

اسلام سیاسی انقلاب اسلامی و جهان عاری از خشونت

دکتر محمد عابدی اردکانی

دانشیار و مدیر گروه علوم سیاسی دانشگاه یزد

Maa1374@gmail.com

چکیده

امام خمینی (ع) با تأکید بر اصل «پیوستگی دین و سیاست»، توانست انقلابی را در ایران رهبری نماید و به ثمر رساند که نه تنها بساط استبداد و ستم رژیم شاهنشاهی را درهم پیچید، بلکه برای خود، نمادی از مقاومت هویتی و فرهنگی نیز برجای گذاشت. از آنجا که مهم‌ترین ویژگی اسلام موردنظر بنیانگذار انقلاب اسلامی ایران «سیاسی بودن» آن است، بنابراین اسلام مطلوب انقلاب اسلامی که در عمل به کار گرفته شده و به حاکمیت دست یافته است، «اسلام سیاسی» است. با وجود این، رویکرد سیاسی به اسلام منحصر به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران نیست. در دهه‌های اخیر ما شاهد انواع متفاوتی از اسلام سیاسی هستیم: «اسلام سیاسی لیبرال ترکیه»، «اسلام سیاسی محافظه کار عربستان سعودی» (وهابی)، «اسلام سیاسی بنیادگرای پاکستان و افغانستان» (طالبانی)، «اسلام سیاسی اقتصادی مالزی» و «اسلام سیاسی وحشت آفرین داعش». به رغم صفت مشترک «سیاسی» در تمام انواع اسلام برشمرده، سیره نظری و عملی اسلام سیاسی انقلاب اسلامی در مقایسه با انواع دیگر اسلام سیاسی، کاملاً متفاوت است. از میان انواع تفاوت‌ها، مقوله‌ی «خشونت» از برجستگی و اهمیت بیشتری برخوردار است. در حالی که در اسلام سیاسی سلفی - وهابی، طالبانی و بویژه داعشی، انواع خشونت پنهان و آشکار و حتی «وحشت» دیده می‌شود، اسلام سیاسی انقلاب اسلامی مبتنی بر مؤلفه‌ها و شاخصه‌هایی است که دامنش را از خشونت پاک نگه می‌دارد. با توجه به ملاحظات بالا، مدّعی اصلی این مقاله آن است که «اسلام سیاسی انقلاب اسلامی به سبب بهره‌مندی از عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی و کلامی چون منطق‌گرایی

و عقلانیت و خردورزی، «کرامت‌پروری و شرافت‌دوستی» و «تساهل و تسامح» نه تنها خشونت نامعقول و روش‌های غیرانسانی خشن را بر نمی‌تابد و آن را نفی می‌کند، بلکه حتی برای دستیابی به جهان عاری از خشونت نیز می‌کوشد.»

برای ارزیابی این مدعا، تلاش شده است با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از منابع معتبر، داده‌های مناسب جمع‌آوری و سپس توصیف و تحلیل شوند. از این رو، پژوهش حاضر از نوع «توصیفی-تحلیلی» با رویکرد اسنادی و مقایسه‌ای است. روش کار نیز بدین ترتیب خواهد بود که پس از بیان مقدمه و تعریف خشونت و انواع آن، دیدگاه‌های نظری مربوط به ریشه‌های خشونت بررسی شده، عوامل بازدارنده‌ی آن در اسلام سیاسی انقلاب اسلامی مشخص و ارزیابی می‌گردد و در انتها نیز نقش اسلام مذکور در زمینه و بسترسازی جهان عاری از خشونت تشریح می‌شود.

کلمات کلیدی: اسلام سیاسی، انقلاب اسلامی ایران، خشونت، انسان.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران، الگوی منحصر به فردی است که از بسیاری جهات قابل مقایسه با سایر انقلاب‌ها نیست و دارای ویژگی‌ها و شاخصه‌های خاص خود است. مهمترین ویژگی انقلاب اسلامی «ماهیت دینی» آن است. به رغم توجه به وضعیت اقتصادی محرومین؛ تکیه بر مقوله‌ی آزادی انسان؛ و مبارزه‌ی جدی با استبداد و خودکامگی، ماهیت این انقلاب «ایدئولوژیکی و اعتقادی و دینی» است نه طبقاتی، لیبرالیستی و یا صرف سیاسی؛ زیرا در ایدئولوژی اسلامی هم به جهت‌گیری نهضت‌های الهی به سمت «مستضعفین» توجه شده است، هم به «آزادیخواهی» انسان، و هم به رهایی از «ظلم و استبداد» (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۱-۳۷). وقوع این انقلاب با چنین ماهیتی، در عصری که از آن به «پایان ایدئولوژی و معنویت» یاد می‌شد، بر عظمت و شگفتی‌اش می‌افزاید، لیکن مهم‌تر از آن، رویکرد «سیاسی» بنیانگذار آن، امام خمینی (ره) به اسلام بود. خواسته‌ی اصلی وی، به‌سان دیگر جریان‌های سیاسی اسلامی، ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی است. از این رو، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به‌شمار آورد که گرد مفهوم مرکزی «حکومت اسلامی» نظم یافته است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷). این برداشت از اسلام که به اسلام «فقاهتی» نیز مشهور است مهمترین ویژگی‌اش «جامع‌نگری» است؛ نگرشی که با نگرش «اسلام‌گزینش‌گر» رواج یافته در دهه‌ی اخیر در تقابل است (خسروپناه، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۱۰۲). واقعیت آن است که هراس غرب از اسلام، ناشی از ریشه‌های مذهبی آن نیست،

بلکه ریشه‌های سیاسی اسلام، غرب را به وحشت افکنده است. مذهب همیشه بوده، اما برداشت سیاسی از آن برای غرب مشکل‌آفرین شده است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۲).

به رغم این که رویکرد سیاسی و تلاش برای ایجاد حکومت اسلامی مخرج مشترک تمام جریان‌های سیاسی اسلامی محسوب می‌شود، کاملاً اشتباه است اگر بپنداریم که سیره‌ی نظری و عملی اسلام سیاسی انقلاب اسلامی با برداشت‌ها یا روش‌ها و رویه‌های سایر انواع اسلام سیاسی یکسان و هم‌سو است. از میان انبوهی از تفاوت‌ها، می‌توان به مقوله‌ی مهم «خشونت» اشاره کرد. اگر اسلام سیاسی طالبانی و القاعده و سلفی «وهابی، بویژه داعشی، برای دستیابی به اهداف خود» که در مشروع بودن آنها تردید فراوان وجود دارد- از خشونت کور و زور عریان و ایجاد ترور و وحشت استفاده می‌کند و بر مشی «افراطی» پای می‌فشارد (علیخانی، ۱۳۹۴: ۱۷۰، ۱۸۴-۱۸۲، ۱۹۷-۱۹۵)، اسلام سیاسی انقلاب اسلامی با رد و نفی خشونت و تحجر و دگم‌اندیشی، اهداف مشروع خود را از مسیر منطق و استدلال و خرد و عدالت جست‌وجو می‌نماید و بر مشی «اعتدال و واقع‌گرایی» اصرار دارد (خرمشاد و کیانی، ۱۳۹۱: ۳۰ و ۴۶؛ دهشیری، ۱۳۹۰: ۱۸۵-۱۸۳).

هدف اصلی مقاله‌ی حاضر نشان دادن پرهیز اسلام سیاسی انقلاب اسلامی ایران از خشونت برای دستیابی به اهدافش، از جمله مبارزه با سلطه‌گری و حمایت از ملل مظلوم و ضعیف جهان، است. از این رو، مدّعی این پژوهش آن است که اسلام سیاسی انقلاب اسلامی به سبب بهره‌مندی از عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی و کلامی چون «منطق‌گرایی و عقلانیت»، «کرامت‌پروری و شرافت‌دوستی» و «تساهل و تسامح» نه تنها خشونت نامعقول و روش‌های غیرانسانی خشن را برنمی‌تابد و آن را نفی می‌کند، بلکه حتی برای دستیابی به جهان‌عاری از خشونت نیز می‌کوشد. بدین ترتیب، مقاله حاضر می‌کوشد یکی از تفاوت‌های برجسته و مهم اسلام سیاسی انقلاب اسلامی را با انواع دیگر اسلام سیاسی در شیوه‌ی دستیابی به هدف تشریح و تحلیل نماید.

۱- تعریف خشونت و انواع آن

در تبیین چپستی خشونت^۱، تعریف مورد وفاق وجود ندارد، زیرا هر کسی از پایگاه فکری،

1. Violence

فرهنگی و اجتماعی خاص به آن می‌نگرد. از نظر لغوی، خشونت از ریشه‌ی خشن به معنای تندی و زبری است. فرهنگ معین واژه خشونت را چنین معنا کرده است: غضب، درشتی، زبری، ناهمواری و تندخویی (معین، ۱۳۸۰: ۴۶۳)؛ در لغت‌نامه‌ی دهخدا نیز خشونت تقریباً به همین معنایی به کار رفته و شخص خشن به کسی گفته شده است که در ارتباطات اجتماعی خودش صفت عاطفه در او وجود نداشته باشد (دهخدا، ۱۳۴۷، ج ۲۲: ۵۹۳). از نظر شخصی و روانی خشونت، تندخویی و منش سخت‌گیرانه و یا بروز ناگهانی و انفجارگونه نیرویی است که صورت تهدید کننده، مخرب و گاه قتال به‌خودمی‌گیرد (حنایی کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۳). در حقیقت، خشونت حالتی از رفتار است که با استفاده از زور فیزیکی و یا غیرفیزیکی فرد خشن خواسته خود را به دیگران تحمیل می‌کند (ستوده، ۱۳۸۹: ۲۳۴). به عبارت دیگر، خشونت را رفتاری فردی و جمعی می‌شمارند که تحت شرایط خاص بروز می‌کند؛ یا خشونت هر نوع رفتار خشنی است که از روی قصد و به منظور آسیب بر فرد دیگر انجام می‌شود. (American Heritage Dictionary, 2009: 967) همچنین خشونت «کاربرد نیروی فیزیکی و یا تهدید ناشی از کاربرد نیروی فیزیکی دانسته شده است که می‌تواند لطمات جسمی و معنوی، بر شخص یا اشخاص وارد نماید» (افتخاری، ۱۳۷۸: ۲۷). بدین ترتیب، خشونت علاوه بر بعد جسمانی، می‌تواند جنبه‌ی روانی نیز داشته باشد. از این منظر، خشونت رفتاری است که شرافت، آبرو و اعتماد به نفس را خدشه‌دار می‌کند، این رفتار به صورت انتقاد ناروا، تحقیر، بددماغی، تمسخر، توهین، فحاشی، متلک و تهدیدهای مداوم اعمال می‌شود. در حقیقت، خشونت در اینجا، عاملی محسوب می‌شود که مانع شکوفایی طبع آدمی و حرکت طبیعی و آزادی او در بعد فردی؛ و مانع تحرک و رفتار طبیعی جامعه و هنجارشکنی در بعد جمعی می‌شود (عالم و دیگران، ۱۳۶۶: ۴۶-۴۷). به هر حال، در بیشتر موارد خشونت با توسل به زور و قدرت همراه است، هرچند استفاده از هر زور و قدرتی را نمی‌توان خشونت نامید (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۹۳-۱۹۲). زور در اصطلاح فلسفه سیاسی بر انرژی که از جنبش‌های جسمانی یا اجتماعی حاصل می‌گردد، دلالت دارد. حال آن‌که خشونت، دست کم در برخی از گونه‌های خود، تا حدی می‌تواند بدون پشتوانه جمعی بروز یابد. وانگهی خشونت، کنش و رفتار است در حالی که زور فرآیند است (آرنت، ۱۳۵۹: ۶۴-۷۱).

اگر از بعد سیاسی به خشونت بنگریم، خشونت به معنای مماشات نکردن با رقبای سیاسی،

قاطعیت و چشم‌پوشی نکردن از خلاف و خطای متهمان و مجریان و نوعی رفتار سیاسی که حاوی عنصر اعمال ناشایست قدرت است، تلقی می‌شود (حنایی کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۴-۱۲۵). در تعریفی مشابه، خشونت سیاسی به تمامی حملات فراگیری اطلاق می‌شود که در درون یک اجتماع سیاسی علیه رژیم سیاسی و بازیگران یا سیاست‌های آن صورت می‌گیرد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۴۵) در اوایل قرن بیستم خشونت سیاسی به معنای آن بود که گروه‌های دخیل در تعارض‌های سیاسی به مخالفان خویش آسیب جسمانی برسانند یا آنها را تهدید به آن کنند. به عبارت دیگر، همه‌ی انواع مخالفت‌های داخلی با حکومت را اعم از تروریسم و سوءقصد و بلواهای ضدحکومتی و تظاهرات و شورش و نبردهای انقلابی، دربرمی‌گرفت و از آن به «خشونت مدنی» تعبیر می‌شد. اما بعد کاربرد آن گسترش یافت و شامل اعمال خشن و سرکوبگرانه‌ی حکومت علیه شهروندان کشور نیز شد که از آن به «خشونت دولتی» یاد می‌شود (گر، ۱۳۹۰: ۴۳۵؛ کوهن، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۵). به نظر دلانتی^۱ خشونت سیاسی در دو نوع «مدرن» و «پست‌مدرن» نمایان می‌شود. به نظر دلانتی، خشونت سیاسی مدرن معمولاً توسط دولت‌ها مهار می‌شود، یعنی در چارچوب هنجار بنیاد بین‌المللی باقی می‌ماند. به علاوه، از سوی گروه‌های سازماندهی شده و معمولاً جنبش‌های ملی‌گرایان به چالش کشیده می‌شود. در حالی که در مورد خشونت پست‌مدرن، خود دولت‌ها در برابر بخش عظیمی از جامعه صف‌آرایی می‌کنند و بر ضد جامعه خشونت به کار می‌گیرند (۱۳۸۸: ۲۹۴، ۲۹۷-۲۹۶).

تعاریف ذکر شده در فوق بیانگر آنند که خشونت مفهومی پیچیده و غامض است که از زوایای مختلف قابل بررسی است: گاه در قلمرو رفتار «فردی» و گاه در قلمرو کنش «اجتماعی» (باتامور، ۱۳۵۵: ۲۴۸)؛ زمانی به صورت «عریان» و «پنهان» و «نمادین»؛ و زمانی دیگر به شکل «آگاهانه» و «ناآگاهانه»؛ گاهی در قالب «خانگی» و دیگر گاه بر ضد «کودکان و زنان»؛ زمانی به صورت «تنبیه بدنی» یا «آزار روانی». («خشونت» در: ۱۳۹۴/۱۰/۱۶: fa.wikipedia.org) و گاهی هم به شکل «کنشگرانه یا آشکار و عریان»، «سیستمی» (شامل خشونت «کنش‌پذیرانه یا زبانی» و «نمادین یا پنهان»، «اسطوره‌ای» و «خدايان» (ژیرک، ۱۳۹۲: ۲۰ - ۱۳۰). با توجه به آنچه درباره‌ی خشونت گفته شد، اگر خواسته باشیم از خشونت تعریفی ارائه دهیم که بویژه با برداشت اسلام از خشونت قرابت داشت باشد، می‌توان گفت که خشونت «نوعی

1. Gerard Delanty

اختلال رفتاری یا آسیب اجتماعی در فرد به حساب می‌آید که گاه یک جامعه در تعامل و روابط شهروندان با یکدیگر و یا روابط دولت و ملت و یا روابط بین ملت‌ها و دولت‌ها، دچار آن می‌گردد و معمولاً به شکل اقدام (خواه فیزیکی چون قتل، ضرب، جرح، غارت، دزدی، زنا و رباخواری؛ و خواه روانی مانند تهدید، توهین، بهتان، سخریه و غیبت) علیه جسم، جان، شرف، مال، حقوق فطری، طبیعی، اجتماعی و معنوی فرد، افراد، هویت‌ها و هنجارهای اجتماعی بروز می‌نماید» (مقایسه کنید با: هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

۲- دیدگاه‌های نظری درباره‌ی ریشه‌ی خشونت

اندیشمندان و مکاتب مختلف درباره‌ی ریشه یا منشأ خشونت اظهارنظر کرده‌اند. به‌طور کلی، می‌توان تمام این نظریه‌ها را در دو دسته‌ی کلی جاداد: ۱- نظریه‌های ذاتی بودن خشونت؛ ۲- نظریه‌های اکتسابی بودن خشونت.

۲-۱- نظریه‌های ذاتی بودن خشونت

طرفداران این نظریه معتقدند که خشونت در انسان جنبه‌ی ذاتی و غریزی دارد. از این رو، میل افراد به خشونت یا حمله به دیگران، از لحاظ ساختاری، چیزی شبیه دیگر رانه‌های مادرزاد، مثلاً رانه‌ی جنسی یا گرسنگی و تشنگی است. مردم اگر احساس کنند در معرض خطر و هجومند، امکان بالقوه مادرزادی دارند تا کل دستگاه جسمانی خود را تغییر دهند، به‌طوری‌که آمادگی برای دعوا یا فرار داشته‌باشند (الیاس، ۱۳۸۹: ۴۱۸). بدین ترتیب، مفروض اصلی حامیان این دیدگاه آن است که «توانایی انجام‌دادن شرارت، در ذات همه‌ی انسان‌ها هست، یعنی ریشه در درون همه‌ی ما دارد» (کاتم و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۳۲). در چهارچوب این رویکرد، بویژه در مکتب زیست‌شناسی داروین، خشونت یکی از محصولات طبیعت محسوب می‌شود و برای صیانت نفس است، به اصطلاح نوعی ماده‌ی خام است که استفاده از آن به‌هیچ‌وجه مسأله‌ساز نیست (بنیامین، ۱۳۸۹: ۱۷۷-۱۷۶). فروید و لورنز^۱ نیز تقریباً با همین رویکرد به خشونت نگاه کرده‌اند. به نظر آنها، خشونت به‌عنوان یک نیروی نهفته و متراکم در انسان نیاز به تخلیه پیدا می‌کند. این تخلیه ممکن است به‌طور مثبت از طریق ورزش و بازی صورت گیرد،

در غیر این صورت، به گونه‌ای مخرب تخلیه می‌شود که اعمالی نظیر خودکشی یا دیگر کشی، ضرب و شتم، خود تخریبی یا تخریب دیگران از این جمله‌اند (کریمی، ۱۳۷۷: ۲۴۳-۲۴۲؛ ابادری، ۱۳۷۷: ۷۸؛ ستوده، ۱۳۸۹: ۲۲۷-۲۲۶؛ سیف‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۸۰-۲۷۹). البته عده‌ای دیگر چون مایر، معتقدند در کنار جنبه‌ی ذاتی خشنونت باید بعد تجربی آن را نیز مدنظر داشت. خشنونت پاسخ به ناکامی است و خاستگاه ناکامی ممکن است در ساختار شخصیت فرد و یا در محیط خارجی او باشد (۱۹۸۸: ۳۹۸-۳۹۶).

تحت تأثیر رویکرد ذاتی به خشنونت، تعدادی از اندیشمندان که به «اندیشمندان خشنونت‌پرور» شناخته شده‌اند، در صدد توجیه خشنونت برآمده‌اند. اسپنسر، هیوم، مک لود، گامپلوویتس، الیکاک، اوپنهایم، جنکس^۲، هگل، سورل و نیچه همگی به نوعی به دفاع از خشنونت برخاسته، معتقدند که خشنونت در سرنوشت بشر نقش بسیار مهمی داشته است به طوری که ریشه‌ی دولت و اجتماع سیاسی یا تفوق بر دیگران یا هر گونه پیشرفت را باید در جنگ و زور و خشنونت جست‌وجو کرد (باتامور، ۱۳۵۵: ۲۴۹؛ عالم، ۱۳۷۳: ۱۷۰-۱۶۸؛ عالم، ۱۳۸۲: ۳۸۵، ۴۷۶؛ لنکستر، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۹-۴۸). آنها، بویژه سورل، معتقدند که عصیان و طغیان علامت مردی و مردانگی و نشانی از رشد و بلوغ است (پازارگاد، ۱۳۴۸، ج ۳: ۹۹۲). نظریه‌ی «اراده معطوف به قدرت» نیچه که بر اساس آن، «این جهان خواست قدرت است و بس»، نیز همین معنا را به ذهن متبادر می‌کند (آصفی ۱۳۵۴: ۴۰۱؛ اسکروتن، ۱۳۸۲: ۳۱۹). توصیه وی آن بود که: «خطرناک باش» و «چنان زندگی کن که گویی در حال جنگ هستی» (توماس، ۱۳۹۰: ۴۱۱). بر این فهرست می‌توان اندیشمندان دیگری چون ماکیاولی و هابز نیز اضافه کرد. ماکیاولی با نگاه بدبینانه نسبت به طبیعت بشر، انسان را به طور ذاتی خودخواه، حریص، قدرت‌طلب و تجاوزگر می‌شناسد (سون، ۱۳۷۹: ۱۱۵-۱۱۴). هابز نیز مثل ماکیاولی قدرت را تعیین‌کننده‌ی رفتار بشر می‌داند: بشر نیاز ابدی و سیری‌ناپذیر به قدرت دارد که تنها با مرگ پایان می‌گیرد، از این روی به گمان او «انسان گرگ انسان است» (۱۹۴۶: ۶۵-۶۴). با چنین رویکردی است که وی می‌گوید میثاق‌ها بدون شمشیر کلماتی بیش نیستند و توانایی حفظ امنیت حتی یک نفر را هم ندارند (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۵۷).

1 - Gumplowicz 4

2 - Jenks

۲-۲- نظریه‌های اکتسابی بودن خشونت

این گروه، برخلاف دیدگاه دسته‌ی اول، معتقدند که ذاتی دانستن خشونت در انسان امری خطرناک و مخرب است، زیرا باعث می‌شود که خشونت، مانند میل به غذا، یک واکنش اجتناب‌ناپذیر تلقی شده، دست بشر را در مهار یا کاهش آن ببندد. خشونت، هم قابل آموزش است و در نتیجه‌ی پاداش و تنبیه و از طریق تقلید از الگوها آموخته می‌شود و هم قابل پیشگیری و مهار است. محققى به نقل از بندورا^۱، می‌گوید که خشونت نه تنها از طریق تجربه بلکه با مشاهده‌ی رفتار دیگران نیز آموخته می‌شود (کریمی، ۱۳۷۷: ۲۴۶-۲۴۵؛ ستوده، ۱۳۸۹: ۲۴۲). حامیان نظریه‌های اکتسابی خشونت براین باورند که عوامل متعددی در بروز خشونت دخیلند. یکی از آنها «تفاوت‌های فرهنگی» است، به این معنا که تربیت غلط یا تضاد حق‌ها و تعارض آراء و عقاید موجب بروز خشونت می‌شود یا به آن دامن می‌زند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۱۹). عامل دیگر بروز خشونت، «کاستی‌های معنوی» است. بریدن از معنویت و باورهای دینی و غلبه تفکر کفر و الحادی و مادیگرایانه‌ی صرف بر انسان، زمینه‌ساز بروز خشونت در وی است. نقوی، به نقل از بارباری ووتن^۲، می‌گوید که آموزه‌های معنویت‌ستیز یا معنویت‌گریز و سست شدن اعتقاد دینی و فقدان تربیت اخلاقی منجر به بروز جرم و جنایت و خشونت شده است (۱۳۷۳: ۸۲). «فقدان عدالت اجتماعی»، نیز می‌تواند یکی دیگر از عوامل مهم محرک خشونت محسوب شود. در گذشته‌ی دور ارسطو با این بیان که «مردم عادی محروم از برابری به برابری اقتصادی تمایل دارند» و در دنیای امروز تدریجاً بر این سخن که «انتظارات فزاینده انسان‌ها را حتی در وضعیت نبود محرومیت نسبی به خشونت می‌کشاند»، اهمیت این عامل را درک کرده‌اند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۴؛ گر، ۱۳۷۷: ۹۰-۵۰). براین فهرست می‌توان عوامل دیگری چون برتری‌جویی قومی و تبعیض نژادی، خودمحموری، خودبرتربینی، حسادت ورزیدن، علاقه‌ی بیش از حد به کسی یا چیزی و تغذیه‌ی ناپاک را نیز افزود.

۳- نگرش اسلام سیاسی انقلاب اسلامی به مقوله‌ی خشونت

اکنون که معنا و ماهیت و ابعاد خشونت مشخص شد، باید پرسید: «نگرش اسلام سیاسی

1- Bandura

2- Barbare Wooten

انقلاب اسلامی نسبت به مقوله‌ی خشونت چیست و در دایره‌ی این رویکرد به اسلام، چگونه باید خشونت را تحلیل و تفسیر کرد؟» اسلام سیاسی موردنظر انقلاب اسلامی ضمن رد نظریه‌ی ذاتی‌بودن خشونت، خشونت و خشونت‌ورزی را به‌طور معمول نفی می‌کند، ولی این نفی و مخالفت مطلق نیست. به عبارت دیگر، رد یا قبول خشونت نسبی و مشروط است و به مبدأ، هدف و روش برخورد یا کاربرد خشونت بستگی دارد و حسن و قبح آن در گرو عنوانی است که در هر موقعیت بر آن صدق می‌کند. برای مثال، مقاومت و کاربرد قدرت سخت در مقابل زورمداری بازیگران سلطه‌طلب برای نیل به حکومت اسلامی قابل دفاع است (هانسون، ۱۳۸۹: ۸۳). بنابراین خشونت‌ورزی و صدمه‌زدن به دیگران در اصل مجاز نیست؛ اما گاه، تحت شرایط خاص و با جواز عقلی و شرعی، خشونت می‌تواند به منزله‌ی وسیله‌ای برای اهداف عادلانه محسوب شود. در حقیقت، در اسلام، اصل بر «مدارا» است و اگر هم در مواردی کاربرد خشونت پذیرفته شده است، باید جنبه‌ی عقلانی، مشروع و عادلانه داشته و مسلم شده باشد که حل مشکل با مدارا امکان‌پذیر نیست. برای مثال، در مورد حقوق و احکام جزائی نمی‌توان همیشه با تعارف و یا تسامح با مجرمان رفتار کرد (واثق‌ی‌راد، ۱۳۷۹: ۱۸۸). در هیچ نظام حقوقی، از حقوق جزائی صرف‌نظر نشده است. در هر حقوق جزائی، بالطبع احکام خشن و همراه با مجازات منظور گردیده و اصولاً فلسفه‌ی قوانین جزائی، مجازات مجرمان است (خسروپناه، ۱۳۷۹ الف: ۱۸۳).

با چنین رویکردی بود که پس از انقلاب، گفتمان اسلام سیاسی، برخلاف دیگر گفتمان‌های موجود، از اجرای مجازات‌ها و حدود اسلامی دفاع می‌کرد و امام خمینی^(ع) برجسته‌ترین نماینده‌ی این اسلام، چنین امری را برای سالم‌سازی جامعه ضروری می‌دانست و آن را شیوه‌ای برای اسلامی کردن جامعه تلقی می‌کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۸۴). همچنین هنگامی که جبهه‌ی ملی و بسیاری از گروه‌های مخالف بر ضد لایحه قصاص که در مجلس شورای اسلامی طرح شده بود، به مخالفت پرداختند و آن را «لایحه‌ی غیرانسانی» نامیدند، امام خمینی جبهه‌ی ملی را مرتد خواند و بشدت حامیان آنها را مورد سرزنش قرارداد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۴۶۴-۴۴۸).

این ملاحظات بیانگر آن است که می‌توان بین خشونت کور و در خدمت اهداف ناعادلانه (غیرمشروع یا غیرقانونمند) و خشونت قانونمند یا مشروع تفکیک قائل شد. خشونت‌هایی که در مقام مجازات و بازدارندگی در برابر ظلم فردی و جمعی باشد و خشونت‌های قانونی منبعث

از شریعت، از سنخ خشونت‌های مجاز و مشروع‌اند (خسروپناه، ۱۳۷۹ الف: ۱۸۷). درواقع، وجود و وجوب «خشونت مشروع» که در قالب احکام شرعی چون قصاص و حدود و دیات نمایان می‌شود، برای مهار «خشونت نامشروع» است (علمدار، ۱۳۷۹: ۹۸). در مقوله‌ی اعمال مجاز خشونت، هم وسیله باید درست، مشروع، خوب و عادلانه باشد و هم هدف؛ نه وسیله‌ی درست با هدف نادرست و نه هدف درست با وسیله‌ی نادرست، هیچ‌کدام قابل قبول نیست.

به‌هرحال اسلام سیاسی مورد بحث، درمجموع نسبت به روح تجاوزگری بشدت به‌مخالفت برخاسته و انسان را از توسل به آن بازداشته است. همچنین، طبق روایات دینی، هر کس جلوی خشم خود را نگیرد و رفتارهای خشونت‌آمیز را مرتکب شود، به عقوبت سخت گرفتار می‌گردد (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۲۰-۳۱۹). پیامبر اکرم (ص) در مذمت خشونت می‌فرماید: «خشونت و سختگیری بی‌مورد، شوم و آفت برکت است و ملایمت و آسان‌گیری بجا و خوش‌خلقی، فرخنده و برکت‌زاست» (کلینی رازی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۱۹). به‌فرموده امام صادق (ع) رحمت پیامبر بر غضبش سبقت داشت و بنا به اظهار حضرت علی (ع) وی نرم‌خوترین مردمان بود (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۲۴). اسلام خدا را دارای صفاتی مثل قاهر، فاتح، غالب و چیره، منتقم، عزیز و نفوذناپذیر، شدیدالعقاب و شدیدالنقمات، مقتدر، معذب و قاصم الجبارین معرفی می‌کند، اما در کنار این صفات، ویژگی‌هایی چون مهربان‌ترین مهربانان، پوشاننده‌ی عیوب، بخشنده و پاک‌کننده، جبران‌کننده و آمرزنده، تبدیل‌کننده بدی‌ها به خوبی‌ها و توبه‌پذیر را نیز برای خداوند برمی‌شمارد. همچنین، بر این نکته تأکید می‌کند که رحمت خدا بر غضب او پیشی گرفته است؛ از این روی، در برخورد با تباهاکاری‌ها و گناهان ابتدا به مقتضای رحمت خود رفتار می‌کند و اگر این فرصت و مدارا مؤثر نبود و خطاکار بر تباهاکاری اصرار ورزید آنگاه با شدت با او مقابل می‌شود. حتی در مواردی که نمود ظاهری مجازات‌ها خشونت است، مانند قصاص و حدود (تازیانه و قطع عضو و اعدام و ...) هدف اصلی از یک سو در امان نگه‌داشتن غیرمجرم از شرور و فراهم کردن فرصت برای پاک کردن مجرم از آلودگی، گناه و سقوط بیشتر با تحمل زجر مجازات از سوی دیگر است. بنابراین در اسلام این دستورها اصل نیستند و اصل رحمت است.

۴- عوامل بازدارنده‌ی خشونت از منظر اسلام سیاسی انقلاب اسلامی

در مبحث قبلی آشکار شد که در نگرش اسلامی مورد قبول انقلاب اسلامی، به‌رغم امکان کاربرد اجباری و ناخواسته‌ی خشونت مشروع و قانونی، در مجموع اصل بر رحمت است و خشونت امری فرعی و جانبی محسوب می‌شود. اکنون باید پرسید که «چه شواهد و قرائنی می‌توان ارائه کرد که بیانگر درستی مدعای فوق است؟» مؤلفه‌ها و عناصر فراوانی در دین وجود دارند که به نظر حامیان اسلام سیاسی انقلاب اسلامی مؤید ادعای بالاست، لیکن به‌منظور جلوگیری از اطاله‌ی کلام، در ادامه فقط بعضی از مهمترین آنها به‌اجمال بررسی می‌شود.

۴-۱- کرامت و شرافت انسانی

کرامت به معنای شرافت و عزت و حیثیت ارزشی است که منشأ احترام یک موجود - و در رأس آنها انسان - می‌باشد (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴۹ - ۳۵۰). در واقع کرامت انسان به معنای شرف و کمال و پاک‌بودن از آلودگی و بزرگواری روح و نزاهت از هر پستی است (مصطفی‌پور، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۸۹). احترام به انسان در جامعه به‌عنوان یک اصل مورد پذیرش اسلام است. در روایات بسیاری قید شده که هر کس مؤمنی را تحقیر کند، به ذات کبریائی خداوند اهانت نموده و با او اعلام جنگ کرده است (افتخای و اسدی، ۱۳۹۲: ۳۰). البته کرامت را می‌توان به ذاتی و اکتسابی تقسیم کرد؛ اولی را خدا به نوع انسان عطا فرموده و جزء ماهیت انسانی و در تمام انسان‌ها ثابت است و تا زمانی که انسان زنده هست این کرامت از او جدا نشدنی است (علیخانی، ۱۳۸۵: ۱۰۱؛ مصطفی‌پور، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۸۹)، دومی را انسان در دنیا کسب می‌کند و به همان میزان موجب برتری معنایی او بر سایر انسان‌ها می‌شود. کم و کیف این کرامت، برخلاف کرامت ذاتی، در انسان‌های مختلف متفاوت است و اساساً میزان و عمق آن به اندازه‌ی معرفت، پارسایی و جایگاه هر کس نزد خدا بستگی دارد (علیخانی، ۱۳۸۵: ۳۲). او هنگامی خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود ببیند و خود را برتر از پستی‌ها و دنائت‌ها و اسارت‌ها و شهوترانی‌ها بشمارد و در مسیر حیات معقول قرار بگیرد (عمید زنجانی، ۱۳۸۵ الف: ۳۹۹؛ مطهری، ۱۳۵۷: ۲۵۰؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۴۲). در حقیقت، معنی خلافت انسان، امین بودن و قابل اعتماد بودن اوست. قرآن این خلافت را به «امانت» تعبیر کرده است که تقید به «قانون» و «عدالت» می‌آورد (برجی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴-۱۳). هدف از خلقت انسان

آن است که بتواند شبیه ارزش‌هایی که در وجود خداوند متجلی است، در وجود خود، به عنوان خلیفه‌ی خدا، تحقق بخشد (جعفری، ۱۳۶۰: ۲۷). با چنین رویکردی است که علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌گوید: «وَاشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ»: «مهربانی بر رعیت را پوشش قلبت قرار ده و به آنها محبت کن و لطف داشته باش و برای آنها چون حیوانی درنده و ضرررسان نباش که خوردنشان را مغتنم شماری» (نهج البلاغه، نامه ۵۳: ۱۰۸۷-۱۰۸۶).

به باور حامیان اسلام سیاسی انقلاب اسلامی به‌رغم بهره‌مندی انسان از کرامت و شرافت، چنانچه وی در صدد تجاوزگری و خشونت‌ورزی برآید، نه‌تنها از این امتیاز محروم شده بلکه به سبب آنکه مخلّ حیات معقول و کرامت و آزادی دیگر انسان‌هاست، مجرم بوده و باید مؤاخذه شود (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۵۱-۳۵۰). بنابراین هوی‌پرستی و خودکامگی و شهوت‌پرستی منجر به زیرپا گذاشتن کرامت و شرافت و میل به تجاوزگری و ترور و خشونت می‌شود. بر اساس اسلام فقهاتی، خشونت ناروا و نامشروع با کرامت انسانی در تعارض است و نوعی توهین به او تلقی می‌شود. در عین حال، حفاظت از حقوق و کرامت فرد یا جامعه و حتی کرامت خود مجرم اقتضاء می‌کند که گاه اعمالی که به‌ظاهر خشن و غلیظ است، ولی مجاز و انسانی، به‌کارگرفت (راعی، ۱۳۷۹: ۲۰۶ و ۲۰۸). اسلام ضمن تحریم خشونت و تجاوز به حقوق شرعی مردم، دفاع از حریم انسان را واجب دانسته و احکام جزائی اسلام چون قصاص و اعدام را در جهت اعمال خشونت مشروع و عادلانه برای مهار خشونت و حفظ حرمت و کرامت انسان‌ها تفسیر می‌کند (مهوری، ۱۳۷۹: ۲۸۵).

۲-۴- عقلانیت و خردورزی

طرفداران اسلام سیاسی انقلاب اسلامی بر این باورند که اسلام دین حقیقت‌گرا و واقع‌گراست. اولین شرط مسلمان بودن تسلیم واقعیت‌ها و حقیقت‌ها شدن است. هر نوع عناد، لجاج، تعصب، تقلیدهای کورکورانه، جانبداری‌ها و خودخواهی‌ها از نظر اسلام محکوم و مطرود است؛ زیرا که برخلاف روح حقیقت‌خواهی و واقع‌گرایی‌اند و نقش مهمی در بروز خشونت و تجاوزگری دارند. از نظر اسلام، اگر انسانی حقیقت‌جو، بی‌نظر و کوشا در راه وصول به حق باشد و به‌فرض به حقیقت هم نرسد، معذور است؛ برعکس چنانچه فردی در روح خود عناد و لجاج داشته باشد،

ولو به حقیقت از مسیر تقلید و یا وراثت و امثال اینها دست یابد، ارزشی ندارد (مطهری، ۱۳۵۷: ۷۵). بدین ترتیب، شناخت واقعیت یکی از حیثیات وجودی انسان است. انسان می‌تواند خود و هر چه را که با آن ارتباط دارد، بشناسد. این امر به کمک قوه‌ای به نام عقل صورت می‌گیرد (حسنی، ۱۳۸۹: ۱۰۲؛ خسروپناه، ۱۳۷۹: ب: ۶۴) که علاوه بر ادراکات کلی، ادراکات حسی و تجربی را نیز شامل می‌شود (زمانی، ۱۳۷۴: ۱۰).

فقیهان مروج اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی، معتقدند که بین عقل و شرع رابطه‌ی ناگسستنی وجود دارد؛ یعنی هرچه که عقل به آن حکم می‌کند، شرع نیز برطبق آن حکم خواهد کرد و هر آنچه شرع حکم کند، عقل نیز آن را تأیید می‌نماید (فوزی، ۱۳۸۰: ۱۰۱؛ مقایسه کنید با: نجفی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۵۵). حتی نظریه‌ی شیعی امامت، اصول خود را نه از تجربه تاریخی مسلمانان، بلکه از تصور عقلی اتخاذ نموده‌است. شیعیان، همانند معتزله، وجوب عقلی را مقدم بر اوامر شرعی می‌دانند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۸۱).

این ملاحظات بیانگر اهمیت و حجیت عقل در نزد حامیان اسلام سیاسی مطلوب انقلاب اسلامی است، لیکن نه هر عقلی با هر شرایطی؛ بلکه آن گرایش به عقل که می‌تواند کاشف قانون شرعی باشد و احکام را مقید یا محدود کند یا تخصیص و تعمیم دهد (فوزی، ۱۳۸۰: ۱۰۲). به باور آنها هرگونه رویکرد دیگری به عقل، انحراف از حقیقت و اعتدال محسوب می‌شود و با خود آفات و عوارضی در پی دارد. برای مثال، نگاه «حداکثری» به عقل که همان عقل «خودبنیاد» محسوب می‌شود نه تنها به تثبیت اومانیزم و سکولاریسم در غرب کمک کرده (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۷۵) بلکه منجر به خشونت‌ها و سرکوب‌ها و جنایت‌های زیادی شده است. این برداشت از عقل در مفهوم جامعه‌شناختی آن که به «عقلانیت ابزاری» تعبیر می‌شود، به انسان کمک می‌کند، بدون نیاز به هیچ مرجع و منبع دیگری، به مقاصد و برنامه‌های خود برسد و بتواند جامعه‌ی خود را به طور کامل و مطلوب اداره کند (شی‌یرمر، ۱۳۷۷: ۲۱۴؛ براون، ۱۳۷۶: ۲۸-۳۰). در حقیقت این برداشت از عقلانیت «حیله‌ورزی عقل» است که نمی‌توان این تلقی را بر اعتقادات اطلاق کرد (سروش، ۱۳۷۷: ۲۶۲-۲۶۰). در حقیقت نماد این عقلانیت، «تفسانیت» است به طوری که ملاک تشخیص و تصمیم و عمل بر اساس آن صورت می‌گیرد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۳۰-۲۹). از سوی دیگر، تکیه بیش از حد بر ایمان و خوار و خفیف شمردن عقل به «ایمان‌گرایی افراطی» می‌انجامد که بر اساس آن نظام‌های دینی به سنجش و ارزیابی

عقلانی در نمی‌آیند و اصولاً ایمان بدون هرگونه استدلال و قرینه‌های عقلی تحقق می‌یابد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ب: ۷۳). خشونت‌ورزی، تحجرگرایی، ارتجاع فکری و جمود سازمانی از جمله آفات این رویکرد محسوب می‌شوند.

بنابراین راه نجات از افتادن به دام خشونت کور، دوری از «عقل بیگانه با شریعت» و «شریعت بریده از عقلانیت» و چنگ‌زدن به «عقل در خدمت شریعت» است. به‌باور حامیان اسلام سیاسی، چنین برداشتی از عقل عامل بازدارنده‌ی مؤثری نه‌تنها برای تحجر و خشک‌اندیشی بلکه برای خشونت و تجاوزگری نیز محسوب می‌شود. اگر در شرایط کنونی، در میان فرقه‌های مختلف سلفی بدترین شکل خشونت دینی بروز یافته از آن رو است که به شریعت بریده از عقل و منطق متکی‌اند. برای نمونه داعش به دلیل همین رویکرد، همه را جز خود کافر می‌داند و به اسم جهاد نه‌تنها در عراق و سوریه بلکه در همه جا دست به جنایت و اعمال وحشیانه و ترور زده است. یا گروه‌های تندروی وابسته به مکتب سلفی «دیوبندی» در پاکستان، «سپاه صحابه»، «لشکر جهنگوی»، «جیش محمد» و «لشکر طیبه» همگی از گروه‌های سلفی وابسته به شاخه افراطی دیوبندی هستند که به‌طور رسمی، شیعیان را کافر اعلان کرده و هر بار جنایت‌های فجیعی انجام می‌دهند. تاریخ سند زنده‌ی خوبی برای ثبت جنایات حامیان این تفکر است. آنها نه تنها اکنون در عراق و سوریه به فجایع دلخراشی دست می‌زنند، بلکه در گذشته نیز پیروان همین اندیشه خیانت‌ها و جنایت‌های زیادی آفریدند. برای مثال نقل شده است که در سال ۱۲۱۶ قمری امیر سعود با قشون بسیار به شهر کربلا یورش برد و پس از ورود قشون مذکور به آنجا با زور، مردم زیادی را به قتل رساندند. سپس با اموال و غنایم فراوان از شهر خارج شدند (علیزاده، ۱۳۹۱: ۹۸-۹۳).

۳-۴- تساهل و تسامح

بر اساس احادیثی از پیامبر اکرم (ص) اسلام دین تساهل و تسامح است. تسامح به معنای «با یکدیگر آسان گرفتن» است و تساهل اغماض و چشم‌پوشی و بی‌احتیاطی و بی‌پروایی و بی‌اهتمامی و نرمی و ملایمت به‌منظور احترام به کسی معنا شده است (قیاسی، ۱۳۸۶: ۳۱۱). معادل انگلیسی این واژه Tolerance یعنی «رضایت به چیزی یا توانایی تحمل آن است» و فعل آن (Tolerate) به معنای حمل کردن، به عدم مداخله و اجازه دادن به انجام چیزی که آن را

دوست نداریم یا با آن موافق نیستیم، می‌باشد، بنابراین کسی که تساهل می‌ورزد باری را حمل یا تحمل می‌کند (فتحی، ۱۳۷۹: ۱۱). با این ملاحظات، اگر دو شخص با یکدیگر با نرمی و بخشش برخورد کنند، گفته می‌شود که آنها با هم تساهل کرده‌اند (توانا، ۱۳۹۱: ۴۹)، در حالی که تسامح به معنای بخشش و بزرگواری و نوعی کنار آمدن به همراه جود و بزرگواری است (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳: ۵۸۳).

با توجه با تعاریف فوق، در اصطلاح تساهل عناصر زیر لحاظ می‌گردد: ۱- تنوع و اختلاف؛ ۲- نارضایتی؛ ۳- آگاهی و قصد؛ ۴- تحمل و شکیبایی و ۵- توانایی بر مداخله. به همین دلیل، تساهل وقتی صورت می‌گیرد که آنچه را قبول نداریم، بپذیریم؛ به عبارت دیگر، در تساهل باید میل اصلی به مقاومت و مخالفت وجود داشته باشد اما سرکوب شود؛ یعنی تساهل مبتنی بر نوعی خودداری است، در حالی که در بی‌تفاوتی میل اولیه به مخالفت وجود ندارد. بنابراین تساهل بی‌تفاوتی نیست بلکه متضمن نوعی اولویت نزد عامل تساهل است؛ مثلاً اگر کسی به سر و صدای همسایه اعتراض دارد و در عین حال می‌تواند مانع آن شود ولی مدارا می‌کند، معنایش این است که بیش از آنکه به سر و صدا اعتراض داشته باشد، نسبت به دخالت در امور دیگران اعتراض دارد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۶۶-۷۶).

به باور طرفداران اسلام سیاسی ناشی از انقلاب اسلامی، در اسلام تساهل و تسامح وجود دارد و تجلی این اصل را می‌توان در جاهای مختلف مشاهده کرد. برای مثال، در قرآن چنین می‌خوانیم: «رحمت خداوند تو را با آنان نرم‌خوی ساخت و اگر تو خشن و سنگدل بودی حتماً از اطراف تو پراکنده می‌شدند» (آل عمران: ۱۵۸)؛ «تیکي و زشتی برابر نیستند، تو زشتی را با نیکی دفع کن تا به ناگاه آن که میان تو و او عداوتی است، همچون دوستی صمیمی شود» (فصلت: ۳۴). در احادیث نیز مشاهده می‌کنیم: «هنگامی که سروری یافتی، به رفق و مدارا عمل کن»؛ «هنگامی که مجازات می‌کنی شدت به خرج نده»؛ «اوج سیاست به کاربردن رفق و مداراست»؛ «به‌درستی که این دین متین است، پس در آن با ملایمت حرکت کنید و عبادت خدا را در نظر بندگانش ناخوشایند مسازید» (قیاسی، ۱۳۸۶: ۳۳۲). پس تسامح و تساهل امری پسندیده است، حتی در مرحله‌ی اجرای قانون نیز امری نامفهوم یا ناموجه نیست. در مواردی که قانون وظایف مجریان را به‌طور دقیق و قاطع مشخص نکرده مثلاً مجازات‌های تعزیری و قاضی از اختیارات گسترده‌ای برخوردار است، جادارد قاضی به‌جای سختگیری و صدور حکم

حداکثری، با تساهل و مدارا با متخلف برخورد نماید. البته این وضعیت در مورد مجازات‌های قصاص و دیات یا برخورد با توطئه‌گران، متجاوزان و ستمگران صدق نمی‌کند (ذوعلم، ۱۳۷۹: ۳۱۶).

به هر حال، در مقوله‌ی تساهل و تسامح نیز نباید دچار «افراط» یا «تفریط» شد، بلکه باید تلاش کرد که خط سومی بین التقاط و تحجر باز شود. بنابراین همان‌طور که نمی‌توان با تحکیم سکوت، تعداد موافقان را زیاد کرد و نباید ساکت کردن را با قانع کردن اشتباه گرفت، نمی‌توان از تبدیل «معاند» و «مخالف» به «موافق»، بدون انتظار تغییر مواضع آنها، بحث نمود (رحیم‌پورازغدی، ۱۳۷۹: ۲۳۹). به باور حامیان این دیدگاه، درست است که اسلام اگر لازم شد برای دفاع از حقیقت و عدالت و مقابله با ظلم و ستم دست به خشونت مشروع و قانونی (جهاد) می‌زند، لیکن حتی همین تقدم هم حساب و کتاب دارد و خشونت افسارگسیخته‌ی حیوانی نیست (همان ۱۳۷۹: ۲۴۸). برای مثال، به کارگرفتن سلاح‌های آتش‌زا و مسموم‌کننده و کشتار جمعی، تعرض به زنان و کودکان و پیران و بیماران و نابینایان، عبادت‌کنندگانی که مشغول عبادتند، کشاورزان و صنعتگرانی که به دادوستد و امور معاش اشتغال دارند، اسراء و مجروحین ممنوع است. همچنین لازم است به نظامیان دشمن پس از خاتمه‌ی جنگ مصونیت داد، و ... (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵: ۱۸۴-۱۷۵؛ ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۷۲-۳۵۳).

تساهل و تسامح فی‌نفسه و خشونت به خودی خود، نه خوب و نه بد است! و کسی نمی‌تواند بگوید خشونت یا مدارا مطلقاً و به هر معنا و از «سوی هر کسی» و درباره‌ی «هر کسی» به «هر انگیزه و هدفی» و به «هر اندازه» و به «هر وسیله‌ای» و در «هر ظرف و زمینه‌ی زمانی و مکانی‌ای» خوب یا بد است! (رشاد، ۱۳۷۹: ۳۹۴). در دعوت مردم به دین، در تشریع قوانین شرعی و اجرای آن و در «رویاریبی با مردم و روابط اجتماعی» تساهل و تسامح و مدارا توصیه شده است (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۹۸). در مقابل، در بیان دین و مبارزه با انحرافات دینی یا کتمان دین، در امر رسالت الهی، در برابر دشمنان اسلام و مسلمانانی که فتنه‌انگیزی می‌کنند یا ستمگرانی که عدالت و انسانیت را زیر پا می‌گذارند و دست به تجاوز و سلطه‌گری می‌زنند، تساهل و تسامح و مدارا نکوهش شده است (توانا، ۱۳۹۱: ۵۲).

همه این ملاحظات بیانگر آن است که موضع طرفداران اسلام سیاسی انقلاب اسلامی نسبت به تساهل و تسامح «بینابینی و اعتدالی» است. از این رو، آنها نگاه افراطی یا تفریطی به تساهل

و تسامح را برنمی‌تابند. به نظر آنها، اصل تساهل و تسامح در اسلام قابل انکار نیست، بنابراین نادیده گرفتن یا کم رنگ کردن این دو مفهوم با هدف برکشیدن بیش از حد واژه‌هایی چون غیرت و تعصب دینی صحیح نیست. از سوی دیگر، نمی‌توان در مقابل ارزش‌هایی که منشأ الهی دارند، تساهل و تسامح داشت. خداوند دستور داده است که با موانع هدایت انسان‌ها و اهل کفر و باطل با خشونت و زور برخورد شود و اعمال خشونت را در حق آنها تجویز می‌کند. خشونت ابتدایی مذموم است، لیکن استفاده از خشونت برای رفع خشونت و جلوگیری از ظلم و آشوب، و بالاتر از همه برای جلوگیری از خیانت یا توهین به اسلام یا تحقق اهداف دینی، نه تنها جایز بلکه واجب است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۵).

۵- نفی خشونت طلبی و جست‌وجوی صلح جهانی

با توجه به این که اسلام دین جهانی و همگانی و مخاطبان آن تمام مردم دنیاست، نه شریعتی اقلیمی، نژادی، قومی و زبانی، حامیان اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی نمی‌توانند این رویکرد اسلام را نادیده بگیرند. به‌باور آنها، ماهیت «اسلامی» انقلاب ایران، ایدئولوژی اسلامی این انقلاب را از همان ابتدا تاکنون به یک ایدئولوژی فراملی، با پیام جهانی، تبدیل ساخته است (امینی، ۱۳۶۷: ۱۱۸-۱۱۷؛ محمدی، ۱۳۸۷). از این رو، مکتب اسلام مبلغ عدالت اجتماعی در سراسر جهان است و با هر نوع سلطه و تبعیض و استثمار و فساد و شرک مبارزه می‌کند (عمیدزنجانی، ۱۳۸۴ الف: ۲۳۹-۲۳۸، ۲۶۹-۲۶۷؛ عمیدزنجانی، ۱۳۸۴ ب: ۷۲۸-۷۰۵) و حامی بیداری اسلامی و جنبش‌های آزادیخواه است (محمدی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۲).

از نظر طرفداران اسلام سیاسی انقلاب اسلامی، شیوه‌های تحقق بخشیدن به وظایف فوق خشونت‌آمیز و جنگ‌طلبانه نیست، زیرا اصولاً خشونت زمانی رخ می‌دهد که منافع سیاسی شخصی به اسم دین وارد عرصه زندگی عمومی مسلمانان شود (علیخانی، ۱۳۹۲: ۲۶۳، ۲۶۴). جبهه‌ی غرب و در رأس آن آمریکا، تحت پروسه‌ی «ایران‌هراسی» و «اسلام‌هراسی» می‌کوشند تا وانمود کنند که اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی، خشونت‌طلب و حامی تروریسم و جنگ است، در حالی که هم شواهد بیان شده‌ی قبلی و هم نحوه‌ی عملکرد حامیان آن در سطح جهانی خبر از آن دارد که متفکران دیدگاه مذکور بر این باورند که تحقق هدف‌های فوق، با شمشیر و استفاده از زور امکان‌پذیر نیست بلکه باید از طریق منطق و استدلال و تبلیغ

صورت گیرد. تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که اسلام آن چنان که غرب می‌گوید، هراس‌آفرین نیست و بیشتر مسلمانان برای تحقق حوزه‌ی عمومی و سیاسی عاری از خشونت می‌کوشند (رایت، ۱۳۸۱: ۱۱۱-۱۲۱). برای مثال، امام خمینی^(ع) معتقدند که دستیابی به اهداف برشمرده نه از طریق هجوم نظامی و لشکرکشی و کشورگشایی و نه با نفی مرزهای جغرافیایی کشورها یا سازمان‌های بین‌المللی، هیچ‌کدام، امکان‌پذیر نیست، بلکه باید از طریق وفاداری به ارزش‌های اسلام و عمل به آنها و تبلیغ درست آنها به این هدف‌ها دست یافت. امام خمینی خود در این زمینه تصریح می‌کند که: «ما می‌گوییم می‌خواهیم انقلابمان را صادر کنیم، نمی‌خواهیم با شمشیر باشد بلکه می‌خواهیم با تبلیغ باشد» (۱۳۷۱، ج ۱۸: ۸۰).

پس، برخلاف تبلیغات گسترده در غرب، انقلاب اسلامی گونه‌ای از اسلام را به نمایش می‌گذارد که در آن از حرکت‌های خشونت‌آمیز داعش، القاعده و... خبری نیست. حتی جهاد در مرحله نخست گونه‌ای مبارزه اخلاقی علیه نفسانیات محسوب می‌شود (جهاد اکبر). در جهاد اصغر نیز رویارویی با دشمنان حالت «تدافعی» دارد (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۳۶)؛ در اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی، اصالت با صلح است، نه با جنگ و خشونت (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۸). روح این اسلام با هرگونه ترور، وحشت‌آفرینی و عملیات خشونت‌آمیز مبتنی بر خودخواهی و نفس‌پرستی مغایر و مخالف است. این قابل قبول نیست که افرادی، به دلیل مسخ ایدئولوژیکی، ولو به نیت رستگاری و مبارزه با دشمن کافر، دست به ترور و آدمکشی بزنند و با گناه و بی‌گناه و کوچک و بزرگ را همه زیر تیغ خود گیرند. بدیهی است توسل به ترور و قتل با عذر و بهانه‌ای قابل توجیه نیست. استفاده از ابزار ترور و وحشت از سوی هر گروه و مکتبی که باشد ناشی از ضعف سازمان آنها در مقابل دشمن و حتی در برابر مردم خودشان و ناتوانی در بسیج کردن نیروهای خودی است. تروریست‌ها بدون پشتیبانی سازمان‌یافته‌ی مردم خود عمل می‌کنند (والتر، ۱۳۹۰: ۲۸۹-۲۸۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد که موضع نوع خاصی از اسلام سیاسی یعنی اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی که پیشقراول آن امام خمینی^(ع) است، نسبت به مقوله‌ی خشونت مشخص گردد. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان اهمیت این موضوع را در جهان کنونی دریافت.

درشرایطی که از یک سو گروه‌های افراطی مذهبی - مانند بخش‌هایی از سلفی‌گری، بویژه وهابیت، نیروهای وابسته به اسلام طالبانی یا شاخه‌هایی از تندروهای مسلمان پاکستانی، و از همه‌ی آنها مهم‌تر گروه داعش - به نام دین اسلام، به جنگ و خشونت کور و ترور و ایجاد وحشت و کشتار مردم عادی و بی‌دفاع رو آورده‌اند و از سوی دیگر دشمنان اسلام به همین بهانه با تبلیغات گسترده در حال اجرای پروژه‌ی «اسلام‌هراسی» می‌باشند و می‌کوشند تا نظام جمهوری اسلامی ایران را نیز جنگجو و خشونت‌طلب معرفی نمایند، روشن کردن موضع اسلام سیاسی برخاسته از انقلاب اسلامی نسبت به خشونت بسیار ضروری و مهم است. زیرا، همان‌طور که در این پژوهش مشخص شد، در بسترهای فرهنگی و کلامی این برداشت از اسلام مؤلفه‌ها یا مقوله‌هایی مثل «کرامت و شرافت انسانی»، «خردورزی و منطق‌گرایی» و «تساهل و تسامح و مدارا» نهفته است که نه تنها خشونت را برنمی‌تابد، بلکه می‌کوشد به جای خشونت و آشوب، در جهان صلح و آرامش برپا باشد. این حقیقت، باعث شده است که از یک طرف در داخل رأفت و ملایمت و مدارا به‌عنوان یک اصل دنبال شود و از طرف دیگر در خارج از این نظام، تحقق اهداف فرهنگی انقلاب اسلامی، بویژه گسترش فکر توحیدی و مبارزه با استکبار و بی‌عدالتی و فساد و دفاع از محرومین به شیوه‌ی تبلیغ منطقی و زبانی و آموزش و الگوسازی و روش‌های دیگری از این قسم صورت گیرد نه از طریق روش‌های غیرانسانی و خشونت‌آمیز.

این نحوه‌ی موضع‌گیری اسلام سیاسی مورد بحث نسبت به مقوله‌ی خشونت - و بسیاری از امور دیگر - گویای آن است که در رویکرد مذکور، مشی مطلوب در امور «اعتدال‌گرایی» است، و نه «افراط» یا «تقریط»؛ به عبارت دیگر خط انتخابی رویکرد، «خط سوم» است. بر اساس این رویکرد، در اسلام اصل بر مدارا و رحمت و رأفت است، ولی این بدان معنا نیست که خشونت مطلقاً نفی شده باشد، در موارد نادری چون قصاص و دیات و اجرای حدود شرعی ممکن است اعمال خشونت شود، گرچه حتی در این موارد نیز درب رحمت و مدارا کاملاً بسته نشده است. همچنین به معنای آن نیست که در برابر سطله‌گری و بی‌عدالتی و ستمگری قدرت‌های خارجی تسلیم شد یا از خود سستی و انفعال و ضعف نشان داد. در همه این موارد خرد و منطق و عقلانیت و مدارا مدنظر است، حتی اگر، تحت شرایط خاصی، توسل به زور اجتناب‌ناپذیر گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه (۱۳۷۸) ترجمه سید کاظم ارفع، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
۳. امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۸) صحیفه‌ی امام، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۲۱ جلد.
۴. ———. (۱۳۷۱) صحیفه‌ی نور، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۵. آذربایجانی و دیگران. (۱۳۸۷) روان‌شناسی اجتماعی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
۶. آرت، هانا. (۱۳۵۹) خشونت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. آصفی، آصفه. (۱۳۵۴) مبانی فلسفه: آشنایی با فلاسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز، تهران: بی‌نا.
۸. اباذری، یوسف. (۱۳۷۷) «مکاتب جامعه‌شناسی و خشونت» نشریه‌ی کیان، شماره ۴۵.
۹. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۷۹) «امام علی (ع)، عدالت و خشونت»، کتاب نقد، شماره ۱۵-۱۴.
۱۰. ———. (۱۳۸۶) امنیت در نظام سیاسی اسلام، چاپ دوم، تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۱. اسکروتین، راجر. (۱۳۸۲) تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران: حکمت.
۱۲. افتخاری، اصغر. (۱۳۷۸) «ظرفیت طبیعی امنیت، مورد مطالعاتی: قومیت و خشونت در ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۶-۵.
۱۳. افتخاری، اصغر؛ مهدی اسدی. (۱۳۹۲) «کرامت در قرآن کریم و پیامدهای سیاسی-اجتماعی آن»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال سوم، شماره ۱.
۱۴. الیاس، نوربرت. (۱۳۸۹) «خشونت، تمدن و دولت»، در: مراد فرهادپور؛ امید مهرگان؛ صالح نجفی (گرداورندگان)، قانون و خشونت، چاپ دوم، تهران: رخداد نو.
۱۵. امینی، ابراهیم. (۱۳۶۷) «سیاست خارجی حکومت اسلامی»، در: حکومت در اسلام: مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه‌ی اسلامی، چاپ دوم، امیرکبیر.
۱۶. باتامور، ت. ب. (۱۳۵۵) جامعه‌شناسی، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۷. براون، هاروله. (۱۳۷۶) «عقلانیت»، فصلنامه قیسات، ترجمه سیدذبیح‌الله جواد، سال اول، شماره ۱.
۱۸. برجی، یعقوبعلی. (۱۳۸۶) «بررسی مقایسه‌ای نظریه‌ی امام خمینی و شهید صدر درباره‌ی مردم سالاری دینی»، در: کاظم قاضی‌زاده (گردآورنده) مردم سالاری دینی، ۳ جلد، چاپ دوم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۱۹. بشیریه، حسین. (۱۳۸۶) «پیش‌درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی تساهل سیاسی»، در: حسین بشیریه، عقل در سیاست، چاپ سوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۰. بنیامین، والتر. (۱۳۸۹) «نقد خشونت»، در: مراد فرهادپور؛ امید مهرگان؛ صالح نجفی (گرداورندگان)، قانون و خشونت، چاپ دوم، تهران: رخداد نو.

۲۱. بازارگاد، بهاء‌الدین. (۱۳۴۸) تاریخ فلسفه‌ی سیاسی، چاپ سوم، تهران: زوار.
۲۲. توانا، محمدعلی. (۱۳۹۱) «سیاست چندفرهنگی و تعلیم و تربیت ارزش‌ها؛ آموزش ارزش‌های اسلامی در دنیای چندفرهنگی»، فصلنامه معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۹.
۲۳. توماس، هنری. (۱۳۹۰) بزرگان فلسفه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۶) حکمت اصول سیاسی اسلام، مشهد: به‌نشر.
۲۵. ———. (۱۳۶۰) خدا و انسان از دیدگاه علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) و نهج‌البلاغه، در: یادنامه‌ی کنگره‌ی هزاره‌ی نهج‌البلاغه، بی‌جا: بنیاد نهج‌البلاغه.
۲۶. حسنی، ابوالحسن. (۱۳۸۹) مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم: دانشگاه مفید.
۲۸. حنایی کاشانی، محمدسعید. (۱۳۷۷) «پرسش از تکنولوژی و خشونت»، ماهنامه کیان، سال هشتم، شماره ۴۵.
۲۹. خرمشاد، محمدباقر؛ نیما کیانی. (۱۳۹۱) «تمدن اسلامی- ایرانی الهام‌بخش موج سوم بیداری اسلامی»، فصلنامه‌ی مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره ۲۸.
۳۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۶) آسیب‌شناسی جامعه‌ی دینی، چاپ دوم، قم: دفتر نشر معارف.
۳۱. ———. (۱۳۷۹ب) کلام جدید، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۳۲. ———. (۱۳۷۹الف) «یازده مغالطه در باب خشونت»، کتاب نقد، شماره ۱۴-۱۵.
۳۳. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۹) اوتوپی و عصر تجدید، تهران: نشر ساقی.
۳۴. دلانتي، ژرار. (۱۳۸۸) «جهان‌وطن‌گرایی و خشونت: محدودیت‌های جامعه‌ی مدنی جهانی»، ترجمه مازیار اسلامی، فصلنامه‌ی ارغنون، شماره ۲۴.
۳۵. دوئرتی، جیمز؛ رابرت فالتزگراف. (۱۳۷۲) نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، دو جلد، تهران: نشر قومس.
۳۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۷) لغت‌نامه‌ی دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۳۷. دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۰) «بازتاب انقلاب اسلامی ایران در ساختار و فرایند نظام بین‌الملل»، در: محمدباقر خرمشاد (گردآورنده) بازتاب‌های انقلاب اسلامی ایران، تهران: سمت.
۳۸. ذوعلم، علی. (۱۳۷۹) «تساهل و تسامح از زاویه‌ای دیگر»، کتاب نقد، شماره ۱۵-۱۴.
۳۹. راعی، مسعود. (۱۳۷۹) «خشونت و کرامت انسان»، کتاب نقد، شماره ۱۵-۱۴.
۴۰. رایت، راییت. (۱۳۸۱) شیعیان، مبارزان راه خدا، ترجمه علی اندیشه، تهران: نشر قومس.
۴۱. رحیم‌پور ازغدی، حسن. (۱۳۷۹) «اجتهاد، شهید تحجر و التقاط: بحثی در تساهل نظری و عملی»، کتاب نقد، شماره ۱۵-۱۴.
۴۲. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۷۹) «خشونت و مدارا»، کتاب نقد، شماره ۱۴-۱۵.

۴۳. زمانی، علی. (۱۳۷۴) «تجربه‌گرایی و ایمان دینی»، فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره ۲.
۴۴. ژیک، اسلاوی. (۱۳۹۲) خشونت، پنج نگاه زیر چشمی، چاپ چهارم، تهران: نی.
۴۵. ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۸۹) روان‌شناسی اجتماعی، چاپ سیزدهم، تهران: آوای نور.
۴۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷) صراط‌های مستقیم، چاپ دوم، تهران: انتشارات صراط.
۴۷. سون، اریک لیدمان، (۱۳۷۹) تاریخ عقاید سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر دانش.
۴۸. سیف‌زاده، حسین. (۱۳۸۱) نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل: مبانی و قالب‌های فکری، چاپ سوم، تهران: سمت.
۴۹. شی‌یرمر، جرمی. (۱۳۷۷) اندیشه‌ی سیاسی کارل پوپر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۵۰. عالم، عبدالرحمن؛ مسعود طارم سری؛ بهرام مستقیمی؛ نسرين مصفا. (۱۳۶۶) «مفهوم تجاوز در حقوق بین الملل» مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۸۸.
۵۱. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳) بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
۵۲. ———. (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب، چاپ پنجم، تهران: وزارت امور خارجه.
۵۳. علمدار، عباس. (۱۳۷۹) «شریعت، منشأ خشونت؟!»، کتاب نقد، شماره ۱۴-۱۵.
۵۴. علیخانی، مهدیه. (۱۳۹۴) «بررسی نقش اسلام سیاسی در تشدید حضور امریکا در منطقه خاورمیانه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، یزد: دانشگاه یزد.
۵۵. علیخانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۲) اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، تهران: به‌آفرین.
۵۶. ———. (۱۳۸۵) «کرامت انسانی و خشونت در قرآن»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره ۳.
۵۷. عزیززاده، سید مهدی. (۱۳۹۱) سلفی‌گری و وهابیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۸. عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۵) اصول و مقررات حاکم بر مخاصمات مسلحانه: جهاد، جلدششم، تهران: امیرکبیر.
۵۹. ———. (۱۳۸۴) اندیشه‌ی سیاسی در جهان اسلام معاصر، جلد دهم، تهران: امیرکبیر.
۶۰. ———. (۱۳۸۳) حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه‌ی جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام، جلد پنجم، تهران: امیرکبیر.
۶۱. ———. (۱۳۸۵) مبانی اندیشه‌ی سیاسی اسلام، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۲. ———. (۱۳۸۴) مبانی حقوق عمومی در اسلام، جلد هفتم، تهران: امیرکبیر.
۶۳. عنایت، حمید. (۱۳۷۷) بنیاد فلسفه‌ی سیاسی در غرب، چاپ چهارم، تهران: زمستان.
۶۴. فتحی، محمود. (۱۳۷۹) تازه‌های اندیشه، تساهل و تسامح اخلاقی، دینی و سیاسی، قزوین: بی‌نا.
۶۵. فوزی، یحیی. (۱۳۸۰) مذهب و مدرنیزاسیون در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۶۶. فیرحی، داود. (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
۶۷. ———. (۱۳۸۷) «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۱.
۶۸. ———. (۱۳۸۲) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.

۶۹. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. (بی‌تا) القاموس المحيط، جلد ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۰. قیائی، جلال‌الدین. (۱۳۸۶) مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۷۱.
۷۲. کاتم، مارتا و دیگران. (۱۳۸۶) مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی، ترجمه سید کمال خرازی و جواد علاقه بند راد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷۳. کریمی، یوسف. (۱۳۷۷) روان‌شناسی اجتماعی، چاپ پنجم، تهران: نشر آرسباران.
۷۴. کلینی رازی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۰) اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۷۵. کوهن، استانفورد. (۱۳۶۹) تئوری‌های انقلاب، تهران: نشر قومس.
۷۶. گر، تدرابرت. (۱۳۷۷) چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟، ترجمه علی مرشدی راد، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۷۷. ———. (۱۳۹۰) «خنسونت سیاسی»، در: عزت‌الله فولادوند (گردآورنده و مترجم)، فلسفه و جامعه و سیاست، تهران: نشر ماهی.
۷۸. لنکستر، لین. و. (۱۳۶۲) خداندان اندیشه سیاسی، ج ۳، قسمت اول، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر.
۷۹. محمدی، منوچهر. (۱۳۸۷) بازتاب جهانی انقلاب اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۸۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲) پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ نهم، تهران: صدرا.
۸۱. ———. (۱۳۵۷) مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن، جلد ۴، قم: صدرا.
۸۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹) نظریه‌ی سیاسی اسلام، جلد ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸۳. مصطفی‌پور، محمدرضا. (۱۳۸۶) «دین و مسأله‌ی حقوق بشر در نظام مردم‌سالاری»، در: کاظم قاضی‌زاده (گردآورنده)، مردم‌سالاری دینی، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۸۴. معین، محمد. (۱۳۸۰) فرهنگ معین، تهران: نشر سرایش.
۸۵. مهوری، محمدحسین. (۱۳۷۹) «قصاص و زندگی»، کتاب نقد، شماره ۱۴-۱۵.
۸۶. میراحمدی، منصور. (۱۳۸۴) اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران: نشر نی.
۸۷. نقوی، علی‌محمد. (۱۳۷۳) جامعه‌شناسی، سال دوم دبیرستان، ادبیات و علوم انسانی، تهران: وزارت آموزش و پرورش.
۸۸. نجفی، موسی. (۱۳۹۰) «مدخلی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران»، در: موسی نجفی (گردآورنده)، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، جلد سوم، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۸۹. نیکزاد، عباس. (۱۳۸۵) «تسامح و تساهل در آموزه‌های پیغمبر اعظم و تفاوت‌های آن با تسامح و تساهل در لیبرالیسم»، اندیشه تقریب، شماره ۹.
۹۰. واثقی‌راد، محمدحسین. (۱۳۷۹) «حسن و قبح خشونت»، کتاب نقد، شماره ۱۵-۱۴.
۹۱. والتسر، مایکل. (۱۳۹۰) «عذرتراشی برای تروریسم»، در: عزت‌الله فودل‌اوند (گردآورنده و مترجم)، فلسفه و جامعه و سیاست، تهران: نشر ماهی.
۹۲. هاشمی، سید حسین. (۱۳۸۳) «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷-۳۸.
۹۳. هانسون، اریک او. (۱۳۸۹) دین و سیاست در نظام بین‌الملل معاصر، ترجمه ارسلان قربانی شیخ‌نشین، تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).

94. American Heritage Dictionary.(2009) Oxford English Dictionary.
95. Oxford English Dictionary .(2009) Oxford University Press.
96. Myers, D.G. (1988) Explorings Social Psychology, New York: Mc Graw- Hill.
100. Hobbes, Thomas. (1946) Leviathan, Oxford: Basil Blackwell.
101. fa.wikipedia.org (۱۳۹۴/۱۰/۱۶). mowa.gov.af/Content/file