

نقد انگاره خشونت‌ورزی آموزه های شیعی

محمد مهدی رضاپور*

چکیده

مقالات و کتاب‌های متعددی پیرامون ارتباط دین و خشونت به نگارش درآمده که عموم آنها بر اساس ارتباط میان آموزه‌های دینی و خشونت، پی‌ریزی شده‌اند. تعداد محدودی از اینها نیز به بررسی ارتباط میان تاریخ ادیان و خشونت پرداخته‌اند. یکی از این نوشته‌ها، مقاله «تشیع و خشونت‌ورزی در پویه تاریخ» است که تلاش کرده ارتباط میان تاریخ تشیع و شکل‌گیری خشونت در میان شیعیان را تبیین نماید و درعین‌حال به برخی از اعتقادات و خشونت‌سازی آنها نیز اشاره کرده است. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، با بررسی علل و عوامل مذکور در مقاله فوق، تلاش کرده تبیینی درست و حقیقی از وقایع تاریخی و اعتقادات ذکر کند و نشان دهد که اصل در اسلام و تشیع، بر مدارا و صلح است و خشونت‌های به‌کاررفته، از باب ضرورت مورد استفاده قرار گرفته است. علاوه بر این، بخش‌هایی به بیان دیدگاه و رویکرد اسلام نسبت به خشونت در برخورد با ظالم؛ تقدم مدارا بر خشونت و بحث‌های ایجابی دیگر، پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: خشونت، خشونت دینی، تاریخ، سیره، جنگ، قیام‌های شیعیان.

مقدمه

نوشتار حاضر، نقد و بررسی برخی از فرازهای مقاله «تشیع و خشونت‌ورزی در پویه تاریخ» نوشته آقای حسن‌یوسفی اشکوری است که در مجله فلسفی - اجتماعی «خرمگس»^{*} انتشار یافته، سپس در سایت‌های مختلف اینترنتی، بازنشر داده شده است. مقاله مذکور، با قلم‌فرسایی بسیار، وقایع تاریخ شیعه و ارتباط آنها با خشونت را بررسی کرده و به مناسبت بحث‌های اعتقادی را نیز مورد تأمل خود، قرار داده است. ما نیز بر اساس همان روش مؤلف، تلاش می‌کنیم تا برخی موارد از نوشتار ایشان را مورد بررسی قرار دهیم. قبل از ورود به نقد و بررسی ادله و عوامل مورد نظر، لازم است نکاتی مورد توجه قرار گیرد که مرتبط با بحث می‌باشند؛ موضوعاتی که مؤلف به برخی از آنها با اجمال بسیار و یا به صورت ناقص اشاره کرده، این موضوعات را می‌توان در ذیل چهار عنوان، بررسی کرد:

۱. تعریف خشونت

خشونت از جمله اصطلاحات رایجی است که تعریف‌های بسیار با اختلافات عمیق برای آن ذکر شده است (ر.ک: برجی، ۱۳۸۵، ش، ص ۲۰). مؤلف به توضیح کلی پیرامون این اصطلاح می‌پردازد و ما نیز برای وحدت رویه بر همین توضیح اکتفا می‌کنیم: «شاید بتوان «خشونت» را همان «اعمال زور» دانست که همواره با «تحمیل» و «اکراه» همراه است و برای برآوردن اهداف متنوع و غالباً به انگیزه مهار و سرکوب «غیر» در اشکال مختلف خود را آشکار می‌کند. از تحمیل فکر و عقیده تا هر نوع پرخاشگری و تندی‌های لفظی و کلامی و اعمال انواع مجازات و زندان و ضرب و جرح و شکنجه و قتل نفس و جنگ‌ها و کشتارهای جمعی و غارت و نابودی» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۹).

البته این تعریف خشونت تنها برای مصادیق منفی و مذموم خشونت نیست، بلکه همان‌گونه که مؤلف گفته و ما نیز در بخش بعدی بدان می‌پردازیم، معانی مثبت خشونت را نیز شامل می‌شود.

۲. خشونت منفی و مثبت

مفهوم خشونت در یک تصور اولیه تنها بر مصادیق مذموم و منفور دلالت می‌کند و شاید

^{*} این نام‌گذاری از تعبیری منسوب به سقراط گرفته شده است.

به همین جهت، عموم افراد خود را از هواداران نفی مطلق خشونت می‌دانند؛ اما زندگی در دنیای واقعی و وجود نظم و عدالت اجتماعی، این اقتضا را دارد که مفهوم خشونت را امری نسبی بدانیم و مانند عموم محققان، خشونت را به دو نوع خشونت منفی و خشونت مثبت تقسیم کنیم. مؤلف بر این امر واقف بوده و چنین می‌گوید: «می‌توان از دو نوع خشونت سخن گفت: خشونت مثبت و خشونت منفی که می‌توان اولی را هرچند نامطلوب اما به دلایل ثانوی گریزناپذیر در زیست جمعی آدمیان دانست (مانند اجرای قانون و اعمال انواع مجازات گاه بدنی و یا حداقل زندان برای مجرمین و یا جنگ‌های دفاعی) و دومی البته منفی و مطلقاً نامطلوب و گریز پذیر که باید از آن احتراز کرد» (همان، ص ۱۰).

این مطلب امری صحیح، انکارناپذیر و کلیدی است. خشونت مثبت و مشروع را می‌توان به چند بخش تقسیم نمود که در هر جامعه‌ای، اعم از جامعه دینی و غیردینی، این نوع خشونت‌ها را مشاهده می‌کنیم:

۱. اولین نوع خشونت مشروع، خشونت در مقام مجازات است؛ خشونت‌های بازدارنده و خشونت‌های تنبیهی که هر دو در برابر مجرمان اعمال می‌شوند.

۲. نوع دوم خشونت مشروع که سیره عقلا در همه جوامع این نوع خشونت را تجویز می‌کند، خشونتی است که در برابر ظلم اتفاق می‌افتد، اعم از اینکه ظلم فردی باشد یا ظلم جمعی؛ در عرصه فردی اگر شخصی مورد تعدی و تجاوز واقع شود؛ هر قانون‌گذاری او را مجاز می‌داند که از خود دفاع کند، حتی اگر این دفاع به خشونت منجر شود. اگر جامعه‌ای تحت ستم واقع شود، این جامعه حق دارد قیام کند و لزوماً این نوع قیام‌ها، مسالمت‌آمیز نخواهد بود (کدیور و مجتهد شبستری، ۱۳۷۷ ش، ص ۸).

در قرآن نیز می‌توان نشانه‌هایی بر وجود این دو نوع از خشونت یافت: «خدا شمارا از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که درراه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند چراکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.* تنها شمارا از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شمارا از خانه‌هایتان بیرون راندند یا به بیرون راندن شما کمک کردند و هر کس با آنان رابطه دوستی داشته باشد؛ ظالم و ستمگر است!» (ممتحنه، ۸-۹).

۳. تقدم مدارا بر اعمال خشونت آمیز

مدارا و خشونت، دو اصل در مقابل یکدیگر می‌باشند که هر دو در اسلام در موضوعات متناسب به آنها مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ اما مؤلف، رابطه بین این دو را در اسلام چنین تقریر می‌کند: «اگر از منظر موضوع خشونت به دین اسلام نظر شود، می‌توان هم‌زمان هر دو وجه خشونت‌پرهیزی و حتی خشونت‌گریزی و خشونت‌پروری را در آن به عیان دید. اگر بخواهیم صرفاً به مستندات نقلی استناد کنیم، می‌توان آیات متعدد قرآن و یا سخنان و آموزه‌های محمد به‌عنوان بنیادگذار دین اسلام را یافت که در آنها اعمال هر نوع خشونت لفظی و رفتاری مذموم و حتی حرام شمرده شده و محمد اعلام کرده‌است که «بعثت لاتم مکارم الاخلاق» و یا «بعثت لمدارات الناس» و در عمل نیز این تسامح و عفو و گذشت و خشونت‌پرهیزی بارها در طول بیست‌وسه سال دوران نبوت دیده شده و نیز می‌توان به آیات پرشمار قرآن و سیره گفتاری و رفتاری پیامبر استناد کرد که در آنها هم خشونت مجاز شمرده و هم در عمل اعمال شده است» (یوسفی اشکوری، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد که مؤلف رابطه این دو را مانند خوف ورجا دانسته و تنها می‌گوید که در دین اسلام هر دو مورد وجود داشته و هر دو باهم مورد استفاده قرار گرفته‌است؛ اما واقع امر چنین نیست؛ این دو، روش‌های مختلف در برخورد با حوادث و وقایع می‌باشند و هیچ قانون و شرعی نمی‌تواند این دو را هم‌ردیف هم قرار داده و به پیروانش اختیار دهد که از هر کدام در هر مکانی استفاده کنند. ما معتقدیم استفاده از خشونت حتی به معنای مثبت آن، از روی ناچاری و جبر محیط پیرامونی حاصل شده است. اصل در اسلام بر مدارا، حتی با دشمنان است. خداوند در اسلام چنین توصیف می‌شود: «سَبَقْتُ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۴۴۲) و بنابراین، تمام آیات و روایات دال بر خشونت را باید متأخر از مدارا و رأفت بدانیم. این سیره و روش پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ نیز بوده است و لازمه حکومت اسلامی نیز چنین است. پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «أَمْرَتِي رَبِّي مَهْدَارَةَ النَّاسِ كَمَا أَمْرَتِي بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ؛ پروردگارم به من فرمان سازگاری با مردم داده چنانکه فرمان به انجام فریضه‌هایم داده»، (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

خداوند نیز در قرآن این صفت برجسته پیامبر ﷺ را لازمه موفقیت او می‌داند: «به برکت) رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل

بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد» (آل عمران، ۱۵۹).

قطعاً حکومت با خشونت، راهی ساده‌تر و سهل‌الوصول‌تر برای رسیدن به مقصود است که متأسفانه رواج بسیاری نیز داشته است. امام علی علیه السلام در توصیف یکی از حاکمان اسلامی که خشونت روش همیشگی او بود، چنین می‌گوید:

«پس خلافت و حکومت اسلامی را در بستری پرخشونت قرارداد، به‌گونه‌ای که گفتارها درشت و برخوردها سخت و خشونت‌بار بود. هم لغزش‌هایش فراوان بود و هم عذرخواهی‌هایش بسیار. پس آن کس که چنین حکومتی را همراهی می‌کرد، کسی را می‌ماند که بر شتر چموش سوار است، اگر مهارش را بکشد؛ بینی‌اش زخم شود و اگر رهایش کند سوار را بر زمین می‌کوبد. به خدا قسم، امت در زمان او دچار اشتباه، عداوت و دشمنی و چند چهرگی و انحراف از راه خدا شدند. آن مدت طولانی را نیز صبر کردم»، (نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۴۸-۴۹) چرا امام علی علیه السلام از حاکم اسلامی چنین انتقادی می‌کند؛ مگر امیرالمؤمنین علیه السلام نمی‌داند که احکام خشونت‌آمیز هم در اسلام داریم؟ چرا از قرار گرفتن دین در حوزه خشونت رنج می‌برد؟

از منظر دینی و سیاسی اسلام، جنگ، جهاد و خشونت، نه امری ذاتی و طبق قاعده، که امری عرضی و اضطراری است. امام علی علیه السلام همین نگاه به جنگ را به شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می‌دهد؛ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مانند طبیعی سیار بود که نخست مرهم و داروهای عادی را برای درمان زخم و مریض خود به کار می‌بست و در صورت نیاز و ضرورت، به داغ کردن محل زخم می‌پرداخت (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷، ص ۱۵۶).

همین حضرت در کلامی دیگر چنین می‌گوید: «مال و جان را برای برادرت بگذار، عدل و انصاف را برای دشمنت، گشاده‌روئی و احسان را برای همگان، به مردم سلام کن تا سلامت کنند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۱۲). و به فرزندش محمد بن حنفیه نیز چنین سفارش می‌کند: «واعلم أنّ رأس العَقْلِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مُدَارَاةُ النَّاسِ؛ بدان که بعد از ایمان به خدا، مدارا کردن با مردم حیاتی‌ترین جزء عقل است»، (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۲۰۸).

آشنایی با مبانی و اصول اسلامی، تقدم و اولویت مدارا و انسان دوستی را به وضوح برای شخص، مشخص می‌کند. مسلمانان در نمازهای روزانه، بارها خداوند را تحت عنوان «رحمن و رحیم» یاد می‌کنند. اثر تربیتی این تلقین چیزی جز رحمت الهی است که در قلب مؤمن تجلی می‌کند؟! بی‌گمان، آنانی که از پس سالیان دراز عمر خویش و نمازهای بی‌شمار واجب و مستحب و دعاهای زیاد بر این صفات جمال خداوندی، همچنان در مقابل خلق خدا بر طبل خشونت می‌کوبند و دین را با چند حکم کیفری و جزایی که از باب ناچاری و برای حیات اجتماعی، دست به تازیانه و شمشیر و تعزیر می‌برد، می‌شناسند و آن‌همه محبت و عفو و برادری و انسان دوستی را کم‌رنگ جلوه می‌دهند، باید در تأثیر آموزه‌های دین در وجود خویش تردید کنند (قابل، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۰۱).

۴. مقایسه خشونت در شیعه، اهل سنت و ادیان دیگر

مؤلف در چند قسمت از نوشته طولانی خود به این مسئله اشاره کرده که خشونت در شیعه از فرقه‌های دیگر اسلامی و حتی ادیان الهی دیگر، به مراتب کمتر و محدودتر است. او می‌گوید: «با این همه با دستمایه اندک اطلاعات تاریخی، می‌توان گفت: اگر صرفاً گزارش‌های تاریخی تورات کنونی و قرآن ملاک داوری باشند، حداقل یهودیان کهن در مواجهه با بت‌پرستان و پیروان ادیان دیگر و در جنگ‌ها و فتوحات بیش از مسلمانان اعمال خشونت کرده‌اند. با اینکه انجیل، در قیاس با تورات و قرآن بسیار آشتی‌جویانه‌تر است، اما در عمل مسیحیان از قرن چهارم تا همین صدسال اخیر، هم با یهودیان و هم با مسلمانان و هم به‌ویژه با دگراندیشان درون دینی (مرتدان و کفرگویان) و بیش از همه با جریان انشعابی سده شانزدهم میلادی یعنی پروتستان‌ها به مراتب بیشتر خشونت ورزیده‌اند» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

مؤلف به درستی در جای دیگری اعتراف می‌کند که در مذهب شیعه در مقایسه با سایر فرقه‌های اسلامی استعداد کمتری برای خشونت وجود دارد: «اگر تشیع امامی ایرانی را با اسلام سنی و همتایان شیعی دیگر (زیدیه و اسماعیلیه) مقایسه کنیم، چنین می‌نماید که آنچه ما امروز مذهب شیعه را در ایران می‌شناسیم، استعداد کمتری برای تولید خشونت وجود دارد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۲).

این اعتراف تا حدی قابل‌پذیرش است، اما در آموزه‌های شیعه و دین اسلام هیچ

استعدادی برای خشونت‌ورزی منفی وجود ندارد؛ هرچند در بین شیعیان و مسلمانان خشونت منفی قابل‌مشاهده است، ولی بر دامن مسلمانان و شیعیان، نه لگه استعمار نشسته است، نه یهود سوزی، نه انگیزیسیون، نه ساختن سلاح‌های اتمی و شیمیایی، نه پروردن بلشویسم، نازیسم، فاشیسم، نه جنگ‌های جهانی، نه ویتنام، نه الجزایر، نه... . حتی امروزه نیز می‌توان این امر را به‌وضوح مشاهده کرد؛ خشونت‌ها و کودک‌کشی‌ها در دولت دینی یهود در اسرائیل؛ خشونت‌های رئیس‌جمهور سابق امریکا که یک مسیحی تمام‌عیار بوده، فرقه‌های افراطی اهل سنت هم‌چون داعش و القاعده و... که هر یک در چند دهه گذشته جنگ‌های خونینی را راه انداخته‌اند.

سرشت خشونت‌پروری تشیع تاریخی

مؤلف عواملی را برای خشونت در تشیع ذکر می‌کند که می‌توان آنها را تحت دو مجموعه تاریخی و کلامی جای داد. در ذیل به هر یک از آنها پرداخته می‌شود:

اول: عوامل تاریخی خشونت در شیعه

بحث خشونت در ادیان و به‌خصوص اسلام، عموماً بر پایه تعارض برخی از اعتقادات و احکام فقهی مانند ارتداد، سب‌النبی، جهاد ابتدایی با صلح و مدارا، مطرح شده است؛ اما مقاله مورد‌بحث، باوجود توجه به مباحث اعتقادی، تمرکز خود را بر زمینه‌های خشونت در تاریخ تشیع نهاده است. ادله تاریخی مؤلف در دو بخش ذکر شده است:

الف) پیوند تشیع با قدرت و اقتدار

نویسنده در این بخش، بحث را به‌صورت خلاصه ارائه کرده و بیشتر بحث را به قسمت «سرشت خشونت‌پروری در اسلام تاریخی» ارجاع می‌دهد. این بخش از دو وجه تشکیل شده است:

۱. غیریت‌سازی دین

مؤلف تحت عنوان غیریت‌سازی دین چنین می‌گوید:

«به کوتاهی می‌توان گفت اصولاً هر دینی به‌ویژه زمانی که تثبیت می‌شود و دارای آتوریته و دستگاه اعتقادی و سازمان می‌گردد، به‌صورت گریزناپذیری غیریت‌ساز می‌شود و این غیریت‌سازی لاجرم به خشونت‌ورزی بر ضد دگراندیشان دامن می‌زند»، (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

همان‌گونه که مؤلف اشاره نموده هر دینی غیریت‌ساز است پس غیریت‌سازی اختصاص به دین اسلام و مذهب شیعه ندارد؛ زیرا در دین‌داری گریزی از غیریت‌سازی نیست. پس کسانی که مسیحی نیستند، غیر مسیحی و کسانی که مسلمان نیستند، غیرمسلمان و کسانی که شیعه نیستند، غیرشیعه هستند و این غیریت از نظر عقل و عقلا اشکالی بر دین و دینداران وارد نمی‌کند.

اما بین غیریت‌سازی دینی و خشونت‌ورزی لازمه منطقی وجود ندارد. اینکه در میان پیروان ادیان و مذاهب مختلف علیه هم‌دیگر از خشونت استفاده می‌شود ناشی از طبیعت خشونت‌گرای خود آنان است و ربطی به دین و مذهب ندارد.

اما بحث غیرت دینی که غیر از غیریت‌سازی دینی است نیز با خشونت ربطی ندارد، بلکه یک امر مطلوب و پسندیده است. علمای اخلاق در تعریف غیرت چنین آورده‌اند: غیرت و حمیت؛ یعنی تلاش در نگهداری آن‌چه حفظش ضروری است. این صفت در قالب مطلوبش، از شجاعت، بزرگ‌منشی و قوت نفس انسان سرچشمه می‌گیرد و یکی از «ملکه»های شریفه نفسانی است (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۱).

غیرت دینی، به این معناست که انسان مسلمان اهمیت خاصی نسبت به کیان اسلام و آن‌چه بدان مربوط می‌شود داشته باشد، با تمام توان در اثبات و اجرای آن بکوشد و از کوچک‌ترین خدشه و تعرضی نسبت به آن جلوگیری کند. نماد و اسوه این غیرت، پیامبر ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند که تمام دغدغه‌شان برپائی دین الهی بوده‌است. این غیرت در تمام ادیان آسمانی یافت می‌شود که متأسفانه در مقام عمل، با افراط و تفریط‌های گسترده‌ای همراه بوده‌است. مسلمانان نیز از این قاعده مستثنا نیستند و در همان سال‌های نخستین تا به امروز، این افراط و تفریط‌ها، موجب تنش‌ها و صدمه‌های بسیاری شده‌است.

اما مؤلف در تطبیق این غیریت دینی و زمینه‌سازی برای خشونت چنین می‌گوید: «بدین معنا که مؤمنان به این دین تازه، خود را اول از مؤمنان دین‌های دیگر متمایز می‌کنند و آن‌گاه خود را ممتاز می‌شمارند و درنهایت به انحصارطلبی می‌رسند؛ بدان معنا که دین خود را حق کامل و ادیان دیگر را باطل می‌شمارند و شعار این می‌شود که تنها راه نجات و رستگاری در دین خودشان است»، (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

اینکه هر کسی دین خود را حق می‌داند اشکالی بر او وارد نیست؛ زیرا تا آن را حق نداند از آن پیروی نمی‌کند. اما اعتقاد به عدم نجات و عدم رستگاری دیگران به صورت مطلق از غیریت‌سازی دینی ناشی نمی‌شود؛ تا از این جهت غیریت‌سازی دینی در معرض اشکال قرار گیرد. بنابر آموزه‌های دین اسلام هرچند دین حق موجب رستگاری می‌شود، اما چنین نیست که غیرمسلمانان به صورت مطلق اهل نجات و رستگار نباشند. افزون بر این لازمه اهل نجات بودن دیگران این نیست که از سوی پیروان دین حق در معرض خشونت قرار گیرند.

می‌توان اشکال مؤلف را چنین نیز تقریر کرد؛ بنا بر قرائت سنتی، دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی باید بر آنها گذارده شود و وحی نیز عبارت است از فرود آمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص؛ بنابراین انسان پاره‌ای از معلومات را از طریق وحی به دست می‌آورد و اصرار بر این تلقی از دین، مشکل‌آفرین است ... و برای حفظ آنچه دین می‌دانند، راهی جز خشونت ورزیدن نخواهند داشت. (کدیور و مجتهد شبستری، ۱۳۷۷، ص ۱۴ - ۱۵).

در پاسخ به این اشکال باید گفت که اولاً غیرت دینی ملازم با خشونت نیست، اما اگر دیگران به کیان اسلام و مسلمانان تجاوز کنند مجوز عقلی برای دفاع که با خشونت همراه است، وجود دارد و هیچ اشکال عقلی و عقلایی بر آن وارد نیست، اما اگر تجاوزی در کار نباشد، دین اسلام که مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات عقل‌پذیر و یا فراتر از عقل را برای ما بیان کرده با آیات و روایات فراوانی به مدارا با خلق و شفقت بر مردم و صفا ورزیدن با انسان‌ها دعوت کرده است و البته این مدارا منافات ندارد با اینکه درعین‌حال از ارزش‌ها و عقاید دینی باصلابت تمام دفاع شود و دفاع خشن هم زمانی مورد توصیه اسلام قرار می‌گیرد که پیروان آن در مقابل دشمنان خشونت‌طلب قرار بگیرند یا همه درها بسته باشد (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹).

۲. پیوند ادیان و اسلام با قدرت سیاسی و فرمانروایی

مؤلف، پیوند اسلام را با قدرت و فرمان‌روایی از علت‌های دیگر خشونت‌ورزی اسلام تلقی کرده، چنین تبیین می‌کند:

«پیوند هر دینی با انواع قدرت (و البته بیشتر قدرت سیاسی و حکومت و دولت)،

خواهناخواه به اعمال انواع خشونت و خشونت‌ورزی، کشیده خواهد شد. در اسلام نیز چنین است. می‌توان تصور کرد که اگر دعوت محمد ﷺ در همان مرحله نخست باقی می‌ماند، هیچ دلیلی بر رخدادهای خشونت‌آلود و حتی وضع قوانین و مقررات خشن و مولد خشونت (حتی مقررات حقوقی و کیفری محدودکننده که ماهیتاً حکومتی‌اند) وجود نداشت. این بدان معناست که هیچ دینی، دین ب‌ماهو دین (دین به مثابه یک دعوت اخلاقی و معطوف به امر قدسی)، نه تنها الزامی به اعمال خشونت نداشته و ندارد، بلکه آشکارا این ظرفیت را داشته و دارد که به‌عنوان نوعی جهان‌بینی ضد خشونت و ترویج‌کننده فرهنگ مدارا باشد و با خشونت‌ها بستیزد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۲).

این استدلال که حکومت دینی موجب خشونت دینی می‌شود، درحالی‌که دین باید با خشونت بستیزد با بیان مطالب زیر مورد خدشه قرار می‌گیرد:

۱. افزون بر اینکه ستیز با خشونت بدون خشونت امکان ندارد، اگر این استدلال را گسترش دهیم و در موضوعات مختلف جاری کنیم؛ به نتایجی می‌رسیم که هیچ دین‌داری (حتی دین‌دارانی که دین را محدود به اخلاق می‌کنند) نمی‌تواند آنها را بپذیرد؛ و لازمه این سخن این است که باید پیامبری نمی‌آمد تا سختی‌هایی مانند روزه و نماز نیز وجود نمی‌داشت و وسعت بیشتری برای ما حاصل می‌شد و یا اینکه بگوییم باید قوانینی وجود نمی‌داشت؛ تا دیگر در انحصار قوانین نبودیم و آزادانه زندگی خود را شکل می‌دادیم و ... بنابراین، اگر بپذیریم که حکومت دینی مولد خشونت است و خواهان حذف حکومت و قدرت دینی، برای رفع خشونت شویم، می‌توانیم اصل احکام فقهی، اخلاقیات، قوانین و ... را نیز با همین استدلال، رد کنیم.

۲. بسیاری از قوانین کشورهای سکولار، با اینکه خشونت‌آمیز هستند از سوی عقلا قابل پذیرش‌اند و آن را برای حفظ مصالح جامعه ضروری می‌دانند. این سخن منطقی نیست که اگر قوانینی خشونت‌آمیز برای مصالح جامعه از سوی مردم وضع شوند، قابل پذیرش باشد، اما اگر از سوی دین چنین قوانینی وضع گردد، آنها را نپذیریم و به بهانه خشونت آن را مردود بدانیم.

به تعبیر دیگر ما به آدمیان این حق را می‌دهیم که در یک جلسه مشورتی مثلاً تصویب

کنند قاتل و یا کسی که علیه مصالح عمومی کوشیده، باید اعدام شود؛ دلیلی نداریم وقتی که با حکومت دینی مواجه می‌شویم که چنین حکمی داده است، آن را مردود و غیرمعقول بشماریم. در مورد دین‌داران این حق و تکلیف از جانب خداوند است و آنان با ارتباطی که با خداوند دارند، اختیار می‌یابند که فی‌المثل جان کسی را بستانند و در این کار از هیچ‌کس نظر نخواهند. منطق نبوت این اجازه و امکان را می‌دهد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳۰).

به بیان دیگر، در جامعه دین‌داران، آنها احکام دین را حجت دانسته و خواستار اجرای آن هستند و همان‌گونه که در کشورهای سکولار، مردم را حجیت‌بخش می‌دانیم؛ در کشورهای دین‌دار نیز مردم را حجیت‌بخش بدانیم که احکام الهی را ثابت می‌دانند و خشونت‌هایی که در آن به کار رفته به مانند خشونت‌های موجود در قوانین، به جهت مصالح و مفاسد بوده و وجود اجتماع، ناگزیر از وضع چنین خشونت‌هایی مانند مجازات و کیفرها است.

۳. رابطه حکومت (دینی و غیردینی) با خشونت منفی، رابطه علیت نیست. به بیان دیگر هر ساختار سیاسی لزوماً مؤلّد خشونت منفی نیست، بلکه باید خصایصی داشته باشد که در نتیجه آن مجبور به ارتکاب خشونت‌های غیرانسانی و غیراخلاقی گردد. یکی از مهم‌ترین این خصیصه‌ها؛ این است که حکومت برخاسته از مردم نباشد. این برخاستگی از مردم فقط شرط حدوث نیست، بلکه شرط بقاء هم هست (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۲)، اما حکومت دینی به خصوص در زمان غیبت، اگر بر حق نیز باشد که هست، ولی بدون خواست مردم قابل تحقق و اجرا نخواهد بود و بسیاری از علما، حکومت دینی را منوط به وجود پذیرش حداکثری مردم می‌دانند.

ب) جدال‌های سیاسی و جنگ‌های خونین عصر تکوین تشیع

مؤلف در راستای هدف قرار دادن مذهب شیعه و اینکه جنگ‌های امام علی علیه السلام در زمان خلافتش باعث گردید، مذهب شیعه از اکثریت مسلمانان جدا شود و عامل جنگ‌های دیگر در میان مسلمانان گردد، چنین می‌گوید:

«با اینکه خلافت علی در چهارچوب معیارهای دینی و سیاسی متعارف آن زمان (شورای بزرگان و بیعت و رضایت مختارانه امت)، آزادترین و مشروع‌ترین خلافت بود، اما جدال‌های سیاسی بر سر اقتدار و قدرت در همان چند سال، در تکوین اندیشه سیاسی و کلامی تشیع بعدی اثر مستقیم گذاشت و از جمله در جدایی شیعیان از اکثریت (جماعت) و

تعمیق اندیشه مقابله و مخالفت آنان نقش داشت. جنگ‌های خونین و پرهزینه جمل و صفین، یکسره سیاسی بود و هیچ جنبه دینی و مذهبی نداشت و البته نهروان (پیکار با خوارج) حسابی جداگانه دارد و می‌توان گفت در پی یک سوءتفاهم و حداکثر فهم و برداشتی متفاوت از دین و شریعت و امر سیاست بین جناح حضرت علی علیه السلام در عراق رخ داد. باین‌همه در پی آن، جبهه تازه‌ای در مسلمانان گشوده شد و جنبش‌های خونین و خون‌باری از گروه‌های مختلف پدید آمد که حداقل سه قرن جهان اسلام را (به‌ویژه در شرق آن؛ یعنی بین‌النهرین و ایران) ناآرام کرد و خشونت‌های بی‌شمار بر جای نهاد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

در نقد و پاسخ این مطالب باید گفت که امام علی علیه السلام علیه خلفای قبل از خود، دست به هیچ جنگ و خشونت نزد؛ اما در خلافت خود، با مخالفان جنگ‌افروزی مواجه شد. امام در هیچ‌یک از این جنگ‌ها، آغازکننده جنگ نبود. در جنگ جمل تا حد امکان افرادی را برای جلوگیری از جنگ فرستادند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۴۷) و زمانی که از آنها ناامید شدند، شخصاً به لشکر دشمن رفته و به مذاکره با زبیر پرداختند که تنها رهاورد آن برگشت زبیر از میدان کارزار بود (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۰۹).

در صفین، به هر طریقی تلاش کردند از جنگ میان مسلمانان جلوگیری کنند و آن‌قدر از آغاز جنگ جلوگیری کردند که با این کلام یاران خود «آیا این‌همه درنگ از نبرد برای ناگوار بودن مرگ است؟» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۱، ط ۵۵) مواجه شدند و در جواب چنین گفتند: «به خدا سوگند یک روز جنگ را به تأخیر نینداختم جز به طمع اینکه گروهی از این مردم به من ملحق شوند و به‌وسیله من هدایت یابند و با آن دید ضعیفی که دارند از نورم بهره‌مند گردند، این تأخیر با این نظری که دارم برایم از اینکه گمراهان را با شمشیر، درو کنم محبوب‌تر است هرچند که کیفر گناهانشان به گردن خودشان است» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۱، خ ۵۵).

اما درباره نبرد امام علی علیه السلام با خوارج توجه به این نقل تاریخی لازم است: «علی علیه السلام روزی در حال خواندن خطبه بودند. مردی برخاست و فریاد زد: «لا حکم الا لله» ناگاه عده‌ای دیگر تحکیم کردند (همان گفته را به زبان آوردند). علی علیه السلام گفت: این شعار، کلمه

حق است ولی باطل را از آن خواسته‌اند. شما تا زمانی که همراه ما باشید، سه چیز نزد ما خواهید داشت؛ شما را از رفتن به مسجد و عبادت خداوند منع نخواهیم کرد. حق شما را از فیه (املاک و عایدات و اموال متعلق به عموم مسلمانان که از فتح به دست آمده) خواهیم داد، مادام که با ما همدست باشید. هرگز ما به جنگ شما مبادرت نخواهیم کرد، مگر اینکه شما جنگ و ستیز را آغاز کنید» (ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۳۵). در نهایت خوارج دست به طغیان زدند و برای امام چاره‌ای جز جنگ نگذاشتند (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۹).

حال چگونه می‌توان این امام و جنگ‌های ایشان را از علل خشونت‌سازی شیعیان دانست. آیا این سیره و این صبر بر جنگ تا حدی که مورد ملامت اطرافیان قرار گرفته‌اند، می‌تواند برای پیروان، عقده و میل به خشونت پدید آورد.

برخلاف تصور شبهه‌کننده جنگ‌های بعدی شیعیان با حکام جور هیچ ربطی به جنگ‌های امام علی علیه السلام ندارند. آنچه باعث قیام و جنگ شیعیان علیه حاکمان ظالم می‌گردید، ظلم و تعدی آنان علیه شیعیان بوده‌است، حتی باعث قیام عاشورا و نهضت امام حسین علیه السلام برضد بنی‌امیه و یزید بن معاویه بوده‌است. همچنین جنگ‌های دیگری که بعد از آن اتفاق افتاده عامل اصلی آنها، دشمنان شیعه بوده‌اند. پس وجود قیام‌های بسیار در زمان‌های مختلف، نه نشان از خشن بودن شیعیان بلکه نشان از ذلت ناپذیری شیعیان دارد که در راه عزت خود به هر طریقی، دست زدند.

از سوی دیگر نباید بی‌قید و شرط، این اصل را راهنمای خود قرارداد که با آنانی که اهل مدارا نیستند، مدارا کنیم؛ زیرا در این صورت نه تنها خود که حتی مدارا را نیز از میان خواهیم برد. در واقع، نباید اجازه داد تفاوت میان حمله و دفاع محو شود (کارل ریموند پوپر، ۱۳۷۷، ص ۵۳). مطابق عقل سلیم، مظلومان که مورد تجاوز ظالمان قرار گرفته‌اند و هستی آنها در معرض نابودی قرار دارد، مجازند و حق دارند، برای سرکوب مهاجم دست به سلاح برده و دفع شر نمایند. قیام‌های شیعی، عموماً در چنین فضایی واقع شده‌است. عموم قیام‌ها در دوران حاکمان جور و ظالم واقع شده که هیچ رحم و مروتی نسبت به شیعیان نداشته‌اند.

اما اینکه گفته است جنگ‌های امام علی علیه السلام باعث انشعاب شیعه از اکثریت اهل سنت شده است، سخنی بی‌مبنا و غیرعلمی است؛ زیرا اگر به متون حدیثی و تاریخی اهل سنت مراجعه شود، این مطلب به یقین ثابت می‌گردد که مذهب شیعه ریشه در احادیث نبوی دارد و قبل از اینکه امام علی علیه السلام به خلافت برسند و در برابر جنگ‌های متعدد قرار بگیرند، مذهب شیعه وجود داشته است؛ و به دلیل وضوح این مطلب نیازی به مستندسازی آن احساس نمی‌شود.

دوم: باور به امامت و ولایت در شیعه علت خشونت

مؤلف معتقد است تفکر و اعتقاد به امامت و ائمه علیهم السلام «از دو طریق مستعد تولید نقرار و جدا سری و خشونت است. یکی انحصارطلبی تمام‌عیار در حقانیت مکتبی و ایدئولوژیک و در نتیجه تقسیم مسلمانان به دو گروه متعارض شیعه و غیرشیعه؛ اولی حق کامل و در مسیر خدا و مشمول رحمت حق و اهل نجات و دومی باطل کامل و در مسیر شیطان و اهل جهنم و عذاب الهی؛ و دوم، پیوند این تفکر با قدرت سیاسی و حکومت» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

مؤلف در بخش دیگری از گفتار خود، این استدلال را چنین تبیین می‌کند:

«در دیدگاه شیعی رایج، امام غایب وقتی ظهور کرد از غاصبان حق علی علیه السلام انتقام خواهد گرفت و ... و از تمام قاتلان جدش حسین نیز انتقام سختی خواهد گرفت و پرچم خون‌رنگ برافراشته در بالای گنبد حرم حسین در کربلا تا زمان این کین‌خواهی بزرگ در اهتزاز خواهد بود. ادبیات شیعی عموماً ادبیات کینه و نفرت و دشمنی و کین‌خواهی است» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۷).

باور به امامت در مذهب شیعه نه تنها منشأ خشونت‌ورزی با مخالفان نیست، بلکه تعالیم و رهنمودهای اهل بیت علیهم السلام و نیز تاریخ شیعه این مطلب را ثابت می‌کند که این باور، عقلانیت، صلح و محبت را برای شیعیان به ارمغان آورده است و این مخالفان امامت در طول تاریخ بوده‌اند که خشونت را تا حد کشتار جمعی علیه شیعیان اعمال کرده‌اند. پیروان هر دین و مذهبی کیش خود را باید حق بدانند تا حجیت پیروی از آن را داشته باشند؛ از این رو تنها پیروان مذهب شیعه نیستند که مذهب خود را حق می‌دانند، بلکه

مخالفان مذهب شیعه نیز مذهب خودشان را حق مطلق می‌دانند و با همین باور شیعیان را تکفیر نموده و در طول تاریخ خون آنان را ریخته‌اند، اما نمی‌توان در تاریخ شیعه حتی یک مورد را نشان داد که مخالفان خود را، از جمله اهل سنت را، به جرم عقایدشان کشته باشد. شیعیان به دلیل باورشان به امامت و ولایت از خشونت و کشتار دیگران پرهیز کرده و تاریخ این مطلب را به وضوح منعکس کرده‌است، اما وجود برخی روایات در متون شیعی مبنی بر اینکه امام زمان علیه السلام از مجرمان گذشته انتقام می‌گیرند، هیچ ملازمه‌ای با اثبات خشونت‌ورزی در پیروان مذهب شیعه ندارد. افزون بر آن انتقام گرفتن، خشونت معقول و مثبت است و دلیلی نداریم اگر این انتقام با دست امام زمان علیه السلام اجرا شود به خشونت منفی تبدیل گردد. در عین حال این‌گونه روایات جای بررسی و تأمل دارند.

در حوزه دین اسلام تمام فرقه‌ها خود را حق و اهل بهشت و مخالفان خود را اهل جهنم می‌دانند. اما اینکه مذهب شیعه همان دین اسلام است دلایل معقول و متقنی از قرآن و احادیث نبوی برای آن وجود دارد و بدون دلیل خود را حق نمی‌دانند؛ اما در عین حال بهشتی بودن را منحصر در پیروان مذهب شیعه نمی‌داند، بلکه این اعتقاد در مذهب شیعه وجود دارد که نه تنها اهل سنت بلکه بسیاری از مردم جهان، دین‌دار و بی‌دین، مشمول رحمت الهی گشته و نجات می‌یابند (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۸۸). قرآن از این نوع افراد تحت عنوان مستضعف یاد می‌کند.

به بیان دیگر؛ افرادی را که با وجود آگاهی از حقانیت شیعه، با آن مخالفت می‌نمایند، در هیچ مرحله‌ای از سعادت قرار نمی‌گیرد، اما اشخاصی وجود دارند که پیروی نمودن آنها از این مکتب، به دلیل لجاجت و عناد و تکبر نبوده، بلکه به دلایلی نتوانسته‌اند به چند و چون این مذهب آگاهی یابند. این افراد، در صورت عمل به اصول فطری بشری و نیز تلاش برای رسیدن به حق، می‌توانند دارای سرانجام نیکی باشند و به تعبیر امام پنجم علیه السلام، معیار در حسابرسی افراد در روز قیامت، مقدار عقل و دانشی است که در دنیا به آنان عطا شده (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۴۰) و این معیاری عادلانه در سعادتمندتر بودن افراد است و خدا بیش از آن، چیزی از بشر نخواهد خواست.

بر همین اساس امام باقر علیه السلام در واکنش به سخنان یکی از یاران خود که مردمان را با

میزان شیعی بودن می‌سنجید و صرفاً با همین معیار با آنان دوستی می‌ورزید؛ فرمود: پس کجا رفتند و چرا فراموش شدند؛ کسانی که خدا درباره آنان فرموده است: «الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَضِعُّونَ حِيَلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا، فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء: ۹۸ - ۹۹)؛ «مگر آن مردان و زنان و کودکان فرودستی که چاره‌جویی نتوانند و راهی نیابند.* پس آنان [که فی الجمله عذری دارند] باشد که خدا از ایشان درگذرد، که خدا همواره خطابخش و آمرزنده است»، (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

بنابراین زمانی که دایره نجات را فراتر از اهالی حق و حقیقت بدانیم؛ طبیعتاً رفتارهای خشن و غیرانسانی را نمی‌توان، از چنین سرچشمه‌هایی دانست.

سوم: تولی و تبری در مذهب شیعه عامل خشونت

آقای اشکوری تولی و تبری در مذهب شیعه را نیز از عوامل خشونت‌ورزی در پیروان این مذهب تلقی کرده و می‌گوید: «(تولی و تبری) در نهایت تبدیل شده به یک اصل اساسی و ایمانی مبنی بر اینکه دوست داشتن علی و اولاد او و در مقابل دشمن داشتن دشمنانش و اظهار این دوستی و دشمنی از لوازم و نشانه‌های ایمان و رستگاری است. اصولاً تظاهر به دوستی علی علیه السلام و دشمنی با دشمنانش از آموزه‌های رایج شیعی است. روشن است که طبق این اصل (حُبِّ) و (بُغْضِ) بنیاد ایمان می‌شود و بی‌گفت‌وگو پیداست که چنین حب و بغضی به چه کینه‌ها و نفرت‌ها و چه بسا جدال‌ها و کشتارها راه نمی‌برد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۸).

تولی و تبری که در برابر هم قرار دارند در مذهب شیعه از فروع دین محسوب می‌گردد. تولی و تبری در واقع رابطه بین دوستان و دشمنان را منعکس می‌کند. باور به تولی و تبری هیچ اشکالی را بر مذهب شیعه وارد نمی‌کند؛ زیرا تبری برخلاف تصور شبهه‌کننده به معنای دشمنی نیست، بلکه تولی به معنای دوست داشتن و تبری به معنای دوری جستن (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۵) و اعلان برائت است. این معنا با دشمن بودن و دشمنی کردن بسیار متفاوت است و تبعاتی که دشمنی به همراه خود دارد، لزوماً در تبری یافت نمی‌شود.

باین‌حال اگر تبری را به معنای دشمنی نیز بگیریم؛ به این معنا نخواهد بود که در

ارتباط با چنین افرادی، خشونت به خرج دهیم، بلکه حتی می‌توان ادعا داشت که تبری با بشردوستی نیز منافات ندارد؛ این به‌مانند این است که گروهی از مردم دچار یک نوع بیماری هستند، ما آنها را نجات می‌دهیم و تا وقتی که نجات نیافته‌اند، به آنها نیکی می‌کنیم، اما بشردوستی ایجاب نمی‌کند؛ میان آنها که بیماری‌شان مُسری است با افراد سالم و شفایافته هیچ محدودیتی برقرار نکنیم. این است که اسلام از طرفی احسان و نیکی به غیرمسلمان را مجاز می‌شمارد و از طرف دیگر اجازه نمی‌دهد که مسلمان ولاء غیرمسلمان را بپذیرد. اسلام دین بشردوستی است. اسلام، حتی مشرک را دوست دارد، اما نه از آن نظر که مشرک است، بلکه از این نظر که مخلوقی از مخلوقات خداست.

بنابراین تولی و تبری، خشونت را به همراه نخواهند داشت و در این مطلب آیات و روایات بسیاری را می‌توان به‌عنوان شاهد ذکر کرد:

گروهی از افراد برجسته شیعه به امام پنجم علیه السلام عرض نمودند که ما هر شخصی که بر عقیده ما باشد را دوست داشته و از هر فردی که این‌گونه نباشد، بی‌زاری می‌جوییم! امام با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم، شیوه آنان را مورد نقد قرار داده و فرمودند که در میان غیرشیعیان، افراد مستضعفی وجود دارند که امید به رحمت خداوند دارند و ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۲).

در آیات ۸ و ۹ سوره ممتحنه مسلمانان به نیکی و رعایت قسط نسبت به غیرمسلمانی که با مسلمانان سر جنگ ندارند دعوت شده‌است.

نتیجه

اصل در اسلام و تشیع، بر مدارا و صلح است و خشونت‌های به‌کاررفته، از باب ضرورت مورد استفاده قرار گرفته است. به‌علاوه رفتارهای خشن و غلط برخی از مسلمانان و شیعیان در طول تاریخ، ربطی به آموزه‌های اصیل دین و عملکرد پیشوایان معصوم ندارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۲. ———، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، **تحف العقول عن آل الرسول ﷺ**، محقق: غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. احمدی میانجی، علی، **مکاتیب الأئمة علیهم السلام**، محقق: فرجی، مجتبی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ق.
۵. برجی، محمد علی، **تأملی در اتهام خشونت به پیامبر اعظم ﷺ**، مجله طلوع، شماره ۲۰، زمستان، ۱۳۸۵.
۶. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، محقق: محدث، جلال الدین، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، **یازده مغالطه در باب خشونت**، کتاب نقد، ش ۱۴-۱۵، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
۹. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، **الأخبار الطوال**، تحقیق: عبد المنعم عامر، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۱۰. سروش، عبدالکریم، **دیانت، مدارا و مدنیت**، مجله کیان، شماره ۴۵، ۱۳۷۷.
۱۱. سید الرضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغة**، محقق: صالح، صبحی، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، **تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ طبری)**، تحقیق: ابراهیم، محمد أبو الفضل، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.

۱۳. طوسی، محمدبن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه: آقابزرگ تهرانی، تحقیق: قصیرعاملی، احمد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۱۴. _____، **مصباح المتهجد و سلاح المتعبد**، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
۱۵. عیاشی، محمدبن مسعود، **التفسیر**، محقق: رسولی محلاتی، هاشم، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۶. قابل، احمد، **نقد فرهنگ خشونت**، تهران: سرایی، ۱۳۸۱.
۱۷. کارل ریموند پوپر، **ناکجا آباد و خشونت**، ترجمه: رحمان افشاری، کیان، شماره ۴۵، ۱۳۷۷.
۱۸. کدیور محسن، **مجتهد شبستری**، دین، مدارا و مدیریت، کیان، شماره ۴۵، ۱۳۷۷.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، محقق: غفاری، علی‌اکبر، آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۰. نراقی، مهدی، **جامع السعادات**، چاپ چهارم، بیروت: اعلمی، [بی‌تا].
۲۱. یوسفی اشکوری، حسن، **تشیع و خشونت‌ورزی در پویه تاریخ**، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۲۲. یوسفیان، حسن، **کلام جدید**، تهران: سمت، ۱۳۸۹.