیده یکسانی نداریم و هیچیک حقیقت را جزیی و از زوایای متفاوت نخواهد دید» (جهانگلو ۱۳۷۹: ۷۶). بنابراین ساتیاگراها مستلزم داشتن منش کثرت‌گرایی مذهبی و آموزه مدارا در برابر اعتقاد دیگران است؛ زیرا که از یک سو در اندیشه گاندی، کمال مختص خداوند است و همه مذاهب جهان، حقیقی و در عین حال ناقص و ناتمام‌اند. از سوی دیگر نقطه مقابل مدارا را تعصب می‌داند که بسیار از دیدگاه او مذمت شده است. تعصب آفت عدم خشونت است و همانگونه که ذکر شد کیش عدم خشونت شرط لازم ساتیاگراها است که بدون آن، این تفکر بی‌معناست. بنابراین اصل مدارا از این نظر نیز مستدل است. با توجه به این گزاره که بنیان ساتیاگراها رسیدن به حقیقت است و گاندی وسیله رسیدن به آن را کیش آهی‌مسا یا عدم خشونت می‌داند، می‌توان شباهت‌های زیادی میان ویژگی‌های این دو مفهوم یافت که دلیل آن استوار شدن جویندگی بی‌امان حقیقت بر عدم خشونت است. مفهوم ساتیاگراها، آهی‌مسا و عدم همکاری در مبارزه سیاسی را با رعایت اصل مدارای مذهبی در کنار هم گرد آورده و در قالب یک جنبش سیاسی سامان می‌دهد. به عبارت دیگر آهی‌مسا اندیشه کانونی و عدم همکاری، کنش پیرامونی در ساتیاگراهاست، که چنانچه از تاریخچه شکل‌گیری آن برمی‌آید تلفیقی از مبارزه سیاسی با پویش معنوی است. بنابراین بررسی تعریف و ویژگی‌های آهی‌مسا از نظر گاندی ضروری به نظر می‌رسد.

آهی‌مسا در اندیشه گاندی

واژه آهی‌مسا که گاندی برای عدم خشونت آن را به کار گرفته است ترکیبی از مفهوم سانسکریت "آهی‌مسا" به معنای خشونت و "آ" به معنای نفی است. گاندی معتقد است عدم خشونت قدرتی الهی

است: «عدم خشونت با خدا همراه است، هر اندازه که ما آن را بیشتر درک نماییم، خداگونه‌تر می‌شویم اما هرگز نمی‌توانیم تبدیل به خدای کامل شویم» (Gandhi 1943: 23). بنابراین می‌توان پایه‌های عدم خشونت (آهیمسای) گاندی را در این نوع نگرش مشاهده نمود. از یک سو دیدگاه عرفانی او بر عشق و ملایمت بنا شده و از دیگر سوی عدم خشونت را قدرتمندترین نیروی بشری و به عبارت بهتر حلول قدرت الهی در میان انسان‌ها می‌پندارد (Gandhi 1943: 23).

آهیمسا بر حق حیات دیگر موجودات زنده بسیار تأکید کرده و هرگونه سلب حیات از دیگری را به شدت نهی می‌نماید. اگرچه در مواردی نظرات مهاتما با این تفسیر از آهیمسا متفاوت است و او خشونت یا کشتن را در مواردی موجه می‌شمرد، ولیکن رعایت این اصل را وجهه همت خود ساخت. گاندی عمدتاً به جای معادل انگلیسی عدم خشونت^۱ از واژه سانسکریت آهیمسا بهره برد و معنایی وسیع از آن افاده نمود. مهاتما از این واقعیت آگاه بود که درک او از عدم خشونت به عنوان ارزش غایی، مفاهیمی ماورایی به همراه دارد که ممکن است از جاذبه منطقی عدم خشونت بکاهد. بنابراین، در مورد تعریف خود از عدم خشونت، تلاش نمود برای خشنودی روح عقلانی زمانه خویش، اعلام کند که ایده آل عدم خشونت را می‌توان به دلایل کاملاً منطقی تأیید نمود (Prakashan 1982: 40). از این رو عدم خشونت را اصلی جهانشمول و اخلاقی برشمرد که ورای ملیت، جنسیت و سن عمل می‌کند و بزرگ‌ترین هدفش تحقق عدالت است. به طور کلی گاندی آهیمسا را به صورت گسترده‌ای تعریف می‌نماید که ریشه آن از طرفی در اندیشه هندوئیسم رشد یافته و شاخه‌های آن از سوی دیگر در فضای مدرن قرن نوزدهم و بیستم با تأسی از اندیشمندانی چون تولستوی، ثورو و راسکین نمو یافته است. وی عدم خشونت را کانون مبارزه خویش قرار داده و مسیر حرکت آن را در قالب فلسفه ساتیاگراها هموار نمود. آنچه دیدگاه گاندی را در مورد آهیمسا به طور کامل بیان می‌دارد، نقشی بود که برای آهیمسا در رسیدن به حقیقت قائل می‌شد، به نحوی که حقیقت و عدم خشونت را دو روی یک سکه می‌دانست. به همین دلیل این اصل به مراتب مثبت‌تر از خودداری انحصاری از خشونت فیزیکی است. اصل آهیمسا به واسطه تفکر پلید، عجله ناروا، دروغ، نفرت، سوء نیت نسبت به دیگری و علقه انسان به نیازهای دنیوی، آسیب خواهد دید. ویژگی‌های آهیمسا طبق اندیشه گاندی به‌طور مختصر عبارتند از: حسن نیت، از

1. Nonviolence

خودگذشتگی، عشق، استقبال از خطر، پذیرش مرگ در صورت ضرورت، شجاعت (فقدان ترس) (Prakashan 1982: 48).

خشونت موجه^۱

از نظر گاندی، انگیزه یکی از اصول مهم در تمیز همیسا از آهیمنسا است. فقدان انگیزه صدمه زدن و داشتن حسن نیت و رهایی از خودپرستی می‌تواند یکی از ملاک‌های تمیز آهیمنسا از همیسا باشد. از جمله انگیزه‌های شاخص در این مرزبندی، مسأله دفاع است. گاندی سه راه دفاع را برمی‌شمارد که در میان آنها استفاده از عدم خشونت بهترین راه ممکن است. همانگونه که بیان شد، آهیمنسا مبتنی بر شجاعت و تحمل رنج به منظور از میان برداشتن خطا و بدی است و به خطاکار به دیده بخشش می‌نگرد. فرد پیرو آهیمنسا بایستی درد و رنج و یا حتی مرگ را بر خود پسندد، تا دشمن خویش را آگاه سازد و موجب بیداری قلب و فطرتش شود. بنابراین روشن است که اگر اقدامی خارج از این شرایط انجام گیرد، آهیمنسا نیست. مهاتما راه دوم را دفاع خشونت‌آمیز می‌داند و آن را بر بدترین و سومین شکل دفاع که تسلیم یا فرار از روی ترس است ارجح می‌شمارد (Prakashan 1982: 47). تسلیم از روی ترس آن‌چنان در دیدگاه گاندی مذمت شده است که آن را بدترین راه ممکن می‌خواند. به طور کلی وی سه نوع انگیزه از اعمال خشونت، حتی در صورت انجام قتل نفس، را مجاز می‌شمارد: گاندی معتقد است حفظ جان انسان در برابر خطرات دیگر از جانب انسان‌ها یا موجودات دیگر لازم است. بدیهی است که بشر بدون کشتن شکلی از زندگی برای تهیه غذایش نمی‌تواند جاننش را حفظ نماید. به عنوان نمونه، حفظ بهداشت نیاز به از بین بردن میکروب‌ها و اشکالی از حیات نباتی دارد. این عمل گرچه خشونت است ولی یک وظیفه به حساب می‌آید گاندی نمونه‌های دیگری از جمله حمله حیوانات وحشی، سگ‌هار، مارهای سمی و از این قبیل رخدادها را نیز بیان می‌دارد. آنچه در نگرش مهاتما حائز اهمیت است، دیدگاه او به قتل نفس در موارد خاص است. گاندی قتل نفس فرد شروری که قصد جان انسانها را کرده و تنها راه توقف او کشتن اوست را مجاز می‌داند (Prakashan 1982: 41). گاندی همچنین قتل نفس در دفاع از جان فرد صغیر تحت قیمومیتی که قادر به دفاع از خویش نیست را در صورتی مجاز می‌داند که به غیر از قتل متجاوز راه دیگری برای دفاع از وی وجود نداشته باشد

1. Justified

(Prakashan 1982 : 42) همچنین دفاع از شرف فرد تحت تکفل در مقابل متجاوزی که فقط با کشتن متوقف می‌شود مجاز است (Prakashan 1982 : 43).

تشابهات رویکرد امام خمینی و مهاتما گاندی به عدم خشونت

مبارزه خشونت پرهیز در اندیشه امام و گاندی ریشه در نگاه این دو اندیشمند به مفاهیم زیر دارد: قدرت؛ هدف از کسب قدرت؛ جایگاه انسان؛ جایگاه مردم؛ و مشروعیت. در نگاه امام قدرت مطلق متعلق به خداوند است. قدرت سیاسی نیز در طول قدرت خدا قرار دارد. بنابراین همه قدرت‌ها مقهور قدرت الهی اند و افراد تنها بایستی تابع احکام خداوند باشند و نه تحت سیطره انسان‌های دیگر. انسان در نگاه امام حامل روح خداست و بنابراین در انسان‌شناسی امام سلطه انسان بر انسان مطرود است. در این رویکرد هم استبداد داخلی نفی می‌شود و هم سلطه خارجی. اما از آنجا که انسان و مردم موضوع قدرت هستند، هم مسئله کرامت انسانی و هم مشروعیت سیاسی موضوعیت پیدا می‌کنند. بنابراین در شیوه مبارزاتی امام خمینی خشونت جایگاهی ندارد؛ زیرا خشونت نافی کرامت انسانی است. حتی در رویارویی با یک حکومت غیرمشروع امام کاربرد خشونت را مجاز نمی‌داند.

نگاه گاندی به قدرت بسیار شبیه نگاه امام به قدرت است. گاندی خدا را قادر مطلق می‌داند: «هیچ چیز در این جهان ملک ما نیست، جمله ملک خداییم». در این دیدگاه نیز سلطه انسان بر انسان نفی می‌شود. انسان در نگاه گاندی جزئی از روح مطلق حاکم بر جهان است. بنابراین در انسان‌شناسی گاندی نیز مانند انسان‌شناسی امام سلطه انسان بر انسان مطرود است. در این رویکرد نیز استبداد داخلی و سلطه خارجی نفی می‌شود. در این دیدگاه نیز از آنجا که انسان و مردم موضوع قدرت هستند هم مسئله کرامت انسانی و هم مشروعیت سیاسی موضوعیت پیدا می‌کنند. در شیوه مبارزاتی گاندی خشونت جایگاهی ندارد؛ زیرا خشونت نافی کرامت انسانی است که در حقیقت جزئی از روح مطلق حاکم بر جهان است. حتی در رویارویی با استعمار انگلیس گاندی کاربرد خشونت را مجاز نمی‌داند.

هدف از کسب قدرت در نگاه امام زمینه‌سازی برای سعادت دنیوی و اخروی انسان است. هدف از کسب قدرت در نگاه گاندی نیز بسیار به نگاه امام شباهت دارد. او معتقد است که هدف از کسب قدرت خدمت به همه موجودات است و خدمت به موجودات خدمت به خداست. واژه

موکشا در متون ودایی به معنای رستگاری است. گانندی قدرت را برای قدرت نمی‌خواهد بلکه معتقد است کسب قدرت برای دستیابی به سواراج و سوادشی (آزادی، استقلال و حکومت مردم) است. در حقیقت کسب قدرت در نگاه گانندی برای کسب استقلال از سلطه بیگانه در بعد جمعی و رهایی از سلطه انسان بر انسان به منظور آزادی فرد و جمع از قیود و نهایتاً دستیابی به موکشا (رستگاری) است. این دیدگاه بسیار شبیه دیدگاه امام است که کسب قدرت را برای سعادت دنیوی و اخروی انسان می‌خواهند.

تفاوت‌های رویکرد امام خمینی و مهاتما گانندی به عدم خشونت

عمده‌ترین تفاوت رویکرد امام و گانندی به عدم خشونت عبارت است از تاکتیک‌های به کار گرفته شده در روند مبارزات. به عبارت دیگر به لحاظ نظری هر دو اندیشمند به مبارزه خشونت پرهیز اعتقاد دارند، اما در حیطه عمل امام خمینی عمدتاً به بسیج مردمی معتقدند در حالی که گانندی از ابزارهای گوناگونی برای دستیابی به هدف نهایی استفاده می‌کند. دومین تفاوت در رویکرد امام خمینی و گانندی مرتبط است با مرحله پس از کسب قدرت. گرچه در دیدگاه امام خمینی و گانندی کسب قدرت هدف نیست، بلکه کسب قدرت هدفی برای سعادت است، اما در دیدگاه امام نهایتاً سعادت از مسیر استقرار حکومت دینی می‌گذرد در حالی که در رویکرد گانندی استقرار حکومت دینی جایگاهی ندارد. سومین تفاوت مربوط به اعمال خشونت است. در دیدگاه امام خمینی، خشونت «مشروع» (مبتنی بر شریعت) طبق ضوابطی مجاز است در حالی که در دیدگاه گانندی خشونت «موجه» (مبتنی بر اصول امانیستی) طبق ضوابطی مجاز می‌شود. چهارمین تفاوت مربوط به رویکرد امام خمینی و مهاتما گانندی به عدم خشونت است؛ در حالی که رویکرد امام خمینی به خشونت یا عدم خشونت رویکردی فقهی و دینی است، مهاتما گانندی ضمن استفاده از متون مقدس هندو برای تبیین دیدگاهش، رویکردی سکولار و امانیستی دارد.

نتیجه‌گیری

مهاتما گانندی در مبارزه برای کسب استقلال از استعمار بریتانیا روش مبارزه مبتنی بر عدم خشونت را با بازخوانی کتب مقدس هندویی از جمله «ودا» صورت‌بندی و در کنش سیاسی خویش به کار بست. از این رو گانندی به‌عنوان بنیانگذار روش مبارزه خشونت پرهیز شناخته شده است. امام

خیمینی را می‌توان بنیانگذار مبارزه خشونت پرهیز در اسلام در قرن بیستم لقب داد. گرچه مستشرقین تلاش کرده‌اند اسلام را دین شمشیر و جهاد معرفی کنند؛ اما روش مبارزه امام نشان داد اسلام دین رأفت است و حتی در مبارزه با خصم نیز از اصول اسلامی-انسانی عدول نمی‌کند: چه در مواجهه با خصم داخلی (رژیم شاه) و چه در مقابله با خصم خارجی (رژیم صدام). با توجه به یافته‌های این پژوهش روش عدم خشونت امام و گاندی ریشه در نگاه این دو اندیشمند به قدرت، هدف از کسب قدرت، انسان و مردم دارد. اگرچه میانی و منابع امام و گاندی متفاوت است اما هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر دو متفکر بسیار به هم نزدیک است. گاندی بر این اعتقاد است که یک روح کلی بر همه هستی ساری و جاری است. گاندی در جمله معروف خود می‌گوید: «هیچ شاخه علفی بدون اراده او (خدا) سقوط نمی‌کند». این جمله بسیار شبیه آیه «وماتسقط من ورقة الا تعلمها»^۱ است. گاندی معتقد است روح هر انسان ذره‌ای از روح کلی حاکم هستی است. بنابراین خشونت علیه هر انسانی خشونت غیر موجه علیه خداوند و علیه خویش است. این تفسیر از قتل و خشونت که مبتنی بر بازخوانی گاندی از «ودا» است بسیار شبیه تفسیر امام از خشونت و قتل نفس مبتنی بر آیه ذیل است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»^۲.

با توجه به این دو دیدگاه، خشونت و قتل نفس غیرمشروع از دید امام و گاندی حتی در کوران مبارزه جایز نبود. نگاه امام و گاندی به مبارزه مشابهت‌های زیادی دارد. از جمله هر دو اندیشمند خشونت و عدم خشونت را با توجه به آموزه‌های دینی صورت‌بندی می‌کنند، عدم خشونت را حول محور قدرت، انسان، مردم تبیین می‌کنند: روش مبارزه خشونت پرهیز را به‌عنوان روش اصلی مبارزه تجویز می‌کنند، خشونت مشروع و خشونت موجه را جایز می‌دانند، معتقدند که استفاده از خشونت مشروع بایستی ضابطه‌مند باشد، و انگیزه، نقش مهمی در اعمال خشونت مشروع در دیدگاه آنها ایفا می‌کند. علی‌رغم تشابهات فوق، تفاوت‌هایی نیز در دو نگاه این دو اندیشمند به خشونت و عدم خشونت وجود دارد. امام در اعمال خشونت مشروع، انگیزه الهی را مد

۱. «و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند» (انعام: ۵۹).

۲. «هر کس کسی را- جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فساد در زمین- بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد. و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است» (مائده: ۳۲).

نظر دارند در حالی که گاندی نیز با در نظر داشتن انگیزه الهی تا حدودی به اومانیزم در این زمینه گرایش پیدا می‌کند. امام خمینی در نگاه به قدرت نهایتاً تأسیس حکومت دینی را واجب می‌داند، اما گاندی نهایتاً به سکولاریسم معتقد است. روش مبارزات امام خمینی نشان داد که اسلام دینی خشونت پرهیز و در بنای حکومت متکی به مردم است.

منابع

- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۵) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۸۱) ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ یازدهم.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۵) و خ اندیشه، تهران، نشر کلبه معرفت.
- جهانبگلو، رامین. (۱۳۷۹) گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- رابرت گر، تد. (۱۳۷۷) چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- رنجبر، ابوالفضل. (۱۳۸۴) «مبانی حقوقی و فلسفی حق نافرمانی مدنی از دیدگاه مهاتما گاندی»، فصلنامه علامه، شماره ۷، صص ۴۳-۱۵.
- شارپ، جین و رابرت هلوی. (۱۳۸۶) جامعه مدنی مبارزه مدنی، ترجمه مهدی کلانترزاده، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
- شارپ، جین. (۱۳۸۹) قدرت نرم و عدم خشونت، ترجمه سیدرضا مرزانی، تهران: نشر دانشگاه امام صادق.
- عابدی اردکانی، محمد. (۱۳۸۱) سنت و نوسازی سیاسی، یزد: بنیاد فرهنگی پژوهشی ریحانه الرسول، چاپ اول.
- فرایا، هلن. (۱۳۸۹) خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر فروزان، چاپ اول.
- فکوهی، ناصر. (۱۳۷۸) خشونت سیاسی، نظریات، اشکال و راهکارها، تهران: سارنگ، چاپ اول.
- قرایی، فیاض. (۱۳۸۲) «انسان آرمانی از نظر هندویسم»، مطالعات اسلامی، شماره ۶۲، صص ۱۹۲-۱۶۱.
- کیا، خجسته. (۱۳۷۲) مهاتما گاندی در جستجوی حقیقت، تهران: نشر مرکز.
- گاندی، موهنداس. (۱۳۴۳) این است مذهب من، ترجمه باقری موسوی، تهران، انتشارات علمی.

- میراحمدی چناروئی، منصور و محمد کمالی. (۱۳۹۳) «تحلیل مفهوم کرامت انسانی در اندیشه سیاسی شیعه: مطالعه موردی اندیشه امام خمینی (ره)»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی (دانشگاه همدان)*، شماره ۱۰، صص ۲۷-۵۰.
- واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹) «بنیاد اندیشه‌های مهاتما گاندی و ادب عرفان اسلامی ایران»، *نامه پارسی*، شماره ۱۹.
- هادی نیا، محبوبه. (۱۳۸۷) «آیین پرستش شکنی در مکاتب شیوایی»، *پژوهشنامه ادیان*، شماره ۳، صص ۱۷۵-۲۰۳.
- هزروه‌ای، محمدرضا. (۱۳۸۳) «معناشناسی خشونت»، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۲۳، صص ۴۰-۱۳.
- Arbi-Aster, Anthony. (1993) *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought* I. U.S. Blackwell. P.
- Dahl, Robert, A. (1957) *The Concept of Power*, Department of Political Science, Yale University, ProQuest Information and Learning Company (PDF, 2001).
- Gandhi, MK. (1943) *My God, Navajivan*, Ahmedabad, India.
- Prakashan, Kendra. (1982) *Social and Political Thought of Gandhi*, Agarwal Press, Khurja, India.
- Weber, Max. (1918) *In David Owen and Tracy B. Strong, "Introduction"* Weber, Max: *The Vocation Lectures*, trans. Rodney Livingstone (Indianapolis: Hackett, 2004), pp. xii-xiii.