

اسلام و خشونت در جهان اسلام؛ از زمینه‌های نظری تا اقدامات عملی

علی اکبر علیخانی*

۱۴۷



فصلنامه
پژوهش‌های
روابط بین‌الملل،
دوره نهم، شماره
چهارم، شماره
پیاپی سی و چهارم
زمستان ۱۳۹۸

چکیده

جهان اسلام و بخصوص خاورمیانه یکی از نقاط منازعه خیز جهان است. منازعات در این منطقه دلایل مختلفی دارد اما در تمام انگیزه‌ها یا رنگ و بوی دینی حضوری پررنگ دارد. یکی از مهم‌ترین دلایل ارتباط این منازعات با مذهب، به رویکردهای متعدد و گاهی متناقض مسلمانان به اسلام، و در نتیجه به زمینه‌های علمی و نظری باز می‌گردد. ریشه‌های معرفت‌شناختی خشونت‌ها در جهان اسلام به طور کلی به تفسیرها و خوانش‌های مختلف دانشمندان مسلمان از اسلام باز می‌گردد که طی بیش از هزار سال، حوزه‌های علمی و معرفتی مختلفی را در قالب سنت‌های علمی مشخص شکل داده است. شش رویکرد یا حوزه مطالعاتی و معرفتی در جهان اسلام وجود دارد که سه رویکرد از آن‌ها می‌توانند زمینه ساز خشونت باشند یا زمینه‌های تفسیرهای خشونت‌آمیز در آن‌ها وجود دارد که عبارت‌اند از رویکردهای نقلی، فقهی و کلامی. سه رویکرد دیگر شامل فلسفی، اخلاقی و عرفانی، صلح‌جویانه و مداراگرانه هستند. هدف این مقاله بررسی و تحلیل رویکردهای مختلف علمی و معرفتی به دین اسلام، و نشان دادن زمینه‌های خشونت یا صلح در هر کدام از آن‌هاست.

واژگان کلیدی: اسلام، خشونت، صلح، خاورمیانه، افراطی‌گری

۱. دانشیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تهران

* a.alikhani@ut.ac.ir

مقدمه

همانند سایر جوامع بشری، اختلافات، جنگ‌ها، و خشونت و خونریزی همیشه بخشی از وقایع سیاسی اجتماعی در جهان اسلام بوده است، امروزه افراد و گروه‌هایی که در جغرافیای جهان اسلام و به خصوص خاورمیانه در مقابل هم قرار گرفته و علیه یکدیگر دست به خشونت می‌زنند هر کدام خود را نماینده اسلام می‌دانند، از اینجاست که آثار و نتایج وجود تفسیرها یا برداشت‌های متعدد از اسلام خود را نشان می‌دهد و هر کدام در صدد رد و طرد یا محدود کردن دیگری است. بنابراین می‌توان گفت منازعات و خشونت‌های میدانی و عملی بین افراد و گروه‌ها در جهان اسلام، ریشه‌های عمیق تری در لایه‌های زیرین فکری و معرفتی دارد و حاصل تعدد خوانش‌ها از اسلام است که در سطوح فکری و معرفتی پدید آمده‌اند. هدف این مقاله معرفی حوزه‌های فکری و معرفتی مختلف و با سابقه در جهان اسلام و نسبت هر کدام از آن‌ها با خشونت است. برخی از این حوزه‌های معرفتی به مثابه ریشه‌های ایدئولوژیک، زمینه ساز پدید آمدن خشونت یا تشدید آن در جهان اسلام شده‌اند و طبعاً تمام آن‌ها خودشان را به اسلام منتسب می‌کنند.

البته خشونت در جهان اسلام و عمدتاً خاورمیانه دارای ریشه‌های خارجی و داخلی است. ریشه‌های خارجی به دخالت دولت‌ها و عوامل خارج از منطقه خاورمیانه مربوط می‌شود (کرم زاده و علیزاده، ۱۳۹۹: ۱۱۵-۹۹؛ اکرمی و آقایی، ۱۳۹۸: ۲۹۰-۲۶۳). که موضوع بحث این مقاله نیست. ریشه‌های داخلی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد، نخست ریشه‌های مذهبی که عمدتاً به گروه‌ها و فرقه‌های مختلف اسلامی باز می‌گردد که به نام اسلام و با انگیزه‌های الهی دست به خشونت می‌زنند و موضوع این مقاله است، دوم خشونت‌هایی که به نام‌ها و عناوین دیگر انجام می‌شود که دارای انگیزه‌های سیاسی، اقتصادی، قومی و ... است. اما حتی خشونت‌های قومی و سیاسی نیز با انگیزه‌های اسلامی مرتبط می‌شوند تا بتوانند نیروها و امکانات مورد نظر خود را جذب، و از پتانسیل دین استفاده کنند. عموماً خاصیت منازعات در جهان اسلام این است که با انگیزه‌های مذهبی آمیخته می‌شوند.

۱. انواع اسلام یا حوزه‌های معرفتی اسلام

امروزه برخی از متفکران از انواع «اسلام» سخن به میان می‌آورند و منظورشان تفکیک بین حداقل چهار تلقی از اسلام است، شاید عبدالمجید شرفی اولین کسی باشد که این تقسیم‌بندی را به شرح زیر ارائه داد. نخست: اسلام به معنی قرآن و سنت نبوی که همه مسلمانان آن را قبول دارند. در شیعه سخنان و رفتارهای دوازده امام نیز به آن اضافه می‌شود. دوم: اسلام به معنی تفسیرها و تحلیل‌هایی که دانشمندان مسلمان در طول تاریخ از قرآن و سنت پیامبر ارائه داده‌اند و انبوهی از آثار علمی در این زمینه نوشته شده و موجود است. حوزه‌های مختلف علوم اسلامی مثل فقه، اصول، تفسیر، تاریخ، و ... را نیز می‌توان در این قسمت قرار داد. سوم: اسلام به معنی حکومت‌های اسلامی و حاکمان آن‌ها در طول تاریخ تا به امروز، که هر کدام خود را اسلامی می‌دانند. چهارم: اسلام به معنی رفتار و عملکرد مردم مسلمان و احزاب و گروه‌های سیاسی اجتماعی مسلمان، که خود را اسلامی و در چارچوب اسلام می‌دانند (شرقی، ۱۳۹۴: ۱۹۳-۱۳۷).

تقسیم‌بندی فوق یک تقسیم‌بندی کلی است که ارتباط چندانی با بحث ما ندارد، آنچه مورد بحث ماست آن دسته از رویکردهای مختلف به اسلام است که هم مبنای معرفتی دارند، و هم از سازمان و انسجام محتوایی و روشی برخوردارند و در یک سنت علمی چندصد ساله و گاهی بیش از هزار ساله رشد کرده‌اند و فراز و نشیب و نقاط عطفی را پشت سر گذاشته‌اند. گذشته از سنت علمی و مبانی معرفتی، فرهنگ‌ها و شرایط سیاسی اجتماعی جوامع مختلف نیز در این تفسیرها از اسلام اثر گذاشته‌اند. خشونت‌ی که در جهان اسلام با نام اسلام انجام می‌شود، در برخی از این حوزه‌های معرفتی یا رویکردها به اسلام ریشه دارد. در ادامه ویژگی‌های خاص این رویکردها از اسلام به اجمال توضیح داده می‌شود. در میان شش رویکرد به اسلام که در این مقاله بحث می‌شود، سه نوع از آن‌ها بسته به سایر شرایط، گاهی زمینه یا امکان تفسیر و برداشت خشونت‌آمیز از متون و مبانی معرفتی آن‌ها وجود دارد. این زمینه‌های نهفته و غیر مستقیم، وقتی با سایر شرایط و عوامل بیرونی تلفیق می‌شوند خشونت عملی بروز و ظهور پیدا می‌کند. این سه حوزه عبارت‌اند از: رویکرد نقلی، رویکرد فقهی، و رویکرد کلامی. سه حوزه معرفتی دیگر در جغرافیای فکری اسلامی، مداراگرانه یا

غیرخشونت‌آمیز هستند و امکان تفسیر یا بهره برداری خشونت‌آمیز از آن‌ها به آسانی امکان پذیر نیست، که رویکردهای فلسفی، اخلاقی، و عرفانی را شامل می‌شود. قبل از ورود به بحث در مورد این شش رویکرد علمی و معرفتی، ذکر چند نکته ضروری است: نخست اینکه هر کدام از این رویکردها به صورت گفتمان کلان و کلی دیده شده‌اند و به همین دلیل وارد مباحث جزئی یا نحله‌های داخلی هر کدام نمی‌شویم. دوم اینکه زمینه ساز خشونت یا غیر خشونت‌آمیز بودن هر کدام از این رویکردها، به مبانی و ساختار معرفتی، روش‌ها، کارویژه‌های هر کدام، و نوع خوانش آن‌ها از اسلام در آن گفتمان کلی باز می‌گردد، بدین معنی که موارد نقض و استثنا در داخل هر رویکرد وجود دارد. یعنی ممکن است از رویکردهای مستعد خشونت افراد صلح طلب بیرون آیند و از رویکردهای صلح جو افراد خشونت طلب، ولی این استثناست. سوم اینکه استثنای فوق، به دلیل اقتضائات سیاسی اجتماعی یا شخصیت افراد است و به آن حوزه معرفتی چندان ربطی ندارد. به عنوان مثال اگر یک عارف یا فیلسوف در رأس قدرت قرار گرفت و خشونت ورزید این خشونت ورزی را باید به اقتضای قدرت و شرایط سیاسی یا شخصیتی آن فرد دانست، چون ساختار و محتوای معرفتی فلسفه و عرفان، مبنا و زمینه و ابزار خشونت ورزی را فراهم، و آن را توجیه نمی‌کند. اما اگر یک فقیه در رأس قدرت قرار گرفت و خشونت ورزید این خشونت ورزی می‌تواند حاصل گفتمان فقاهتی او باشد چون فقه هم زمینه و توجیه مذهبی برای او فراهم می‌آورد و هم ابزارهای لازم مثل فتوا و مکلف بودن پیروان به اجرای حکم در اختیار او قرار داده است.

۲. انواع رویکردهای مستعد خشونت

در یک نگاه اولیه و غیرتخصصی، مؤلفه‌ها و نشانه‌هایی در اسلام وجود دارد که زمینه استنباط‌های خشونت‌آمیز را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، آیات جنگ و جهاد در قرآن، جنگ‌های پیامبر اسلام (ص)، و تداوم جنگ و خونریزی بعد از رحلت پیامبر اسلام، بستری فراهم کرده که مباحثی از جنگ و خشونت وارد متون اسلامی و آثار دانشمندان مسلمان شده است و هر کدام از رویکردهای پیش‌گفته به اسلام، به این مباحث پرداخته‌اند. در طول هزار و چهارصد سال و در هر کدام از سه رویکرد مستعد خشونت به

اسلام، مباحث مربوط به جنگ و خشونت بازخوانی، بازتفسیر و بازتولید شده‌اند و در برخی مقاطع تاریخی و توسط برخی عالمان مسلمان، نقاط عطفی را پشت سر گذاشته‌اند. وجود آیات جنگ و جهاد و جنگ‌های پیامبر (ص) از یک سو، و انبوهی از متون فقهی و نقلی و کلامی در مورد جنگ و خشونت از سوی دیگر، موجب شده که افراد و گروه‌های افراطی به‌آسانی بتوانند جواز اقدام به خشونت را استنباط کنند. در حالی که اگر از اساس، آیات جنگ و جهاد در قرآن و جنگ‌های پیامبر اسلام به صورت عمیق تحلیل و بررسی شوند، شأن نزول و بسترهای تاریخی آن‌ها دیده شود، و کل اسلام به مثابه یک نظام هدفمند بازخوانی شود، نتایج و استنباط‌ها به گونه‌ای دیگر خواهد بود (علیخانی، ۱۳۹۲). با این حال هر کدام از انواع رویکردهای معرفتی در جهان اسلام که برشمردیم دیدگاه متفاوتی نسبت به تفسیرهای خشونت‌آمیز از اسلام دارند، که به مبنای معرفتی و متون علمی موجود در هر کدام از آن‌ها باز می‌گردد. در ادامه به معرفی سه رویکرد علمی و معرفتی به اسلام می‌پردازیم که امکان و زمینه‌های استنباط‌های خشونت‌آمیز از آن‌ها وجود دارد. البته این فقط یک امکان و زمینه است برای کسانی که می‌خواهند چنین برداشتی داشته باشند.

۲-۱. رویکرد نقلی

اسلام نقلی یا اسلام اهل حدیث بر ظاهر قرآن و احادیث و اخبار به‌جامانده از پیامبر اسلام (ص) استوار است؛ در شیعه باید احادیث امامان دوازده‌گانه (ع) را نیز بدان اضافه کرد. در این رویکرد از اسلام، بر ظاهر شریعت و ظاهر مراسم و مناسک تأکید می‌شود. تحلیل و تفسیر و تأویل در آن چندان جایگاهی ندارد. هر چه ظاهر احادیث و احکام اسلامی بر آن دلالت دارد به همان توجه و عمل می‌شود. تحلیل و نگاه عقلانی یا علمی به اسلام و آموزه‌های دینی چندان جایز نیست. اجتهاد و استنباط احکام متناسب با زمان، تا حد محدودی امکان‌پذیر است. همچنین به شرایط زمانی و مکانی نا‌همخوان با شریعت چندان توجهی نمی‌شود و اهداف و فلسفه احکام اسلام و روح حاکم بر کلیت اسلام چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد (برنجکار، ۱۳۸۵: ۱۶۴-۱۵۹؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۴۵-۲۴۳؛ جعفری، ۱۳۶۴: ۴۵-۴۳).

اسلام با رویکرد نقلی آسان‌ترین، قابل‌فهم‌ترین و در دسترس‌ترین اسلام برای افراد است. آیات قرآن و صدها جلد کتاب حدیث در موضوعات متفاوت، مورد مطالعه می‌شوند و برخی عالمان مسلمان یا فعالان سیاسی بدون اینکه به مباحث پیچیده تفسیر و تأویل یا مباحث عقلی و استدلالی، یا مقصود و هدف دین وارد شود، ظاهر دلالت آیات و احادیث را مورد بحث و استنباط قرار می‌دهند و به آن عمل می‌کنند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۷ ق: ۵۱؛ أسد الشیبانی، ۱۴۱۱ ق: ۱۷-۱۵، جعفری، ۱۳۶۴: ۴۵-۴۳). با اینکه در علم رجال بحث می‌شود که هزاران حدیث جعلی بعد از وفات پیامبر اسلام (ص) وارد متون حدیثی اهل سنت و شیعه شده، (معارف، ۱۳۷۶: ۳۰۰-۲۹۴؛ طاهری خرم آبادی، ۱۳۰-۱۳۳: ۱۳۸۵؛ شهرستانی، ۱۳۹۰: ۵۵، ۵۹۳؛ معرفت، بی تا: ۴۸-۲۶؛ محمد امین، ۱۳۸۲: ج ۵ ۸۱-۷۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۸؛ حبان، ۱۴۰۲ ق: ۱۴۲؛ معرفت، ۱۳۹۰: ۲۰۲-۱۸۴؛ دامن پاک مقدم، ۱۳۸۸: ۹۱-۷۰) ولی اهل حدیث و پیروان اسلام نقلی به این نکته خیلی توجه نمی‌کنند. البته در علم رجال شاخص‌ها و شیوه‌هایی برای پیدا کردن احادیث سره از ناسره وجود دارد ولی چندان مورد استفاده اهل حدیث قرار نمی‌گیرد. اسلام با رویکرد نقلی به ظاهر آیات قرآن و سخنان و رفتار پیامبر (ص) توجه می‌کند و از آن‌ها برای امروز نتیجه می‌گیرد. حتی افرادی که فقط چند سال در مدارس علوم دینی دروس اسلامی خوانده‌اند در این رویکرد از اسلام خود را صاحب‌نظر می‌بینند و به استنباط و اظهارنظر می‌پردازند.

۲-۲. رویکرد فقهی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نظام حقوقی و قانونی اسلام مبتنی بر فقه است و در طول تاریخ، علم فقه مسئول ارائه قواعد و قوانین حقوقی و شرعی برای اداره جوامع اسلامی بوده است. تمام امور مربوط به عبادات، معاملات، احوالات شخصی، ازدواج و طلاق و تعاملات سیاسی اجتماعی مسلمانان، بر اساس قواعد و احکام فقهی انجام می‌شود. همچنین، فقه مسئول پاسخ‌گویی به سؤالات جدیدی است که در هر زمان پدید می‌آید. فقیه یا مجتهد پاسخ این سؤالات را از قرآن و سنت استخراج می‌کند و فرض این است که نظر اسلام را در آن مسئله بیان می‌کند. علم فقه جزءنگر، ظاهرگرا و تکلیف‌محور است و مهم‌ترین دغدغه آن

روشن کردن تکلیف مکلفان در مسائل و موضوعات شرعی است (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق: ۷-۸؛ اراکی، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۲۹؛ ایزدهی، ۱۳۹۴: ۱۵۵-۱۵۴؛ لکزایی، ۱۳۸۵: ۳۹؛ عمید زنجانی ۱۳۷۷: ج ۲ و ج ۳؛ شکوری ۱۳۹۴؛ فیرحی، ۱۳۹۴؛ محلاتی ۱۳۹۵؛ قرضای، ۱۳۹۰؛ ظالمی، ۱۴۲۸ ق؛ مهدوی زادگان، ۱۳۹۴).

اسلام با رویکرد فقهی مسئولیت صدور فتوا و امر و نهی به مسلمانان را به عهده دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۶). مهم‌ترین منبع تغذیه فقه، اسلام نقلی است و فتواهای خود را از آن استنباط می‌کند. دو رویکرد نقلی و فقهی وارد مباحث پیچیده نظری - آنچنانکه در فلسفه یا علوم اجتماعی رایج است - نمی‌شوند، همچنین از مباحث انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی یا فلسفی به دورند، با این حال معمولاً به دنبال ایفای نقش فعال سیاسی اجتماعی و گاهی در پی تشکیل حکومت هستند (شفیعی مازندرانی، ۱۳۹۸: ۵۳-۸۴؛ شاکری زواردهی و عبدلی مسینان، ۱۳۹۴: ۳۲-۷؛ منصورنژاد، ۱۳۸۴؛ قاسمی، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۴۳). شریعت‌گرایی و انتساب به شریعت، کم رنگ بودن تحلیل و مباحث عقلی، توجه به شرایط زمانی و مکانی در حد محدود و متناسب با فهم فقیه، عدم جواز چون و چرای جدی در نقل و آیات قرآن، و مواردی از این قبیل از ویژگی‌های برجسته اسلام با رویکردهای نقلی و فقهی است (شبستری، ۱۳۹۶: ۱۴۹-۱۴۳ و ۱۴۳-۱۵۲-۱۵۱). رویکرد فقهی به اسلام، به هر میزان به رویکردهای اخلاقی و عرفانی و به علوم روز و اقتضائات دنیای جدید نزدیک‌تر شوند، از میزان استناد به آنها برای خشونت کاسته می‌شود و به هر میزان تکیه و نگاه آنها به سنت داخل خودشان باشد و تمرکز درون‌گفتمانی داشته باشند زمینه‌های بیشتری برای استنباط‌های خشونت‌آمیز خواهند داشت و حاضر می‌شوند به خاطر اهدافی که آنها را اسلامی و در چارچوب شریعت تلقی می‌کنند، بنابر احساس تکلیف اقدامات خشونت‌آمیز را تجویز کنند یا زمینه را برای اقدامات خشونت‌آمیز دیگران فراهم سازند.

۲-۳. رویکرد کلامی

علم کلام مسئول دفاع از دین و آموزه‌های دینی و پاسخ به شبهات مخالفان و ملحدان است. همچنین این علم در مقام دفاع از دین، به تقویت ایمان مؤمنان می‌پردازد. علم

کلام یک علم استدلالی درون‌دینی است و بر اساس اصول و مبانی قرآن و سنت و با محوریت نقل، به دفاع از دین و پاسخ به شبهات می‌پردازد (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۶؛ فارابی، ۱۳۷۵: ۸۶؛ عضدالدین ایجی، بی تا: ۸-۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲؛ طوسی، ۱۳۵۱: ج ۲، ۲۳۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ ق: ۹). غیریت‌سازی در علم کلام بسیار قوی است و اساس تفکر و بحث، موضع‌گیری در مقابل دیگری و داشتن حالت تدافعی است. در این رویکرد، مخالفان فکری باطل و نادرست دانسته می‌شوند. شاید بتوان اسلام با رویکرد کلامی و نقلی را زمینه‌سازترین نوع اسلام برای خشونت دانست. رویکرد کلامی از اسلام، از این رو که خود را مسئول دفاع از آموزه‌های اسلام و ردّ شبهات ملحدان و کافران می‌داند همیشه خود را حافظ اسلام تلقی می‌کند و مرزبندی پُررنگی بین خود و دیگری برقرار کرده است (کدیور و شبستری، ۱۳۷۹؛ سازگارا، ۱۳۸۱: ۱۰؛ گاتینگ، ۲۰۱۶). اگرچه این مرزبندی از ابتدا بین مسلمان و غیر مسلمان بوده و اساساً علم کلام به همین مقصود ایجاد شده است اما به دلایل فرهنگی و شخصیتی، به سرعت این غیریت‌سازی به داخل مسلمانان هم کشیده می‌شود و به گزاره «هر کس عقیده‌اش مثل من نیست منحرف است» تبدیل می‌شود. رویکرد اسلام کلامی، استدلالی تبعیدی و درون دینی است اما به دلیل دو حالت دائمی «تدافعی» و «غیریت‌سازی»، مستعد خشونت است.

۳. انواع رویکردهای مستعد صلح و مدارا

حوزه‌های معرفتی فلسفی، اخلاقی، و عرفانی، هرکدام فضای گفتمانی متفاوت با یکدیگر، و هر سه مبانی و فضای کاملاً متفاوت تری با سه حوزه معرفتی پیش گفته دارند و هدف، رسالت، و وظایفی که برای خود تعریف می‌کنند به گونه ای است که جنبه مداراگرانه و صلح جویانه را در آن‌ها افزایش می‌دهد. از بین بردن زمینه‌های خشونت یا صلح جویی در این سه رویکرد، به نگرش آن‌ها نسبت به انسان و جهان و جامعه باز می‌گردد و مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن‌ها چنین نگرشی را برای آن‌ها در پی داشته است. در اسلام با رویکردهای اخلاقی و عرفانی، هدف خلقت نظام آفرینش بسیار متعالی است و در این منظومه انسان جایگاه اصیلی

دارد. بدترین گناه خشونت و ریختن خون انسان‌ها دانسته می‌شود و هیچ هدفی ارزش ریختن خون افراد و ایجاد ناامنی را ندارد (محمد تقی، ۱۴۰۸ ق: ج ۱۱، ۱۹۱؛ مطهری، بی تا: ج ۲۲، ۶۸۰-۶۷۹؛ جانی پور و لطفی، ۱۳۹۴: ۵۵-۲۷ موسوی گیلانی و روزبه، ۱۳۹۴، ۱۷؛ ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۶۷-۱۵۵؛ فنائی اشکوری، ۱۳۹۲: ۳۰-۱۵؛ احمدی، ۱۳۹۳؛ نامداریور، ۱۳۸۸؛ بازرگان، ۱۳۸۹: ۲۱۹-۱۹۸؛ خامه یار؛ فاطمی، ۱۳۹۶؛ لیمن ۱۳۹۴: ۲۶۷؛ گاتینگ، ۲۰۱۶).

حق الناس یا توجه شدید به حقوق دیگران و حتی حقوق حیوانات در این رویکرها مهم است و عرصه حق الناس گسترده تعریف شده است (علی اکبریان، ۱۳۹۲: ۱۳۴-۱۰۸؛ جوادی و اصغری، ۱۳۹۲: ۴۸-۲۱؛ نوری، ۱۳۷۰: ۱۷-۱۵)، به حدی که اگر حتی یک دقیقه تلف کردن وقت کسی، یا وارد کردن اضطراب و استرس به فرد غیراخلاقی است و سبب ضایع شدن حقی از او شده و عذاب اخروی در پی خواهد داشت. در ادامه به توضیح بیشتر هر کدام از یان رویکردها می‌پردازیم.

۱-۳. رویکرد فلسفی

فلسفه اسلامی عمدتاً به مکاتب فلسفی دوره میانه اطلاق می‌شود و چهار مکتب اصلی را در بر می‌گیرد که عبارت‌اند از فاضله با محوریت فارابی، اشراق با محوریت سهروردی، مشاء با محوریت ابن سینا، و متعالیه با محوریت ملاصدرا. فلسفه اسلامی به اقتضای موضوع و روش و مبانی، در پی فهم نظام آفرینش و انسان و جامعه است. این علم یک نگرش کلان و عمیق با صاحبان خود می‌دهد که موجب می‌شود راه حل مشکلات سیاسی اجتماعی یا حل اختلافات را از طریق خشونت امکان پذیر ندانند. اسلام فلسفی و فلسفه سیاسی اسلامی در پی فهم ماهیت پدیده‌ها و امور سیاسی است و همچنین در پی شناخت بهترین نوع جوامع و راه‌های رسیدن به سعادت است و بیشتر به مباحث عقلی و معرفت‌شناختی می‌پردازد. در این گفتمان، مبارزه با عناصر یا پدیده‌هایی که ناسالم و مضر تشخیص داده می‌شوند از طریق نهادهای قانونی و در قالب مجازات انجام می‌شود (پزشکی، ۱۳۸۱: ۷۳؛ رضوانی، ۱۳۹۳: ۴۰-۳۹؛ ضیا ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۳۷-۳۴).

اسلام فلسفی به بحث در خصوص نظام آفرینش، مبدأ و معاد وجود خداوند، و صفات خداوند می‌پردازد. مباحث فلسفه اسلامی عقلی و استدلالی است و معمولاً به اثبات عقلی و برون‌دینی خداوند و آموزه‌های وحیانی منجر می‌شود (فناپی اشکوری، ۱۳۹۳: ۲۶ و ۳۰؛ خراسانی، ۱۳۸۵). همچنین فلسفه سیاسی بخش مهمی از فلسفه اسلامی است که مباحث مسوطی را در مورد انسان، جامعه و حکومت‌ها مطرح کرده است (علیخانی، ۱۳۹۷: ۸۲-۵۴؛ صدرا، ۱۳۸۴: ۸۷؛ حقیقت، ۱۳۸۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۴؛ اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۲؛ سعید، ۱۳۷۹: ۲۰، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۴۲. Rosenthal, 1962: 113, 120, 142). رویکردهای نقلی و فقهی، رویکرد فلسفی را رد و طرد می‌کنند و گاهی آن را کفر و گناه می‌دانند (زرین کوب، ۱۳۹۵: ۳۰۵ و ۲۶۸ و ۲۶۷؛ دینانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۴۸؛ فناپی اشکوری، ۱۳۸۲: ۲۹۴-۲۹۳).

۲-۳. رویکرد اخلاقی

از نظر عقلی، انتظاری که عموم انسان‌ها از ادیان الهی دارند، اخلاقی بودن آن‌هاست و انتظار بجایی است. آموزه‌های اخلاقی در اسلام بسیار پررنگ و قوی است، اما فقط عده اندکی از دانشمندان مسلمان مباحث اخلاقی را پیجویی کرده‌اند و این حوزه معرفتی در جغرافیای فکری اسلام، به نسبت سایر حوزه‌ها نحیف است چون در جهان اسلام و حوزه‌های علمیه، اخلاق جزو دروس رسمی و الزامی نیست و همیشه در حاشیه بوده است (کدیور، ۱۳۷۱: ۱۱-۱۰). در علم اخلاق، اگر چه بخشی از مباحث به حوزه فردی باز می‌گردد اما بخش مهم دیگر آن اخلاق اجتماعی و سیاسی است و اساساً در نظام سیاسی و اجتماعی موضوعیت پیدا می‌کند، ضمن اینکه اغلب فیلسوفان مسلمان، مباحث و اندیشه‌های سیاسی خود را در کتب اخلاقی مطرح کرده‌اند (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۷: ۲۴۳-۳۴۰؛ سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۷۶-۱۷۵ و ۱۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۶؛ امیری و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۳۷؛ قراملکی، ۱۳۸۴: ۳۸-۲۹؛ عاملی، ۱۳۸۱).

۳-۳. رویکرد عرفانی

در اسلام عرفانی، رشد و تعالی انسان‌ها، آن هم به صورت فردی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. شناخت خود و خدا، پی بردن به رازهای پنهان طبیعت و نظام خلقت، متصل شدن به عالم غیب، بهره‌بردن از فیوضات غیبی و مواردی از این قبیل دغدغه اصلی اسلام عرفانی بوده است. رویکردهای نقلی و فقهی، رویکرد عرفانی را رد و طرد می‌کنند و گاهی آن را کفر و گناه می‌دانند (مینوی، ۱۳۵۱: ۴۱؛ کاینی، ۱۳۶۹: ۵۲۲-۵۰۲؛ شفیعیان، ۱۳۹۶؛ جعفریان ۱۳۶۹: ۱۲۷-۱۰۱؛ نصیری و غرویان، ۱۳۹۰؛ خوشنویس، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۸؛ شیخ الاسلامی و تاجیک، ۱۳۹۵: ۷۳-۵۱). در نگاه عرفانی به انسان و جامعه، همه مخلوقات تجلی ذات الهی هستند و بر عطف و مهربانی نسبت به آن‌ها تأکید می‌شود. به همین دلیل این رویکرد به اسلام نافی خشونت است اگر چه شاید بتوان مواردی پیدا کرد که افرادی از این حوزه وارد عرصه سیاست شده‌اند و خشونت ورزیده‌اند. در چنین مواردی علل خشونت را در جاهای دیگر مثل اقتضائات قدرت باید جستجو کرد.

۴. عوامل مؤثر بر فعلیت یافتن خشونت

۴-۱. عوامل مستعد دینی

گفتیم که سه رویکرد نقلی، فقهی و کلامی به اسلام، امکان و زمینه‌های تفسیر خشونت آمیز دارند، پرسش این است که در چه زمان‌ها و مکان‌هایی، این خشونت بالقوه، بالفعل می‌شود و خشونت عملی پدید می‌آید؟ پاسخ این است که اگر به لحاظ نظری و به خصوص از مبنای دینی، خشونت توجیه داشته باشد و مذهب و اعتقاد افراد آن را مجاز شمرده باشد و حتی در قبال انجام آن‌ها پاداش‌های بزرگ الهی و بهشت وعده داده شده باشد، ظهور و بروز این خشونت و تولد آن دشوار و پیچیده نخواهد بود. ظهور گروه‌های تکفیری و جهادی در جهان اسلام و در رأس آن‌ها داعش، همه بر اساس فتوای فقهایی ایجاد شده‌اند که تشخیص داده‌اند با گروهی باید جنگید یا افرادی را باید کشت. برخی از این فتوا دهندگان جوانان افراطی و پرشوری هستند که چند سال در یک مدرسه دینی دروس اسلامی خوانده‌اند و رسالتی پیامبر گونه برای اصلاح جهان،

برای خودشان احساس کرده‌اند. برخی از این‌ها یا شاگردان دست پرورده اشان احساس می‌کنند قلبشان مملو از عشق به خدا و پیامبر اسلام است و اگر اراده کنند به بهشت بروند و با خدا و رسول‌الله ملاقات کنند، (گاتینگ، ۲۰۱۶؛ عدالت نژاد، ۱۳۹۲؛ عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۱۴؛ ستوده و خزائی، ۱۳۹۳: ۱۸-۱۷) به آسانی دیگران و خودشان را می‌کشند تا به این آرزوی خود برسند. همچنین کافی است احساس کنند که جامعه از مسیر اسلام- آن‌گونه که آن‌ها تفسیر می‌کنند- منحرف شده و این فرمان الهی به آن‌هاست که جامعه را به راه راست بیاورند و هر مانعی را در این راه نابود کنند، یا افرادی احساس کنند که باید خدمتی به دین خدا داشته باشند پس چه بهتر که چند نفر را که کافر و ملحد می‌پندارند بکشند و یا مکان متعلق به آن‌ها را منفجر کنند، (عدالت نژاد، ۱۳۹۲)؛ برای موارد فوق و صدها مورد مشابه، به آسانی می‌توان احادیثی گرد آورد یا آیاتی از قرآن مطرح کرد و یک مبنای معرفتی و ایدئولوژیک درست کرد. مبنایی که البته کاملاً سطحی، یک بُعدی و احساسی است و امروزه مهم‌ترین منشأ ایدئولوژیکی خشونت‌ها در جهان اسلام است. این افراد تمام این تفکرات و تلقی‌ها را: ۱. بر نقل مبتنی می‌کنند، ۲. با تعصبات کلامی می‌آمیزند، و ۳. با فتوهای فقهی به منصفه ظهور می‌رسانند (ابوحنیه و ابورمان، ۱۳۹۸: ۱۱۶-۱۲۹).

اما ظهور خشونت در خاورمیانه و در دنیای امروز فقط در موارد بالا خلاصه نمی‌شود، بلکه عوامل و انگیزه‌های قوی‌تری هم وارد شده و حتی برخی کشورها به صورت سازمان‌یافته در آن دخالت دارند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۲۱؛ حیدری، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵؛ برزگر، ۱۳۸۵: ۶۳ و ۶۶-۶۵؛ ح. احمدی، ۱۳۸۴: ۳۱-۵۶). البته کسانی که در خط مقدم دست به خشونت می‌زنند همان انگیزه‌ها و اعتقادات ایدئولوژیک و بسته خود را دارند و از توافقات و اهداف سیاسی حکومت‌ها و سازمان‌های مخفی اطلاعی ندارند. نکته مهم اینجاست که سه نوع رویکرد پیش گفته به اسلام، این حد از زمینه و امکان استنباط خشونت‌آمیز دارد که به آسانی هزاران نفر در آن جهت بسیج شوند. این آموزه‌های مذهبی، قدرت پایان‌ناپذیری در جهت ایجاد خشونت توسط مردم عوام دارد، دین عوام در این زمینه بسیار قدرتمند و کارآمد است و افرادی که بانی و عامل اصلی تحریک و تشویق مردم عوام به خشونت هستند به آسانی می‌توانند با ابزارهای دیگری مثل

مصلحت، موقتاً آن‌ها را خاموش کند و در فرصت مناسب دیگر دوباره به‌آسانی خواهند توانست این نیروی عظیم خلق خشونت را به حرکت درآورند. گاهی نیز این گروه‌های عوام و برخی افراطی ایجاد شده توسط حکومت‌ها یا جریان‌های سیاسی، از دست خود آن‌ها نیز به در می‌رود و به معضلی برای ایجاد کنندگانش تبدیل می‌شود.

۲-۴. عوامل مذهبی شیعه-سنی

مهم‌ترین تقسیم‌بندی در بین مسلمانان، آن‌ها را به دو گروه اصلی شیعه و اهل سنت تقسیم می‌کند. تقریباً هر شش رویکرد از اسلام هم در شیعه و هم در اهل سنت وجود دارد، اما برخی از آن‌ها در شیعه پررنگ‌تر و برخی در بین اهل سنت پررنگ‌تر است. مهم‌ترین تفاوت این است که در شیعه به عقل و اجتهاد بیشتر توجه می‌شود، و تفسیرها و خوانش‌ها و مباحثی که در هر کدام از رویکردهای شش‌گانه از اسلام ارائه می‌شود با عقل و اجتهاد قرابت بیشتری دارد. (مهرکی و ساجدی، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۱۵؛ گرجی پور و چلونگر و ابطحی، ۱۳۹۴: ۱۲۵؛ مطهری، بی تا: ۲۴-۲۲) این توجه به عقل و اجتهاد دو نتیجه در پی داشته است: نخست اینکه هر امر غیرعقلی در هر زمانی در آموزه‌های اسلامی دیده شود اغلب کنار گذاشته می‌شود، چون باور این است که اسلام دین فطری و عقلی است و یک امر غیرعقلی نمی‌تواند اسلامی باشد. بجز در تعدی‌ات که در آنجا عقلی بودن اساساً موضوعیت ندارد و باید از فرمان خدا اطاعت کرد. دوم اینکه اجتهاد باعث شده آموزه‌های اولیه قرآن و سنت و نبوی، در هر زمانی متناسب با شرایط زمانی و مکانی جامعه و جهان، تفسیر و استفاده شوند. به موجب اجتهاد، ممکن است تشخیص داده شود که بسیاری از سخنان یا رفتارهای پیامبر اسلام (ص) مختص به شرایط زمانی و مکانی خودش بوده است. رویکرد قریب به اتفاق در شیعه این است که جنگ و خشونت را مجاز نمی‌داند و دست به اسلحه نمی‌برد، مگر اینکه مورد حمله و تجاوز قرار گرفته باشد و بخواهد دفاع کند (طوسی ۱۴۰۰ ق: ۲۹۰-۲۸۹؛ فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۳۱-۱۶۰؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲: ۱۶؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۴ و ۶۴-۶۳؛ فغفور مغربی، ۱۳۸۸: ۵۶-۲۷).

باین‌حال، اختلافاتی اعتقادی بین شیعه و سنی وجود دارد که به آسانی می‌تواند به جنگ و خشونت منجر شود. به عبارت دیگر، برخی سنی‌های تندروی سلفی، درباره شیعه باورهایی دارند که آن‌ها را کافر و مشرک می‌دانند و به آسانی جواز قتل آن‌ها را صادر می‌کنند (Zeidan, 2001: 30؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲: ج ۷۲۳؛ سید نژاد، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۸؛ روحی، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۲ و ۱۵؛ عطیه الله، ۲۰۰۸). از سوی دیگر، در سی سال گذشته شیعیان غالی بسیار رشد کرده‌اند و مجال یافته‌اند باورهای افراطی و اغلب خرافی خود را چه در داخل ایران و چه در کل جهان مطرح کنند و شخصیت‌های مورد احترام اهل سنت را مورد سب و توهین قرار دهند. اغلب این گروه‌های شیعه افراطی، از نظر مالی و رسانه‌ای مورد حمایت قدرت‌های خارجی هستند و در آن کشورها پایگاه دارند. ضمن اینکه مراجع و شخصیت‌های معقول و متعادل شیعه نیز آنگونه که شایسته است و انتظار می‌رود به محکومیت شیعیان غالی نمی‌پردازند.

۳-۴. عوامل سیاسی

عوامل سیاسی را می‌توان از مهم‌ترین و قوی‌ترین عامل برای ظهور این گونه خشونت‌ها از دل اسلام دانست (آزادپور، ۱۳۸۶: ۶۱-۵۹؛ امینی و حزباوی، بی تا: ۷۰؛ کدیور، ۱۳۷۶؛ ساجدی، ۱۳۹۵: ۱۵۵-۱۴۷؛ برزگر، ۱۳۸۵: ۶۵ و ۶۳؛ عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۶؛ قاراخانی، ۱۳۸۸: ۱۶۶-۱۶۵؛ میراحمدی و ولدبیگی، ۱۳۹۷). این عوامل را می‌توان به دو نوع درون‌زا و برون‌زا، و به سه سطح داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تقسیم کرد. در نوع درون‌زا، گروه‌های افراطی به صورت خودجوش و بدون دخالت یک دولت شکل می‌گیرند. در نوع برون‌زا، دولت‌ها چه داخلی چه خارجی، چه مستقیم چه غیرمستقیم، و چه آشکار، چه پنهان، در شکل‌گیری گروه‌های افراطی و خشونت‌طلب نقش دارند (الدخیل، ۱۳۹۷: ۱۹۴-۱۸۹). در سطح داخلی، مردم یا حکومت یک کشور، توسط گروه‌های افراطی همان کشور مورد هدف خشونت قرار می‌گیرند. در سطح منطقه‌ای، مردم یا دولت یک کشور یا چند کشور در جهان اسلام، توسط گروه‌های افراطی چند ملیتی که هدف کلان منطقه‌ای دارند مورد هدف قرار می‌گیرند. در سطح

بین‌المللی، مردم یا کشوری خارج از جهان اسلام مورد هدف گروه‌های افراطی قرار می‌گیرند.

۴-۴. عوامل فرهنگی اجتماعی

فرهنگ عمومی مردم در هر جامعه‌ای، در ظهور خشونت و نحوه اعمال آن نقش اساسی دارد. سه رویکرد از اسلام که امکان بروز خشونت از آن‌ها وجود دارد به‌آسانی نمی‌توانند در هر کشوری و با فرهنگی به خشونت عملی منجر شوند، بلکه در برخی کشورها که فرهنگ عمومی مستعد خشونت است، این خشونت‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کنند (برزگر، ۱۳۸۵: ۶۰-۴۹). بنابراین از جمله مهم‌ترین علل بروز خشونت شرایط و زمینه‌های فرهنگی اجتماعی است (یزدانی و نژادزندی، ۱۳۹۳: ۱۷۰-۱۴۳؛ کدیور، ۱۳۷۶؛ برزگر، ۱۳۸۵: ۶۰-۴۹؛ قاراخانی ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۵۹؛ ساجدی، ۱۳۹۵: ۱۵۹-۱۴۵). این شرایط از دو جهت می‌توانند در بروز خشونت عملی مؤثر باشند، نخست تعلق افراد و گروه‌های افراطی به طبقه اجتماعی خاص و جامعه‌ای که در آن رشد کرده‌اند، و اینکه تا چه حد در محرومیت بوده‌اند و تا چه اندازه از مدنیت و مظاهر آن بهره‌مند بوده‌اند و با چه ساختارها و نهادهای اجتماعی ارتباط داشته‌اند (رمضان، ۱۳۹۸: ۶۰-۲۷). دوم از این جهت که شرایط اجتماعی تا چه حد مستعد بروز و ظهور خشونت است مثل نظم و امنیتی که در کشور برقرار است یا پوشش‌های جمعیتی که تا چه حد با گروه‌های افراطی هم‌عقیده است یا همراهی می‌کند.

نتیجه‌گیری

اسلام به عنوان یک دین الهی، از نظر عقلی، باید اخلاقی باشد و با فطرت انسان و خلقت خداوند و نظام آفرینش هماهنگ باشد. خداوند منبع رحمت و محبت و عشق است و انسان‌ها را خلق کرده و همه جهان و نعمت‌ها را برای آن‌ها خلق کرده است. چنین خداوندی اگر پیامبران و ادیبانی بفرستد، این دین‌ها عقلاً باید در راستای ذات و اراده الهی و خلقت جهان باشند. خداوند مهربان که انسان را ایجاد کرده نمی‌تواند در جهت نابودی این انسان دستور خشونت صادر کند. ولی پرسش این است که چرا

مسلمانان با انگیزه‌های الهی و با استناد به قرآن و آموزه‌های دین اسلام دست به خشونت می‌زنند؟ پرسش بعدی این است که اگر چند دسته از مسلمانان، از قرآن و سنت واحد، چند نتیجه و راه و روش متضاد و متناقض استنباط کنند کدام یک درست تر خواهد بود و کدامیک از آن‌ها می‌تواند در حقیقت مدنظر قرآن بوده باشد؟ حداقل شش حوزه مطالعاتی و معرفتی و علمی با سابقه بیش از هزار ساله، با دو رویکرد کلی شیعه و سنی در جهان اسلام وجود دارد که دست کم دوازده نوع تفکر و نگرش را نسبت به اسلام نشان می‌دهد که دیدگاه هر کدام در مورد خشونت و خونریزی متفاوت از دیگری است و همه هم آن را به اسلام نسبت می‌دهند.

خاستگاه گروه‌های افراطی اسلامی که به آسانی دست به خشونت و خونریزی می‌زنند به مبانی معرفتی و فکری آن‌ها در جغرافیای فکری دنیای اسلام باز می‌گردد، ضمن اینکه عوامل و مؤلفه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در به وجود آمدن و عملکرد آن‌ها مؤثر بوده است. نکته مهمی که باید به آن توجه شود اینکه درست است سه رویکرد به اسلام، غیرخشونت‌آمیز و سه رویکرد دیگر بالقوه خشونت‌آمیز است اما حجم و گستره این‌ها در جهان اسلام به شدت متفاوت است. تعداد افراد و مراکز آموزشی پژوهشی در جهان اسلام که به اسلام اخلاقی و عرفانی و فلسفی می‌پردازند به نسبت سه رویکرد دیگر بسیار ناچیز است و اغلب دانشمندان و مراکز پژوهشی و حوزه‌های علمیه به سه نوع اسلام بارویکرد نقلی، فقهی، و کلامی، می‌پردازند. بنابراین به لحاظ گستره و کمیت، تعداد فعالان سیاسی اجتماعی مذهبی که به قرائت‌های خشونت‌آمیز از اسلام نزدیک هستند سه یا چهار برابر افرادی است که قرائت مسالمت‌آمیز از اسلام دارند. اما از سوی دیگر اغلب مسلمانان به روح اسلام توجه دارند که بر صلح و دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز مبتنی است و فقط تعداد اندکی از افراد و گروه‌های تندرو، اسلام خشونت‌آمیز را ترویج می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که سایر عوامل به فعلیت در آورنده خشونت در چنین مواردی غایب است.

منابع

ابوحنیفه، حسن، ابورمان، محمد. (۱۳۹۸). *سازمان داعش*، ترجمه حسن بشیر، محمد حسین میرفخرائی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

احمدی، حمید. (۱۳۸۴). «جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره ۴۱، بهار.

احمدی، محمدامین. (۱۳۹۳). «مبانی دین‌شناسانه و انسان‌شناسانه عدم خشونت و نفرت در عرفان اسلامی»، در: *نشست بین‌المللی گفت‌وگویی امنیتی هرات*، دسترسی در:

<http://jameabaz.com/?p=16783>

اراکي، محسن. (۱۳۹۳). *فقه نظام سیاسی در اسلام*، قم: نشر معارف.

اسپوزیتو، جان. (۱۳۸۹). *جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.

اکرمی، طه، آقایی، سیدداود. (۱۳۹۸). «راهبردهای امریکا در قبال بحران‌های جاری غرب آسیا و شمال آفریقا: مطالعه موردی داعش»، *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، شماره ۳۰، پاییز.

الدخیل، خالد. (۱۳۹۷). *ریشه‌های اجتماعی شکل‌گیری وهابیت*، تهران: موسسه آفتاب خرد.

الشیبانی، ابو عبدالله أسد. (۱۴۱۱ ق). *أصول السنة، السعديّة: دار المنار*.

امینی، علی‌اکبر و حزباوی، قاسم. (۱۳۸۹). «مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی»، *فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل*، پاییز.

ایازی، سید محمدعلی. (بی‌تا). «صلح در قرآن»، در: *نشست «تحکیم صلح و نفی افراطی‌گری و خشونت ورزی»*.

ایجی، قاضی عضدالدین. (بی‌تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت - لبنان: عالم الکتب.

ایزدهی، سید سجاد. (۱۳۹۴). «ماهیت فقه سیاسی»، *مجله حقوق اسلامی*، سال دوازدهم، شماره ۴۴، بهار.

- آزادپور، محمد. (۱۳۸۶). «از خشونت تا فضیلت (تأویل خشونت سیاسی در فلسفه اسلامی)، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۵، خرداد.
- بازرگان، محمدنوید. (۱۳۸۹). «مولانا و جهان صلح یکرنگ»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، شماره ۹، تابستان و پاییز.
- برزگر، کیهان. (۱۳۸۵). «جایگاه تروریسم جدید در مطالعات خاورمیانه و روابط بین الملل»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره ۴۸ و ۴۹.
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۵). *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم: طه.
- پزشکی، محمد. (۱۳۸۱). «چیستی فلسفه سیاسی اسلامی»، *مجله علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع)*، شماره ۱۷، بهار.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *شرح العقاید النسفیة*، مصر: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- جانی پور، محمد و لطفی، سید مهدی. (۱۳۹۴). «نقش آیات اخلاقی قرآن کریم در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره ۱۲، شماره ۲، تابستان.
- جعفر ظالمی، محمدصالح. (۱۴۲۸ ق). *من الفقه السياسي فی الاسلام*، بی‌جا: دار الکتب الاسلامی.
- جعفری، یعقوب. (۱۳۶۴). «اهل حدیث و ستگرایی خشک آنان»، *مجله درس‌هایی از مکتب اسلام*، سال ۲۵، شماره ۳، خرداد.
- جعفریان، رسول. (۱۳۶۹). «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صوفیان» *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۳۳.
- جوادی، محسن و مسعودی، اصغر. (۱۳۹۲). «حقوق حیوانات از منظر اسلام»، *مجله پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۱۴، زمستان.
- حسن طاهری خرم‌آبادی. (۱۳۸۵). *عدم تحریف قرآن*، قم: بوستان کتاب قم.
- حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت-لبنان: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

حقیقت، صادق. (۱۳۸۰). «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *مجله نامه مفید*، شماره ۲۵.

حلی، علامه. (۱۴۱۴ ق). *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

حیدری، ایوب. (۱۳۹۳). «فرهنگ و گسترش تروریسم و افراطی‌گری در خاورمیانه و شمال آفریقا (با تأکید فعالیت‌های داعش)»، *فصلنامه سیاست*، سال اول، شماره ۴. خامه‌یار، عباس، «عرفان و معنویت مبتنی بر آموزه‌های وحیانی؛ پادزهر افراط و خشونت»، در: اجلاسیه گفت‌وگوهای فرهنگی ایران و شبه قاره هند، مشهد: خبرگزاری بین‌المللی قرآن (ایکنا).

خراسانی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). «نسبت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۳، پاییز.

خوشنویس، حمید. (۱۳۸۳). «معرفی ردیه‌های نگاشته شده بر تصوف»، *مجله آینه پژوهش*، شماره ۸۵، فروردین و اردیبهشت.

دامن‌پاک‌مقدم، ناهید. (۱۳۸۸). «درآمدی بر آسیب‌شناسی فهم احادیث با تکیه بر ضرورت معرفت شیعه در درایت روایت»، *مجله حسنا*، شماره ۱، تابستان.

دکمجیان، هرایر. (۱۳۷۷). *اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب* (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، چاپ سوم، تهران: کیهان.

دینانی، ابراهیم. (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.

رضوانی، محسن. (۱۳۹۳). «مؤلفه‌های فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۶۷.

رمضان، حسن محسن. (۱۳۹۸). *کالبد شکافی اندیشه سلفیت افراطی*، ترجمه سید مرتضی حسینی فاضل، علیرضا فرازی، تهران: موسسه آفتاب خرد.

روحی، نبی‌الله. (۱۳۹۳). «مبانی اعتقادی تروریسم تکفیری»، *فصلنامه آفاق امنیت*، شماره ۲۳، تابستان.

- ساجدی، امیر. (۱۳۹۵). «ریشه‌یابی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر گسترش تروریسم در خاورمیانه»، *فصلنامه مطالعات سیاسی*، سال نهم، شماره ۳۳، پاییز.
- سازگارا، محمدمحسن. (۱۳۸۱). «اسلام‌گرایی»، *مجله بازتاب اندیشه*، شماره ۲۸.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۷ ق). *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه‌ی الامام الصادق (ع).
- ستوده، علی‌اصغر و خزائی، جعفر. (۱۳۹۳). «آسیب‌شناسی رشد جریان‌های تکفیری در خاورمیانه»، *فصلنامه حبل‌المتین*، سال سوم، شماره ۱۰.
- سعید، بابی. (۱۳۷۹). *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- سعیدی، محمدمسعود. (۱۳۸۷). «سیره نبوی الگوی جامعه اخلاقی»، *مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۷۱، مرداد و شهریور.
- سیدنژاد، سید باقر. (۱۳۸۹). «سلفی‌گری در عراق و تأثیر آن بر جمهوری اسلامی ایران»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۴۷، بهار.
- شاکری زواردهی، روح‌الله و عبدلی مسینان، مرضیه. (۱۳۹۴). «ضرورت حکومت دینی با تأکید بر حکومت محوری فقه اجتماعی»، *فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، شماره ۱۲، بهار.
- شرفی، عبدالمجید. (۱۳۹۴). *اسلام میان حقیقت و تجلی تاریخی*، ترجمه عبدالله ناصری، چاپ دوم، تهران: کویر.
- شفیعی مازندرانی، سید محمد. (۱۳۸۹). «فقه و حکومت»، *مجله پژوهش‌های فقهی*، سال ششم، شماره ۲، تابستان.
- شفیعیان، روح‌الله. (۱۳۹۶). *عیار نقدها* (بررسی تحلیلی نقدهایی بر عرفان و حکمت اسلامی)، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.
- شکوری، ابوالفضل. (۱۳۹۴). *فقه سیاسی اسلام*، تهران: نورا.
- شهرستانی، علی. (۱۳۹۰). *منع تدوین حدیث*، ترجمه هادی حسینی، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۱۴۱۵ ق). *الملل و النحل*، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت-لبنان: دارالمعرفه.

شیخ الاسلامی، علی و تاجیک، ابوالفضل. (۱۳۹۵). «عرفان شریعت: از تعارض تا گفتگو (گونه شناسی ارتباط میان عرفان و شریعت)»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره پانزدهم، پاییز و زمستان.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۸۲). *جهاد در اسلام*، تهران: نشر نی.

صدرا، علیرضا. (۱۳۸۴). «فرایند‌گرایی فلسفه سیاسی در ایران و اسلام»، *فصلنامه سیاست* مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۷.

ضیاء ابراهیمی، عیسی. (۱۳۹۴). «فلسفه مجازات در اسلام»، *مجله کانون وکلا*، شماره ۳۸.

طوسی، ابوجعفر. (۱۳۵۱). *شرح العبارات المصطلحه*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، مشهد: الذکری الالفیه للشیخ المفید.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ ق). *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت-لبنان: دار الکتب العربی.

عاملی، منیژه. (۱۳۸۱). «بررسی مبانی نظری اخلاق حرفه‌ای در اسلام»، *پایان‌نامه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران*.

عباس‌زاده فتح‌آبادی، مهدی. (۱۳۸۸). «بنیادگرایی اسلامی و خشونت (با نگاهی بر القاعده)»، *فصلنامه سیاست* مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۴، زمستان.

عبدالحسین زرین‌کوب. (۱۳۹۵). *در قلمرو وجدان*، تهران: علمی.

عدالت نژاد، سعید. (۱۳۹۲). «خشونت و تکفیر ابزار سلفیان جدید»، *روزنامه کیهان*، شماره ۲۰۶۵۱، تاریخ ۱۳۹۲/۹/۷، صفحه معارف.

عطیه‌الله، عبدالرحمن. (۲۰۰۸). *حزب‌الله اللبنانی و القضية الفلسطينية: رؤیة كاشفة*، بی‌جا: مؤسسه السحاب.

علی اکبریان، مجتبی. (۱۳۹۲). «بررسی اهمیت حق الناس در آیات قرآن کریم»، *مجله حسنا*، سال پنجم، شماره ۱۹، زمستان.

علیخانی، علی اکبر. (۱۳۹۷). *خرد خفته؛ فلسفه و حکمت سیاسی اسلامی و گذار به سیاست عملی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

علیخانی، علی اکبر. (۱۳۹۲). *اسلام و همزیستی مسالمت آمیز*، تهران: نشر به آفرین. علینقی امیری و دیگران. (۱۳۸۹). «اخلاق حرفه‌ای؛ ضرورتی برای سازمان»، *مجله معرفت اخلاقی*، شماره ۴، پاییز.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۴). «مروری بر فلسفه سیاسی و بنیادهای آن در اسلام»، *مجله اندیشه حوزه*، شماره ۲.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). *فقه سیاسی*، تهران: امیرکبیر.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۷۵). *احصاء العلوم*، شرح علی بو ملحم، بیروت - لبنان: دار و مکتبه الهلال.

فاطمی، سید محسن. (۱۳۹۶). «روانشناسی صلح»، در: نشست «تحکیم صلح و نفی افراطی گری و خشونت ورزی»، ۲۷-۲۴/۴/۱۳۹۶. دسترسی در: <http://www.ihcs.ac.ir/990/fa/news/15413>

فغفور مغربی، حمید. (۱۳۸۸). «ماهیت جهاد در اسلام»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۷۵، فروردین و اردیبهشت.

فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۳). «هستی و چیستی فلسفه اسلامی»، *مجله رهنامه پژوهش*، شماره‌های ۱۸ و ۱۷، بهار و تابستان.

فنائی اشکوری، محمد. (۱۳۹۲). «نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی»، *مجله معرفت*، شماره ۱۹۳.

- فیرحی، داوود. (۱۳۸۷). «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، *فصلنامه سیاست* مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵، بهار.
- فیرحی، داوود. (۱۳۹۴). *فقه و سیاست در ایران معاصر* (تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی)، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- قاراخانی، معصومه. (۱۳۸۸). «نوسازی و خشونت سیاسی: بررسی تطبیقی کشورهای اسلامی»، *فصلنامه علوم اجتماعی* (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۴۵.
- قاسمی، فرج الله. (۱۳۸۸). «ادله قرآنی ضرورت حکومت»، *حکومت اسلامی*، سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز.
- قراملکی، احد فرامرزی. (۱۳۸۴). «جامعه دینی، جامعه‌ای هماهنگ»، *اندیشه حوزه*، سال یازدهم، شماره ۵۶.
- قرضاوی، یوسف. (۱۳۹۰). *فقه سیاسی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، چاپ سوم، تهران: احسان.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- کابینی، محسن. (۱۳۶۹). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
- کدیور، محسن و شبستری، مجتهد. (۱۳۷۹). «دین، مدارا، خشونت»، گفت‌وگو با *مجله کیان*، ۱۴/۸/۱۳۷۹. دسترسی در: <https://kadivar.com/?p=689>
- کدیور، محسن. (۱۳۷۱). «مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه‌های علمیه»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۴۲، خرداد و تیر.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۶). «خشونت سیاسی در جامعه دینی»، *روزنامه همشهری*، شماره ۲۶۲۴، اسفند ۱۳۷۶. دسترسی در: <https://kadivar.com/?p=712>
- کرم زاده، سیامک، علیزاده، مسعود. (۱۳۹۹). «مداخله روسیه در بحران سوریه و اصل منع مداخله در جنگ‌های داخلی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، دوره ۵۰، شماره ۱، بهار.
- گرچی پور، ضرغام، چلونگر، محمدعلی و ابطحی، علیرضا. (۱۳۹۴). «مناسبات شیعه و معتزله در قرن چهارم هجری»، *ادیان و عرفان*، سال ۴۸، شماره ۱، بهار و تابستان.

گری کاتینگ، «دین چگونه می‌تواند عامل خشونت باشد؟»، ترجمه هامون نیشابوری، نیویورک تامز، ۲۰۱۶/۸/۱. دسترسی در: <http://marifat.nashriyat.ir/node/24> (لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سایه.

لکزایی، نجف. (۱۳۸۵). *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. لیمن، اولیور. (۱۳۹۴). «فلسفه اخلاق و بحث‌های معاصر اسلامی درباره صلح و خشونت»، به نقل از: حیدر شادی، «سمینار «اخلاق صلح در اسلام»، *فصلنامه نقد کتاب اخلاق علوم تربیتی و روان‌شناسی*، شماره ۴ و ۳، پاییز و زمستان.

مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۹۶). *نقد بنیادهای کلام و فقه* (سخنرانی‌ها، مقالات، گفتگوها)، نسخه الکترونیکی.

محلّاتی، محمدسروش. (۱۳۹۵). *دولت و اجرای شریعت*، چاپ سوم، تهران: نشر نی. محمد بن حبان. (۱۴۰۲ ق). *المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب - سوریه: دار السوعی.

محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۹). *الاعتقادات*، قم: مؤسسه‌الامام الهادی (ع). محمد بن علی بن عربی. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*، ترجمه صمد موحد و محمدعلی موح، تهران: کارنامه.

مرتضی بن محمد امین. (۱۳۸۲). *رسائل شیخ انصاری*، ترجمه و شرح جمشید سمیعی، اصفهان: خاتم الانبیاء.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶). *نظریه‌های سیاسی اسلام*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *جهاد*، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *کلیات علوم اسلامی* (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *مجموعه آثار* (فلسفه اخلاق)، تهران: صدرا.
معارف، مجید. (۱۳۷۶). *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۰). *تفسیر اثری جامع*، ترجمه جواد ایروانی، قم: ایران.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). *اخلاق در قرآن* (اصول مسائل اخلاقی)، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).

منصورنژاد، محمد. (۱۳۸۴). *دین و دولت در اسلام*، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۷۲). *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. مدخل «احمد بن حنبل»، به کوشش احمد پاکتچی و حسن انصاری.

موسوی گیلانی، سید جعفر و روزبه، محمدرسول. (۱۳۹۴). «ساختار کلی نظام اخلاقی اسلام»، *مجله معرفت*، شماره ۲۱۰، خرداد.

مهدوی زادگان، داوود. (۱۳۹۴). *فقه و سیاست در اسلام* (رهیافت فقهی در تأسیس دولت اسلامی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات پژوهشی.

مهرکی، بهادر و ساجدی، علی محمد. (۱۳۹۵). «تأملی بر ارزش عقل از نگاه سلفیان و

اخباریان»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال ۴۹، شماره اول، بهار و تابستان.

میراحمدی، منصور و ولدببگی، علی اکبر. (۱۳۹۷). «جریان تکفیری و سیاست

خشونت»، پایگاه اطلاع رسانی مجمع جهانی شیعه شناسی، ۱۳۹۷/۹/۲۹. دسترسی

در: <http://shiastudies.com/fa/58032>.

مینوی، مجتبی. (۱۳۵۱). *نقد حال*، تهران: خوارزمی.

نامدارپور، بهادر. (۱۳۸۸). *اندیشه عدم خشونت در آثار عارفان ایرانی*، قم: حسنین علیهما السلام.

نصیری، مهدی و غرویان، محسن. (۱۳۹۰). مناظره تلویزیونی درباره عرفان و تصوف، مشرق، ۱۳/۷/۱۳۹۰. دسترس در: <https://www.mashreghnews.ir/news/71498>

نوری، حسین. (۱۳۷۰). «اصول اعتقادی اسلام معاد؛ حق الناس»، *مجله پاسدار اسلام*، شماره ۱۱۵، تیر.

یزدانی، عنایت‌الله و نژادزندی، رؤیا. (۱۳۹۳). «نگاهی سازه‌انگارانه به ظهور پدیده تروریسم در منطقه خاورمیانه (با تأکید بر پیدایش داعش در منطقه)»، *فصلنامه حبل‌المتین*، سال سوم شماره ۹.

Erwin, I.J. Rosenthal. (1962). **Political Thought in Medieval Islam**, U.K: Cambridge University Press.

Gary Gutting. (2016). "How Religion Can Lead to Violence", **New York Times**, 1 august 2016.

Zeidan, David. (2001). " The Islamic Fundamentalist Veiw of Life as A Perennial Battle", **Middle East Review of International Affairs**, Vol. 5, No.4, December.