

مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیاد گرایی اسلامی

دکتر علی اکبر امینی*

قاسم حزباوی**

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا ضمن آشنایی با نگرش بنیاد گرایان به دولت و جامعه، خاستگاه خشونت و مبانی فکری آن مورد بررسی قرار گیرد. آنچه امروزه از بنیاد گرایی اسلامی در برداشت های مختلف دریافت می شود، پرداختن به این پدیده از منظر رفتاری است. در حالی که بنیاد گرایی از ریشه هایی در گفتمان دینی و در واقعیت معاصر تغذیه می کند. اگر چه این ریشه ها در بستر سنت اسلامی دارای کارکرد های دیگری بوده اما با تفسیرهای مودودی، ندوی، سید قطب و عمر عبدالرحمان این کارکرد ها جهت خشونت زا به خود می گیرند.

واژگان کلیدی: بنیادگرایی، خشونت، تکفیر، جهاد، جامعه جاهلی، جامعه

مسلمان

* استادیار دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، گروه علوم سیاسی، تهران، ایران
** دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات خوزستان

مقدمه

فروپاشی خلافت و تشکیل دولت ملی و سر بر آوردن ناسیونالیسم نظریات و باورهایی را به وجود آورد که در رویارویی با مدرنیسم برای خود توجیهی در بستر اسلام می جویند. متفکران و اندیشمندان نخستین چون سید جمال، عبده و رشیدرضا اگرچه پایه تحلیل و استدلال و موضع گیری شان اسلام بود با این حال نیم نگاهی نیز به مدرنیسم، تجدد و نگاهی آشتی جویانه به دیگر پدیده ها داشتند ولی با گذر زمان و شکل گیری دولت سکولار و پر و بال گرفتن تشکیلات، سازمان و ساز و کار دولت به عنوان نمودهایی از مدرنیسم، رابطه گروه ها و جنبش های اسلامی با آن دچار تنش شده و به تضاد منتهی شد.

اندیشمندان جدید برآمده از این شرایط، نظیر حسن البنا، در نظریه پردازی و اندیشه ورزی در پی آلترناتیوی برای دولت مدرن، برآمدند. این تکاپو باور حکومت اسلامی یا دولت اسلامی را که زمانی توسط رشیدرضا طرح شده بود بال و پر داده و فربه تر می سازد. "دولت اسلامی" البنا برای تحقق خود از اقدامات صرف تئوریک فراتر می رود و به راهکارهای عملی روی می آورد و براین اساس اخوان المسلمین پای می گیرد و این نخستین بارقه های بنیادگرایی اسلامی در دوره پس از ورود مدرنیسم است. اخوان پس از حسن البنا، که دارای رویکردی مسالمت جویانه بود، متصلب گردید و گرایش خشونت آمیز به خود گرفت.

ترور حسن البنا این رویکرد را سرعت بخشید و سید قطب اوج اندیشه ورزی متصلب خشونت علیه نظام حاکم بود که با کتاب ها و نوشته های خود چون پیامبری

برای گروه‌ها و جنبش‌های بنیاد‌گرای خشونت طلب ظاهر می‌شود چون برای اقدامات خشونت‌گرای آنان غذای توجیه فراهم می‌آورد.

نظریات قطب دوگانه خیر و شری دارد که با آن جامعه را می‌سنجد و بر مبنای این سنجیدن، دوست را از دشمن باز می‌شناسد. این بازشناسی که براساس دوگانه‌پنداری استوار است؛ باعث شد تا جامعه به دو کرانه جاهلی و مسلمان تقسیم بندی گردد. این تقسیم بندی نمودی ستیزه جویانه دارد. این تقسیم بندی یعنی مبارزه جویی و هم‌آورد طلبی با هرآنچه که بوی غیریت دهد.

سید قطب راه را برای دیگران هموارکرد تا برخلاف فقه رایج و متداول سنی که قیام و شورش علیه حاکم و یا اعلام جهاد بر او را بر نمی‌تابد، با سلطه حاکم برستیزند و حاکمان و جامعه را تکفیر کنند.

بنیاد‌گرایی اسلامی اندیشه‌ای نو ارائه نمی‌دهد بلکه اندیشه‌های کهن را از نو باز تفسیر می‌کند و این است که مشروعیت خود را در میان هواداران سنتی خود از دست نمی‌دهد.

پارادوکس خشونت و سیاست

رابطه دین و سیاست در جوامع عربی - اسلامی بسیار پیچیده و در هم تنیده و گاهی پرتناقض است. بسیاری از جنبش‌ها و گروه‌های اسلامی، در تلاشند تا جامعه خود را از این فرایند پرتناقض خارج سازند و برای برآورده ساختن این منظور، برخی از این گروه‌ها در پی مشارکتند و برخی دیگر در رسیدن به اهداف خود عزلت و کنار کشیدن از جامعه را در پیش گرفتند.

کنار کشیدن و عزلت از جامعه را می‌توان در گروه‌هایی مشاهده کرد که از مفاهیمی چون جامعه جاهلی، دوری و هجرت بهره می‌گیرند و با استفاده از این مفاهیم توانستند بر پیروان خود تأثیری ژرف بگذارند. این مفاهیم (دوری، هجرت) ناشی از ساختار اندیشه

ورزی آنها بوده و بر همین اساس بر شیوه تعامل و رفتار آنها نیز تاثیر می‌نهد. این مفاهیم دایره دیدشان را محدود می‌کند و در نتیجه به افراد جامعه به دیده بیگانه می‌نگرد. این بیگانه انگاشتن آحاد جامعه، باعث می‌شود هیچ رغبتی به گفت و گو و آمیختگی با آنها از خود نشان ندهند و کوچکترین اختلافی نه تنها در اندیشه ورزی، که حتی در موضع گیری های ساده سیاسی نیز حالتی دشمنانه را برمی‌انگیزاند. بر این اساس است که عزلت به مثابه یکی از عوامل اصلی پیدایی گروه های تکفیری ظاهر می‌شود. این گروه ها دیگر مسلمانان نا همگرا و نا همگون با خویش را در زمینه های مذهبی، فکری و حتی سیاسی تکفیر و آن ها را منافق و فاسق نامیده و هیچ رغبت و تمایلی به مشارکت با این کافران و فاسقان و منافقان از خود نشان نمی‌دهند چرا که کفر و فسق و نفاق خط و نشان آشکاری میان مسلمانان حقیقی با دیگران است. در ادبیات اینان "شهروند" تنها بر مسلمانان اطلاق و نسبت به پیروان دیگر ادیان لفظ "اهل ذمه" به کار برده می‌شود. حتی اگر برخی از آن ها از نظر دین مسیحی، ولی از نظر فرهنگی و تمدنی در دایره اسلام قرار بگیرند صفت "ذمی" مناسب ترین عنوان از نظر گروه های اسلامی برای آنان است. در باور این گروه ها، اصلاح جامعه نه از راه مسالمت آمیز که تنها از گذر اقدامات خشونت آمیز حاصل می‌شود در این نگاه، گروه های اسلامی نقش قیم مآبانه ای را ایفا می‌کنند که وظیفه راهبری جامعه به سوی سعادت و خوشبختی اخروی و نجات مسلمانان از منجلاب فساد دنیوی را برعهده دارند. این احساس یک باور تئوریک صرف نیست بلکه همراه با حالتی از قیم پنداری مطلق گونه ای است که باعث گشته تا گروه های خشونت گرا خود را جایگزین نظام حاکم دانسته و در این امر خود را ذیحق ترین در اداره مملکت بدانند.

خشونت بنیادگرایانه که در ادبیات سیاسی و فرهنگی اندک زمانی رواج یافته، در حقیقت خشونتی است که گروه ها و جنبش های بنیاد گرا برای رویارویی با سلطه

دولت و اجبار آن برای پذیرش مطالبات و درخواست ها و تاسیس آلترناتیوی اسلامی به کار می برند.

چیستی خشونت

تعریف اصطلاح خشونت در سه رویکرد مطرح است:

نخست: خشونت استفاده عینی از قدرت مادی برای ضرر و آسیب رساندن به خویش یا دیگران و تخریب دارایی ها برای تاثیرگذاری بر طرف مقابل است بر همین اساس رفتار خشونت آمیز متضمن قهر و اجبار از سوی فاعل است و مقاومت و تسلیم از جانب طرف مقابل است.

دوم: خشونت همان استفاده از قدرت مادی یا تهدید به استفاده از آن است این تعریف، مفهوم خشونت را گسترده ساخته و شامل تهدید بالقوه و بالفعل در گفتار و کردار می شود.

سوم: این رویکرد به خشونت به عنوان مجموعه ای از اختلاف ها و تناقض های پنهان در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعه می نگرد و بر همین اساس بر آن، نام کلی خشونت می نهد و عوامل آن را به شرح زیر بر می شمارد: نبود تکامل کشور داری در جامعه، تلاش برخی گروه ها برای جدایی از دولت، فقدان عدالت اجتماعی و محرومیت گروهی مشخص در جامعه از برخی حقوق سیاسی و محرومیت بسیاری از شهروندان از نیازهای اساسی چون آموزش، بهداشت، تغذیه... و وابستگی خارجی.» (توفیق ابراهیم، 42: 1992).

بنیادگرایان و خشونت

رانده شدن گروه ها و جنبش های بنیادگرا به سمت و سوی اسلحه و اعلام جهاد برای رویارویی بانظام سیاسی را نباید تنها به حساب رغبت و تمایل آن ها برای

آفرینش خشونت و افراط‌گرایی گذاشت. بلکه این موضوع نیاز به شناخت علت‌ها و انگیزه‌هاست بویژه واقعیاتی که بنیادگرایان در تعامل با آنها سیاست خود را پی‌ریزی می‌کنند. علت‌ها و انگیزه‌های توسل به خشونت را به صورت زیر خلاصه می‌کنند:

(1) اندیشه انقلابی

(2) سرکوب اندیشه دینی و نبود آزادی برای فعالیت‌های مشروع و علنی و فقدان گردش مسالمت‌آمیز قدرت.

(3) خروش جوانان و یاس و سرخوردگی آن‌ها از تغییر مسالمت‌آمیز.

(4) نبود عدالت اجتماعی و افزایش گروه‌های حاشیه‌نشین تحت تاثیر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی. (الحیاه: 10763)

بیشتر پژوهش‌هایی که به تحلیل‌گرایی بنیادگرایان به سوی خشونت پرداخته‌اند به این عوامل بسنده کرده و از کناربرخی از موضوعات اساسی گذشتند نظیر:

(1) برخورد میان اسلام و سکولاریسم، دولت سکولار در جامعه اسلامی سرچشمه نگرانیها و برخوردها بوده است.

(2) تراوشات سکولاریستی دولت که باز تولید آن استبداد سیاسی، از میان رفتن آزادیهای فردی، محرومیت شهروندان از حق مشارکت در قدرت که احزاب، سازمان‌ها و نهاد‌های مدنی او را نمایندگی کنند، بوده است. به سخنی دولت اقتدارگرا خود به عنوان محرک و کاتالیزور اساسی خشونت از راه استفاده از قوه قهریه، قلع و قمع، شکنجه و زندان نمود پیدا کرده است. (الربیعو: 1991)

(3) «در کنار دولت سکولار و استبداد و اقتدارگرایی آن و پیروی مفرط از قدرت و فرهنگ بیگانه و ناتوانی در برآورده کردن انتظارات و انجام وظایف و مسئولیت‌های بنیادین خود، فقدان مشروعیت نیز افزون بر آن عوامل، نمودی دوچندان دارد. این امر باعث شده تا دولت سکولار بیشتر به غرب تکیه کند تا بتواند بقا و امنیت خود را تضمین نماید، در نتیجه از جامعه جدا گردید و در هراس از آن در برخورد با مردم به

سوی اعمال قدرت عریان پیش رفت.» (ابوعامود: 1990)

این موضوع که شکل‌گیری و زایش دولت در حوزه جغرافیایی عربی و اسلامی از دهه‌های نخستین قرن گذشته الگویی سکولار داشته و نه اسلامی اجماع نظر وجود دارد. «این دولت الگو و مشروعیت خود را از غرب که میان دین و دولت را کاملاً جدا می‌سازد، می‌گیرد» (موسی نافع: 1991) و این موضوع خود نخستین آغازگر «دشواری بنیادین مشروعیت دولت شد» (سعدالدین: 1987، 324)

شرایط زایش و عوامل پدید آورنده دولت مدرن به صورتی کاملاً غیرارادی آن را با فرهنگ و قدرت بیگانه پیوند داد این دولت را «نخبگانی تحصیل کرده بر اساس الگوی غربی که همیشه آمادگی به کارگیری زور داشتند رهبری می‌کردند در این اوضاع بود که دولت به مثابه قدرتی بیگانه برای سیطره بر جامعه ظاهر می‌شود و دولت ابزاری برای برآورده کردن خواسته‌های نخبگان وابسته به غرب جلوه‌گر می‌شود و نه ابزار برآورده ساختن مصالح عامه.» (نورعوض: 1992)

این شرایط، مبارزه و رویارویی با دولت را به امری محتوم تبدیل کرد به ویژه آنکه مردم برای پاسداری و پشتیبانی از هویت و اعتقادات خود و پس از آزمودن ایدئولوژی‌های مختلف، به اسلام روی آوردند.

اگر الگوی دولت غربی، در راه دموکراتیزاسیون، احترام به مردم، گردش قدرت و التزام به قانون اساسی تلاش کرد دولت سکولار در جهان عرب هیچ‌گاه در راه پایبندی به قانون و التزام به آن و تاثیرپذیرفتن از رای مردم تلاشی نکرد بلکه خود را صاحب اختیار ممت و حیات مردم می‌دید و برای رای مردم نیز ارزشی قائل نبود بلکه خود را متعهد به بازسازی اجتماعی و فرهنگی می‌دانست که باید جامعه از سنت و سلف خود جدا گشته مدرن گردد. و این مدرنیزاسیون نیز همراه با اسلام ستیزی و به کارگیری وسیع خشونت بود.

دولت تنها قدرت نخبگان و آن هم در برابر قدرت مردم را نمایندگی می‌کرد. چه،

تافته ای جدا از جامعه بوده و بر حمایت خارجی استوار بود. و در این حالت برای مردم حق آزادی بیان در ایدئولوژی سکولار خود قائل نبود. بلکه تنها فروتنی و تسلیم و سازش تجلی می کرد.

چنان که ذکر شد سکولاریسم در کشورهای عربی و اسلامی ایدئولوژی نخبگان غرب گرا بود و برای اقشار بزرگ اجتماعی مورد تایید نبود بنابراین بخش های وسیع مردم به سکولاریسم به عنوان سمبل دین ستیزی و خروج از دایره شریعت می نگریستند که به عنوان آلتوناتیو دشمن امت عمل می کند «مردم شریعت دیگری جز شریعت اسلامی را بر نمی تابند در حالی که دولت سکولار قوانین خود را از شریعت اسلامی و یا ارزش های امت نمی گیرد. نخبگان حاکم نیز این موضوع را به درستی دانسته بر همین اساس در بحرانها به اسلام چنگ زده و از موسسات و نهاد های دینی خواستار موضع گیری به سودشان بودند تا برای آن ها مشروعیتی را به همراه آورد.» (موسی نافع: 1991)

قدرت حاکم حتی شکل قبیله گرای آن، برای مقابله با اتهام جدایی دین و دولت تلاش کرد «تامشروعیت نظام خویش را بر اساس ترکیب مشترکی میان قبیله گرایی و اسلام ارائه کند که در این زمینه نیز ناکام ماند. چرا که دولت ارزش های اجتماعی، سیاسی و متافیزیکی اسلام را به کناری نهاد و قرآن و سنت؛ که سرشت دین را تشکیل می دهند از زندگی سیاسی جدا کرد فرجام چنین اقدامی شد که مردم با یک نظام اخلاقی بیگانه ای روبرو شدند نظام اخلاق گرای دولتی که از بنیادهای شرعی و اسلامی کاملاً به دور بود، نهاد اخلاقی جامعه را از هم گسست.» (الموصیلی: 1992)

نتیجه چنین وضعیتی واکنش جامعه به قدرت حاکم بود «دولتی که قدرت خود را به واسطه سیستم نفرت آور سرکوب و منطق زور مشروعیت خود را به دست می آورد در چنین سیستمی، مردم تنها به نام، شهروندخوانده می شوند و مردم هیچ اراده ای نه تنها بر تصمیم گیری ها و تصمیم سازی ها که حتی بر سرنوشت خویش ندارند. سیستم

حکومتی نیز آمیزه ای از نظام اربابی و بوروکراسی به ارث رسیده از استعمار است... و این برای یک شهروند، شری است خارجی که بر او تحمیل شده و مشارکت حتی اگر در قانون اساسی نیز به آن تصریح شده باشد، امری محال است.» (شرابی، 71: 1987)

مع الوصف به رغم تمام این بحران ها، «دولت سکولار، چه در شکل جمهوری، پادشاهی و یا قبیله ایش توانست با وجود هرج و مرج های اقتصادی، بحران های سیاسی و دور شدن مردم، تلاش های انقلابی و حتی شکست های نظامی پا بر جا بماند.» (شرابی: 72)

آنچه را که بنیادگرایان، بدان می خوانند «همان است که مردم خواهان آن هستند که آن هارا از زمان نوزایی به شور آورد؛ اصالت گرایی در برابر غرب گرایی، استقلال در مقابل سلطه بیگانه، عدالت در برابر ظلم، شورا و نظام امت در رویارویی با استبداد بود و به این دلیل است که این گروه های جوان نا راضی علم اسلام افراشته اند چرا که اسلام همیشه در بحران های پیچیده و شرایط مصیبت بار پناهگاه امت است... اسلام در معنای سیاسی _ اجتماعی، پیش از معنای فقهی و عقیدتی، شمشیری است که گروه های نا راضی در برابر نظام های مستبد برمی کشند. اسلام انقلابی در پنداشت این گروهها از کرانه اقیانوس تا خلیج [جهان عرب] ایدئولوژی و مشروعیت جایگزین برای نظام های حاکم ناتوان و ایدئولوژی شکست خورده آنان بود.» (توفیق ابراهیم: 141) زین پس، قدرت حاکم از گروه های اسلامی به هراس افتاد و به سرکوب روی آورد. و اینجاست که اسلام گرایان در رویارو شدن با این واقعیت راهی جز اجرای امر به معروف و نهی از منکر نمی بینند و جز اجرا شدن شریعت اسلامی و عمل به چیزی جز آن را بر نمی تابند.

تمام پژوهش هایی که بنیادهای فکری پدیده خشونت سیاسی گروه های بنیادگرا را رصد کردند «به شرایط مصیبت بار و دردناک تولد و فعالیت اخوان المسلمین در مصر و

تأثیر بسیار ژرف نوشته‌های سید قطب به ویژه در کتاب معالم فی الطریق و فی ظلال القرآن اشاره می‌کنند که در تشکیل گروه‌های اسلام‌گرای جدید منشعب شده از اخوان المسلمین نقش داشته و راه و سیاق دیگری جز پیشینیان خود، یعنی تغییر انقلابی را در پیش گرفتند.

رد فقه حکومتی (السلطانی)

فقه سیاسی اهل سنت نسبت به قیام علیه حاکم حتی اگر ظلم و ستم نماید محافظه کارانه برخورد می‌کند و اینجاست که اندیشه گروه‌های تندرو اسلام‌گرا نظیر الجهاد الاسلامی و الجماعه الاسلامیه عصیانی علیه فقه سیاسی رایج و متداول به حساب می‌آید کتاب الفریضه الغائبه محمد عبدالسلام فرج که در جریان ترور سادات اعدام شد شاهدهی بر این مدعاست که «بایشگیان از اجرای شریعت اسلامی باید جنگ کرد. افزون بر آن نیز الفریضه الغائبه از جمله کتاب‌هایی است برای آگاهی از بنیادهای تئوریک زایش خشونت در بنیادگرایی اسلامی به عنوان کتاب مرجع به شمار می‌رود.» (الحیاه: 10767)

عناصری نظیر حاکمیت، تکفیر، انجام صوری فرائض مذهبی، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد عناصری هستند که شاکله اصلی بنیادهای فکری بنیادگرایان را تشکیل می‌دهند. این اندیشه‌ها به شکلی سرنوشت‌ساز بر موضع عملی اسلام‌گرایان در برابر نظام سکولار که برخوردی خشونت‌آمیز با اسلام‌گرایان دارد، تأثیر گذاشت گروه‌های اسلام‌گرا در این اندیشه اختلافی با یکدیگر ندارند جز آن که برخی در استفاده از زور برای تغییر حاکم پایبند آن شرطی هستند که فقهای پیشین تعیین کرده‌اند، آن شرط پرهیز از فتنه است. چرا که اهریمن انقلاب و پس رویدادهای منفی آن بر پیش آمد ناگوار ظلم می‌چربد.

این امر میان اسلام‌گرایان اختلاف بزرگی را پدید آورده است چه، «احکام فقهای

پیشین اوضاع عینی یعنی انتساب حاکم به خاستگاه فکری اسلامی را حتی اگر ظالم باشد مد نظر خویش قرار می‌دادند و اطاعت از آن را جایز می‌شمردند لیکن امروز سر پیچی از اوامر حکومت را تحت شرایطی مجاز می‌شمارند.

فقه حکومتی (السلطانی) در جلوگیری از ایجاد تغییر به عنوان سدی در برابر مسلمانان ظاهر شد، زیرا حکومت مورد اطمینان شریعت بوده و حتی اگر مرتکب گناه کبیره و یا از احکام و شریعت تخطی کند این فقه پشتیبان اوست پس حکومت هرگز از موضع خود نمی‌هراسید و بر این اعتقاد بود که قانون طبیعی در کنار قانون شرعی پشتیبانان آن خواهند بود به همین علت برای اینکه کفر آشکار بر او منطبق نشده تا قیام بر آن مترتب نگردد تنها به ادای نماز و شهادتین اکتفاء می‌کرد.

در نتیجه، فقه حکومتی و موضع نهاد دینی که عادتاً همراه با مصالح حکومت بوده و شریعت را بر مبنای آن مصالح و نه عکس آن (دولت پیرو شریعت) تفسیر می‌کند که از عمده علت‌هایی است که بنیادگرایان را بوضع موجود برمی‌شوراند. در واقع فقه اسلامی غنای لازم را از نظر انقلاب و تغییر نظام حکومتی داراست، غلبه فقه حکومتی و اهمال نسبت به متون فقه انقلابی باعث شد تا مردم و مصلحت‌گرایان بدان سو سوق داده شوند که پنداشته شود تغییرتند روانه، فراتر از فقه رایج سیاسی است.

کفر حاکم و انکار ضروریات دین شرط انقلاب است و این موضوع باعث شد تا همپیوندی نهاد اسلام رسمی و با اسلام سنتی گروه‌های اسلام انقلابی را در تکفیر حاکم تخطئه و امر به معروف و نهی از منکر مستقیم (رفتاری) را اشتباه بدانند. لیکن این نهادها هیچگونه آلترناتیو مناسبی را برای زنده نگه داشتن حاکم نسبت به سواستفاده فردی از قدرت و جدایی دین از دولت و تمایل به سکولاریسم ارائه نمی‌کنند و افزون بر آن نیز روش‌های مناسب برای محدود ساختن قدرت در اعمال سیاست‌ها و روش‌های متناقض با اسلام در امور مختلف را بر مردم نمی‌نمایانند. بلکه تمام آنها را به قضا و قدر سپرده و مشروعیت را به حاکم می‌بخشاید چرا که او نه کافر است و نه مرتد،

بلکه مسلمان است و شایسته نصیحت و دعا. این پاسخی قانع کننده برای گروه های اسلامی بنیادگرا نیست چرا که مبنای شکل گیری این گروه ها اعتقادی بوده و اندیشه ورزی خارج از دایره اسلام را رد می کنند.

اسلام سنتی که مشروعیت حکومت را از لایه لای کفر حکومت می نگرد در برابر علمانیت دولت و عدم التزام به شریعت خاموش می ماند و تنها به ساختن مساجد و قرائت قرآن و پخش اذان و پایبند بودن به برخی متون اسلامی توسط نظام حاکم استناد می کند. فرجام این دیدگاه ها اینکه داعیان این گفتمان همراه با نخبه سکولار حاکم از نظام سیاسی موجود حمایت می کنند

جریان اسلامی که در جهت مقابل، دعوت به تغییر می کند این تقابل در موضع گیری به سمت برخورد و رویارویی کشیده می شود.

اطاعت از حاکم در این گفتمان فرض است ولی «تامادامی که پایبند به شرع و قانون باشد در غیر این صورت، بر مسلمانان فرض است که نخست به او تذکر و سپس امر به معروف و نهی از منکر کنند و زین پس او را به دادگاه کشانند و چنانکه حاکم توجهی نکند قیام بر او واجب می شود.» (حنفی، 362: 1986)

تغییر خشونت آمیز به عنوان آخرین راه حل برای تغییر واقعیت اقتدارگرا جلوه می نماید اینجاست که خشونت واکنشی برای دفاع از خویشتن و تلاش برای اعاده حقوق از دست رفته و مصادره شده ای چون حق مشارکت در قدرت و ایجاد دولتی مشروع می شود.

این، همان بحران حاضر در جوامع عربی و اسلامی است هر جا، جنبشی (اسلامی) که دولت نیز از آن بهر اسد وجود داشته باشد، خشونت نیز در فضای سیاسی آن رخ می نماید. از الجزایر گرفته تا مصر، تونس، پاکستان و... البته این بحران در تمام این کشورها تفاوتی با یکدیگر ندارد جز آن که اندک تفاوتی در شیوه و شکل است و بر حسب شرایط سیاسی و اجتماعی خاص هر کشور.

در باور اسلام گرایان، حقیقت تلخی وجود دارد و آن، دولت مدرن، نهادی غربی که

فلسفه وجودی آن اقدام علیه امت است. درستی این نظر را می‌توان در حمایت غرب از این دولت در رویارویی با نیروهای تحول‌خواه و به ویژه اسلام‌گرا مشاهده کرد و این اقدام یعنی اینکه دولت چیزی جز برنامه‌گریبان علیه جهان اسلام نیست.

دیدگاه فقهای اهل سنت نسبت به انقلاب

اکثر فقهای پیشین اهل سنت، به رغم اعتقادشان مبنی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، انقلاب علیه حاکم ظالم را رد می‌کنند. انقلاب نیز تنها در کفر آشکار حاکم و یا انکار یکی از ضروریات دین مجاز می‌شمارند و اغلب نیز، به صبر و تغییر مسالمت‌آمیز فرا می‌خوانند.

محمد عماره می‌گوید: «علمای اسلام در وجوب امر به معروف و نهی از منکر اختلافی ندارند و بر وجوب تغییر مسالمت‌آمیز نیز اجماع کردند اما اختلاف میان آنها در استفاده از خشونت در انقلاب و به عبارتی در استفاده از شمشیر است، اینان از تغییر نفرت ندارند بلکه در برآورد استفاده از خشونت در ایجاد تغییر هراس دارند که البته شرایط زمانی و روش‌های اندیشه‌ورزی، در این اختلاف نقش بسیاری را ایفا می‌کند.» (عماره: 1992)

در نوشته‌های بنیادگرایان از قول اشعری آمده است: «اهل حدیث بر آن اتفاق نظر دارند که [استفاده از] شمشیر باطل است حتی اگر مردانی کشته و نسلی در بند شوند، امام عادل باشد یا نباشد برکناری او روا نیست احمد بن حنبل نیز می‌گوید کسی که به نیروی شمشیر غلبه کند و امیرالمومنین خوانده شود بر کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، روا نیست که شب را به صبح برساند و او را امام خود نخواند حال نیکوکار باشد یا ستمکار، او امیر المومنین است.

ابن تیمیه نیز در منهاج السنه می‌گوید: مشهور است که مذهب اهل سنت قیام بر حاکمان و نبرد با آنها راحتی اگر ظالم باشند روا نمی‌دارد چرا که فساد نبرد و فتنه

حاصل از آن بسی بزرگتر از فساد حاصل از ظلم است.» (عمار، 1985: 153)

در شرح صحیح مسلم، نووی می‌گوید: به اجماع مسلمانان قیام و نبرد علیه حاکم حرام است حتی اگر فاسق و ظالم باشد و احادیث در این مورد بسیار و اهل سنت بر این امر اجماع دارند که حاکم با فسق برکنار نمی‌شود و علت نیز فرجام ناخوشایند قیام و برکناری، فتنه و خونریزی و فساد است، فساد ناشی از برکناری بسی بیشتراز بقای حاکم است.

تنها اندکی از فقهای سنی قیام برحاکم فاسق را واجب دانسته اند از جمله اینان، ابن حزم است که فتوا به قیام علیه حاکم ظالم داده است چرا که اعتقاد دارند: «احادیثی که اذن به قیام علیه فاسق ظالم داده اند، احادیث صبر و دعوت را نسخ می‌کنند. چنانچه خداوند می‌گوید: وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدا هما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفری الی الله (الحجرات 9) بر همین اساس برطرف ساختن منکر برهرمسلمانی واجب و بر معصیت اطاعتی نیست» (عمار، 1985: 192)

عبدالکریم زیدان در کتاب "الفرد والدوله فی الشریعه الاسلامیه" می‌نویسد: جایگاه قانونی حاکم همان وکیل برای امت است و بدیهی است که این حق برای امت محفوظ است که اگر وکیل از حدود وکالت و یا از انجام وظایف ناتوان و یا در برآوردن آنها کوتاهی نماید او را عزل کند چرا که انتخاب کننده حق عزل را نیز دارد.

ابن حزم نیز می‌گوید: «حاکم در راهبری جامعه باقرآن و سنت، اطاعتش واجب و اگر از هر یک از آن‌ها سرپیچی نماید اطاعت از او جایز نیست و جز با عزل او حق ادا نمی‌شود و نمایندگان امت که همان اهل حل و عقد هستند می‌توانند اعتماد خود را از او سلب و او را برکنارکنند.» (عمار، 1985)

در صورتی که حاکم به تصمیم اهل حل و عقد عمل نکند کاربرد زور برای برکناری آن جایز خواهد بود. پس برای امت کاربرد زور بسته به شرایطی است. این پناه جستن به زور به فراهم آمدن شرایط، توانایی و امکان موفقیت بستگی دارد در غیر این صورت،

کاربرد زور جایز نیست چرا که از شرایط امر به معروف و نهی از منکر آن است که از یک منکر خود به منکر بزرگتری منجر نشود.» (زیدان، 50: 1978)

یوسف القرضاوی در کتاب "الحل الاسلامی فریضه و ضروره" می نویسد: «فقه‌های مسلمان زدودن منکر در مرحله استفاده از دست را بر کسی واجب می دانند که توانایی تغییر را داشته باشد و شرطی را نیز بر آن می افزایند. که زدودن منکر خود منکر بزرگتری را در پی نداشته نباشد. واجب آن است که بازبان و دل حسب توانایی این فریضه انجام شود تا امکان مرحله دیگر آن فراهم شود.» (القرضاوی، 159: 1977)

هویت شناسی خشونت بنیادگرایی اسلامی

در بررسی هویت خشونت بنیادگرایی سنی، عنصری اساسی وجود دارد که می توان از آن به عنوان بنیاد و اساس خشونت یاد کرد و آن تکفیر است. تکفیر، اگر چه در اسلام ریشه ای کهن دارد ولی در دوره های مختلف تاریخی حیات اسلامی بر حسب شرایط و مقتضیات زمانه تفسیرهای متعددی از آن شده است.

تکفیر در دوره های گذشته تاریخ اسلامی صرفا اعتقادی بود و بیشتر از تأویل های کسانی چون خوارج زاده شد ولی در دوره معاصر این امر بیشتر به یک امر سیاسی تبدیل شده است. به عبارتی در حالی که در گذشته این امر به فرقه ها و گروه های خاص و یا از جانب دستگاه خلافت به برخی از معارضان اطلاق می شد اینک، تکفیر به ابزاری برای گروه های بنیادگرا برای رویارویی با حکومت از یک سو و انگیزش جامعه برای همراهی در راه مبارزه و نبرد با جاهلیت (حکومت) مبدل شده است.

تکفیر یا همان نسبت کفر دادن، بر کسانی اطلاق می شود که بنیادی از دین و یا شریعت و یافریشه ای را انکار کنند ولی در تکفیر سیاسی، حتی اگر فردی مسلمان و تمام شرایع و بنیادهای دین را پذیرا باشد ولی در برابر قدرت فاسد غیر مشروع واکنشی از خود نشان ندهد، طرد و کافر قلمداد می شود.

شاید بتوان ریشه چنین اندیشه و باورهایی را نخستین بار در تفکرات ابن تیمیه جستجو کرد اگرچه این خوارج بودند که از تکفیر برای مبارزه با مخالفان خود مددجستند. ولی این ابن تیمیه بود که برای آن نظریه پردازی کرد. درحقیقت این اندیشمند همیشه مخالف حاکمیت که تقریباً تمام عمر خود را در این راه سپری کرد و انواع شکنجه‌ها و زندان‌ها کشید، به حق می‌توان نظریه پرداز تکفیر خواند.

روش ابن تیمیه در تکفیر

تقی الدین ابوالعباس احمد بن شهاب الدین در بحران حمله تاتارها متولد شد در اوج جور و ظلم و کشتار مغولان. پس پدر به همراه همسر و فرزندان به دمشق مهاجرت کرد. تقی الدین در این زمان کودکی شش یاهفت ساله بود. وی پس از ورود به دمشق به کسب علم پرداخت و در همان سنین کودکی قرآن را حفظ و به آموختن حدیث، فقه و ادبیات عرب همت گماشت و تا آخر عمر نیز جز به این کار نپرداخت. اگر گفته‌ها و گفتارهای ابن تیمیه در شناخت کفر و تکفیر که ارتباطی مستقیم با موضوع ارتداد دارد را واکاوی کنیم بایستی ابتدا تعریف ارتداد و گفته‌های فقها و احکام مرتبط با آن را مشخص کنیم.

نخست: تعریف ارتداد

ارتداد در لغت به معنای تحول است وقتی که می‌گوییم کسی مرتد شده به معنای تحول آن است. اما ارتداد در شرع یعنی بازگشت از اسلام به سوی کفر است. برخی نیز در این باره اظهار داشتند: که به سخن صریح، یابه لفظی که چنین امری را تحقق بخشد، یا کرداری که متضمن آن باشد همانند آلوده ساختن قرآن و یا زنا بستن و... که کفر یک مسلمان حاصل می‌شود.

دوم: مجازات مرتد

«بنابر قول پیامبر و اجماع صحابه مرتد باید با شمشیر گردن زده شود چرا که شمشیر ابزار قتل است و نباید به آتش سوزانده شود و بازگشت مرتد نه باجزیه و نه باچیز دیگری، پذیرفتنی نیست حتی اگر تمام مردم یک شهر مرتد شوند پذیرفتن دوباره آنها جز با توبه و یا قتل ممکن نیست. (سالم بن عبدالله، 1997: 25)

سوم: شروط ارتداد

دو شرط در مرتد باید تحقق یابد، بلوغ و عقل. اگر کسی پیش از بلوغ، ایمان بیاورد- اگرچه عاقل باشد- و سپس مرتد شود کشته نمی شود. چه، ایمان او در زمانی بوده که هنوز بالغ نشده بود.

چهارم: توبه مرتد

مذاهب چهارگانه اهل سنت در به توبه واداشتن مرتد اجماع دارند اما در مدت توبه اختلاف نظر دارند:

«مالکی ها می گویند مرتد، چه بنده و چه آزاد، مرد یا زن، باید او را به توبه واداشت و چگونگی آن نیز باید سه مرتبه متوالی توبه کند. ابن قاسم می گوید: سه بار باید توبه کند اگرچه این سه در یک روز باشد مالک نیز می گوید که یک بار توبه کند در غیر این صورت بی درنگ کشته می شود... همچنین گفته اند: از روز اثبات ارتدادونه وقوع آن، سه روز شمارش می شود. همچنین شافعی گوید: اگر مرتد از توبه کردن امتناع ورزد در لحظه ای که از اظهار ایمان سربازند کشته می شود ولی اگر پس از چند روز ایمان خود را آشکار کند خون اورینخته نمی شود. ابوحنیفه نیز همان گفته های شافعی را گوید جز آنکه می افزاید: مرتد می تواند مرگ خود را در صورت درخواست، سه روزه تاخیر اندازد. حنبلی ها هم می گویند: کشته نمی شود تا اینکه سه بار توبه کند.» (سالم بن عبدالله: 26)

پنجم: چگونگی توبه مرتد

توبه مرتد همان شهدان لاله الا الله و شهدان محمد رسول الله است. و در تبری جستن از هر دینی جز اسلام، که در وجوب یا استحباب آن محل اختلاف است. شافعی آن را بسته به شرایط می‌داند و معتقد است که برای منکر رسالت تبری جستن مستحب است ولی اگر اهل کتاب باشد تبری جستن بر او واجب بوده و جز با انجام آن اسلام او پذیرفته نیست.

ششم: توبه زندیق و تکرار ارتداد

زندیق آن است که اسلام را نشان دهد ولی کفر را آسان و مهیا سازد. نظر مالکی هادرباره زندیقی که اسلام را آشکار کند و کفر خود را ادامه دهد حد بر او جاری و بدون توبه کشته می‌شود. اگر در دوره ای که زندیق بودن او آشکار شود توبه کند، از او پذیرفته نخواهد شد چرا که در این دوره توبه باطنی او مشخص نمی‌شود. اما اگر پیش از روشن شدن ماهیت او، توبه کند از او پذیرفته شده، کشته نمی‌شود.

اما شافعی می‌گوید: توبه زندیق پذیرفته می‌شود اگر چه به تکرار تکرار شود تنها تعزیر می‌شود. حنبلیها و حنفیها نیز چنین نظری داشته و اعتقاد به پذیرفتن توبه زندیق حتی در صورت تکرار آن دارند.

هفتم: ارتداد مسلمانانی که مجبور به اسلام آوردن شده

بر قبول عذر آنکه مجبور شده تا اسلام بیاورد اجماع نظر وجود دارد مالکی بر این باور است که عذر چنین کسی - کافری که با فشار و جبر اسلام آورده و سپس مرتد شده باشد - پذیرفته می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «کسی که با فشار، یا ترس از کشته شدن، زندان رفتن، یا سلب مال و یا هراس از ظلم، اسلام بیاورد و پس از زدودن این عوامل، مرتد شود عذرا و پذیرفته می‌شود. اما اگر پس از بین رفتن عوامل جبر و فشار، بر اسلام خود باقی بماند و پس از آن مرتد گردد از او پذیرفته نخواهد شد و باید سه روز توبه کند و اگر توبه نکند کشته می‌شود.» (سالم بن عبدالله: 29)

حنبلها در این باره دیدگاهی همانند مالکیها دارند ولی حنفیها معتقدند: کشته

نمی شود چرا که اسلام برای اوپوششی بوده و به اعتقاد تبدیل نشده بود و زور شمشیر برهانی بر بی اعتقادی اوست.

هشتم: آنچه را که ارتداد باطل می کند

ارتداد اعمالی همانند نماز، زکات و حج که پیش از ارتداد به جا آورده شده بود را از بین می برد به عبارتی ثواب آنها باطل می سازد و اگر دوباره به اسلام بازگردد باید قضای آنها را به جایی آورد همچون نذری را که پیش از ارتداد نذر کرده بود پس از برگشت دوباره به اسلام نیازی به ادای آن نیست در زمینه ازدواج نیز مالک اعتقاد دارد که ازدواج بدون طلاق فسخ می شود در حالی که شافعی معتقد است که اگر عده همسر مرتد تمام گردد و مرتد به اسلام بازنگشت ازدواج میان آن دو بدون طلاق فسخ می شود.

نهم: فرزند مرتد

مالکیها، شافعیها و حنبلیها درباره فرزند مرتد اتفاق نظر دارند که اگر مرتد گذشته شود و از او فرزندی مسلمان بر جای ماند که پیرو دین پدر خویش نباشد پس از بلوغ اگر کفر خود را آشکار سازد حکم ارتداد بر او جاری می شود.

دهم: دارایی مرتد

میان مالکی ها و شافعی ها و حنبلی ها اجماع وجود دارد که دارایی مرتد غنیمت بیت المال مسلمین است اگر بر ارتداد خود پافشاری کرده و کشته یا فوت کند در زمینه نفقه زن و فرزندان نیز اختلاف نظر دارند:

مالکی ها می گویند امام به محض ارتداد، مرتد را از تصرف در مال باز می دارد و تنها در حد نیاز و در زمان توبه مقداری را به آنها می بخشد و به همسر و فرزندان او چیزی نمی دهد اگر در ارتداد بمیرد دارایی او غنیمت است اما اگر توبه کرده و به اسلام بازگردد همانند گذشته، دارایی اش به او بازگردانده می شود.

و شافعی نیز گوید: اگر مردی در شهر حاضر بوده و مرتد شود و همسر و کاتب و غلام و مال و حیوان داشته باشد اختیار تمام آنها از او گرفته می‌شود و اگر یکی از همسران و فرزندان او بیمار شود از محل دارایی مرتد به آنها انفاق می‌شود در غیر این صورت، فرزندان ذکور باید در پی پیشه‌ای رفته، از محل آن ارتزاق نمایند. اما اگر غائب بوده یا فراری باشد دارایی آن فروخته می‌شود و تنها همسران او که مادر باشند فروخته نمی‌شوند. حنبلی‌ها نیز این اعتقاد را دارند. حنفی‌ها نیز معتقدند که دارایی او به ورثه مسلمان اومی رسد.

ابن تیمیه و مسأله تکفیر

تکفیر از احکام شرعی بوده و نمی‌توان از روی هوا و هوس یا قیاس عقلی و همانند آن بر کسی اطلاق کرد بلکه این حق خدا و رسول اوست و بر این اساس است که ابن تیمیه می‌گوید: «پذیرش [اعمال] و بی‌نصیب کردن و ثواب و عقاب و تکفیر و فسق بستن از آن خدا و رسول اوست و کسی را در این امر حکمی نیست و بر مردم است که آنچه را که خدا و رسول او واجب کرده بپذیرند و آنچه را که حرام ساخته، رد کنند.» (محمد ابن القاسم: 545)

ابن تیمیه میان امور شرعی و عقلی تمایز قائل می‌شود و تکفیر را از احکام شرعی برمی‌شمارد که جز با دلایل شرعی برگرفته از قرآن یا سنت اثبات نمی‌شود. و عقل هیچ نقشی در آن ندارد و در این باره می‌گوید: «انتساب کفر (تکفیر) و از راه حق دور و منحرف شدن (فسق) از احکام شرعی است و از احکامی نیست که عقل در آنها حکم کند کافر آن است که خدا و پیغمبرش او را کافر شمرده اند و فاسق نیز خدا و رسول او، فاسق نامیده اند همچنان که مومن و مسلمان آن است که پروردگار و پیامبرش او را مومن و مسلمان خوانده اند... تمام این مسائل در شرع تزلزل ناپذیر و دائمی هستند اما اموری که عقل در آنها حکم می‌کند همانند امور طبیعی، مثلاً برای یک بیماری فلان دارو کارساز است، چنین دانشی

بر پایه تجربه، قیاس و تقلید است.» (رشاد سالم: 92)

پس مخالفت با امور عقلی انسان را کافر نمی‌کند بلکه آنچه را که کافر می‌کند مخالفت با پیامبر است. ابن تیمیه اعتقاد دارد: «کفر از احکام شرعی است و چنان نیست که هر که با علم مخالفت کند کافر باشد اگر با بدیهی‌ترین معقولات و روشن‌ترین اذهان درافتد و آنها را منکر شود کفر نخواهد بود تا مادامی که این اعمال در شریعت کفر نباشد ولی اگر از روی آگاهی، با آنچه که پیامبر آورده مخالفت ورزد، بدون هیچ تردیدی کافر است.» (محمد ابن القاسم: 525)

وی همچنین می‌گوید: «اگر چنین باشد که مومن و کافر و عادل و فاسق بودن از مسائل شرعی و نه از مسائل عقلی است پس چگونه کسی که با آنچه پیامبر آورده باشد مخالفت کرده، کافر نباشد.» (رشاد سالم: 93)

روش ابن تیمیه در تکفیر آن است که میان امور شرعی و عقلی خطی می‌کشد و بر اساس این خط کفر را از غیر آن مشخص می‌کند. وی شیوه اهل بدعت را، تکفیر هر چه مخالف عقایدشان باشد دانسته که خون آنها را نیز مباح می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «اهل بدعت، گفتار بدعت‌هایی را رد دین وارد می‌کنند و آن را از واجبات معرفی کرده و بل آنرا از ایمان دانسته که راهی جز آن نیست و مخالفان خود را تکفیر و خون آنها را مباح می‌دانند همانند خوارج، جهمیّه، رافضیان و معتزله و... این در حالی است که خوارج با اینکه عثمان و علی و پیروان آنها را تکفیر و ریختن خون مسلمانان را حلال می‌دانند کسی آنها را تکفیر نکرد.» (رشاد سالم: 95)

او همچنین کسانی را که بواسطه اجتهاد در مسائل عقیدتی، دیگران را تکفیر می‌کنند تقبیح و محکوم کرده و در این باره می‌گوید: «و اما تکفیر کسی که ایمان خود را اشتباه شناخته [گناهی] بس عظیم است آن چنانکه در صحیح از قول ثابت بن الضحاک از رسول اکرم نقل شده است: ... لعن مومن همانند کشتن اوست، و هر آن کس که مومنی را به کفر بنامد او را کشته است... در این صحیح همچنین آمده است هر کس به برادر خود بگوید

ای کافر، این صفت به یکی از آنها برمی‌گردد.» (سالم بن عبدالله: 44)

اگر تکفیر نامیدن کسی چون کشتن او باشد پس تکفیر یک فرد بر پایه اعتقاد چگونه خواهد بود؟ «هر کفاری قتلش مباح است و چنین نیست که هر که قتلش مباح باشد کافر است مروج بدعت به خاطر گمراهی مردم و فسادآوری کشته می‌شود و شاید نیز مغفرت و غفران خداوند در آن جهان، شامل حال او شود تا مادامی که ایمان همراه او باشد چه، در احادیث، متواتر آمده است که از آتش خارج خواهد شد هر آن کس که در قلب او ذره ای ایمان باشد.» (رشاد سالم: 165: 1404)

ابن تیمیه در نوشتارهایی که نگاشته به کردارها و گفتارهایی که کفر بر آن مترتب می‌شود مفصل پرداخته است: آنکه میان خود و خدای او واسطه ای گذارد و از آنها طلب حاجت کند، ترک کردن کامل اسلام، رد تمام یا بخشی از شرع خداوند، سب یا استهزاء به خداوند، قرآن و یا یکی از پیامبران، حلال شمردن چیزی بر مبنایی جزیه آن که خداوند فرود آورده است، نفی صفات و نامهای خداوند و یا تشبیه او به آفریده اش و یا توصیف کسی به صفتی که تنها صفت خداوند است، رابطه مسلمانان با کفار که موجب کفر شود و مباح دانستن قتل مسلمان برای دین او.

1) واسطه گذاشتن میان خود و خدا

اسلام، یعنی دوری از شرک و خلوص عبادت برای خدا. بر همین اساس ابن تیمیه توحید را در راس دعوت خود قرار می‌دهد. از عواملی که باعث شد تا این اصل در نظر ابن تیمیه شکل گیرد و تفسیر جدیدی از آن ارایه شود انتشار تصوف در عصر این فقیه است که به قبور و آرامگاهها بهاداده و دعوت به عبادت آنها می‌شد. ابن تیمیه برای مقابله با این جریان، بر اصل توحید پافشاری و برداشت های جدیدی از آن ارائه کرد.

2) ترک کردن کامل اسلام

«مسلمانان در این مساله اتفاق نظر دارند که اگر کسی شهادتین را نگوید کافر است

بنابر نظر فقها و علما و ائمه پیشین اگر کسی چنین نباشد او در ظاهر و باطن کافر است» (محمدابن القاسم: 609) همچنین «این اجماع میان آنها وجود دارد که اگر کسی وجوب یکی از ارکان چهارگانه را منکر شود کافر است» (محمدابن القاسم: 434) ابن تیمیه درباره ترک ارکان چهارگانه با علم به وجوب آن سه تقسیم بندی را اعمال می کند:

«صنف اول: کسی که ارکان چهارگانه را قبول نکرده اما وجوب آن را منکر نشود و یا از روی تکبر و حسد و یا دشمنی با خدا و پیامبر یا از روی تعصب نسبت به دین سابق خود به جا نیاورد که به اجماع فقها او کافر است...

صنف دوم: که در تکفیر آن تردید و محل مناقشه است که البته به اتفاق نزدیک تر است و آن، کسی است که نماز را ترک کرده و به وجوب آن اقرار نکرده باشد همچنین وجوبش را منکر نشود لیکن از حیث گفتار به اسلام اقرار کرده باشد. ابن تیمیه در این باره می نویسد: بسیاری از نوشته های پیشینیان بر کفر او توافق شده است... او می افزاید: برای انسان اقرار به شهادتین کافی نیست و ایمان باید بوجه مفصل و نه مجمل باشد چرا که اسلام بر این بنیاد وصف شده است.

صنف سوم: میان علما در این مورد مناقشه ای وجود ندارد ولی باید اقرار کرده و بدان التزام داشته باشد جز آنکه از روی کسالت و تنبلی و یا اشتغال به کارهایی که از انجام آن او را باز می دارند همانند اینکه قرضی را داشته و به برحق بودن آن اقرار و به ادای آن التزام داشته باشد لیکن به واسطه بخل یا سستی دفع الوقت کند که علما در تکفیر او در چند قول اختلاف نظر دارند:

قول نخست: به یکی از ارکان چهارگانه، یعنی حج، کفر بورزد.

قول دوم: به چیزی از ارکان کفر نکرده و به وجوب آنها اقرار کرده باشد.

قول سوم: کفری نورزد جز آنکه نماز را ترک کند.

قول چهارم: تنها در ترک نماز و زکات کفر می ورزد.

قول پنجم: در ترک نماز و همچنین در صورتی که بخاطر زکات با امام بجنگد بدون آنکه

روزه وحج را ترک کند، کفر ورزیده است. که مشهور از علمای پیشین نقل شده است
تارک نماز تکفیر شود» (سالم بن عبدالله: 61)

3) رد تمام یا بخشی از شرع خداوند

ابن تیمیه اعمالی را که بواسطه مخالفت باقرآن و سنت باعث کفر می شوند را به شرح
ذیل دسته بندی کرده است:

* چنین افرادی شاید هنوز رسالت در ذهنشان شکل نبخشیده باشد و از آن غافل مانده
و مومن بدان نباشند. براین اساس خداوند تکذیب را با غفلت پیوند داده است.
* افرادی باشند که رسالت را کاملاً دریافت کرده اما از آن منحرف شدند و با آنچه
پیامبر بدان مبعوث شدند مخالفت می کنند لذا هر آن کس که بدانچه پیامبر برای آن مبعوث
شدند ایمان نداشته باشد مسلمان نیست بل کافر است.
که در اینجا طرف سخن ابن تیمیه فلاسفه است که در نظر او، فلاسفه چون اعتقاد
دارند آنچه را که خداوند بر رسول خویش فرو فرستاده برخی حق و برخی دیگر بر باطل
است، کافر هستند.

4) سب یا استهزاء به خدا، قرآن و یا یکی از پیامبران

ابن تیمیه در این مورد به مسأله کفر سب پیامبران اهتمام بیشتری داده است چرا که
در آن دوری از خدا و پیامبر وجود دارد هر گفتاری که متضمن استهزاء و سبک شمردن
نسبت به خداوند یا آیات قرآن باشد سب به خداوند است. و به اجماع، چه از روی آگاهی
باشد و چه ندانند آن فرد کافر است. اگر بکارگیری قرآن به هر کاری که در آن متضمن توهین
بدان باشد این عمل کفر است همچنین کسی که انبیاء را سب کرده و آنها را استهزاء و با آنها
دشمنی کند کفر ورزیده است. افزون بر آن اگر کسی بر مادر پیامبر یا یکی از همسران آن
حضرت افترا ببندد، بنا بر کتاب، اجماع و سنت کافر است.

5) حلال شمردن بر مبنای غیر شرعی

آنچه را که خداوند فرد آورده است جدای از آنکه از امور اعتقادی باشد یا از امور عملی بر هر فرد مسلمان واجب است و هر آن کس که به آن التزام نداشته باشد کافر است. اگر فردی اعتقاد به حکمی جز آنچه خداوند نازل کرده، داشته باشد و آن را بر حکم خدا برتری دهد و به وجوب حکم خداوند اعتقادی نداشته باشد کافر است.

6) نفی صفات و نامهای خداوند

ابن تیمیه کسی را که منکر صفات خداوند باری تعالی شود کافر می‌داند «براین اعتقاد هر فردی که صفات خالقش را منکر شود یا ادعا نماید که آنها مخلوق بوده و یا به بندگان خدا این صفات را نسبت دهد یا خدا را انکار نماید او کافر مرتد است کسی که ادعا نماید که نامها و صفات خداوند همه مانند هم بوده و معنایی از آنها گرفته نمی‌شود کفر ورزیده است آنچنان که کسی صفتی از صفات خداوند را که تنها زینبده پروردگار است به آفریده‌ای از آفریدگان نسبت دهد.» (سالم بن عبدالله: 141)

7) رابطه مسلمانان با کفار

در این زمینه ابن تیمیه این موضوع را در سه بخش تقسیم بندی کرده است. نخست: تشبه مطلق به کفار. دوم: تکفیر نکردن یهود و نصاری یا تردید در کفر آنها. سوم: هواداری مطلق از کفار.

این پیش گفته هانشان از آن دارد که برداشت و چینش این موارد کاملاً برگرفته از واقعیت‌های عصر ابن تیمیه بوده است. حمله تاتارها و ظهور فرقه‌های گوناگون در این مرحله از تمدن اسلامی رخ می‌دهد و مسیحیان نیز در این دوره در تکاپوی بسط و گسترش عقاید خود بودند.

(8) مباح دانستن قتل مسلمان

اگر کسی قتل مسلمانی را مباح بداند کفر است همانند نصرانی ها که قتل مسلمانان را به خاطر دینشان، مباح می دانند اینها کافر حربی است همانند کفاری که با پیامبر و اصحابشان جنگیدند.

حکم ابن تیمیه در مورد فرقه های اسلامی

- **خوارج:** ابن تیمیه اعتقاد دارد که بنا بر حدیثی از امام علی (ع)، خوارج کافر نبوده و تکفیر نشدند و یابیه نوعی به صراحت به این امر پرداخت نشده است. وی از طارق بن شهاب می نویسد: پس از جنگ نهروان با [امام] علی (ع) بودم به او گفته شد آنان مشرکند؟ گفت: از شرک فرار کردند. گفته شد: منافقند؟ گفت: منافقان خدا را به جز اندکی یاد نمی کنند. گفته شد: پس چیستند؟ گفت: مردمی هستند که از ماسریچی کردن و با آنان جنگیدیم. به نظر ابن تیمیه با استناد به گفته های امام علی خوارج نباید تکفیر شوند بلکه باید آنها را اهل بدعت خواند.

- **شیعه:** ابن تیمیه پس از بر شمردن پنج طایفه از شیعه نظیر سلیمانیه یا جریریه، صالحیه و البتیره، نعیمیه، یعقوبیه و زیدیه یمن در بغداد به شرح آنها می پردازد. و می گوید: «به نظر فقها و علمای پیشین هیچ اختلافی در مورد عدم تکفیر شیعه وجود ندارد». (سالم بن عبدالله: 324)

ابن تیمیه از فرقه های اسلامی نظیر مرجئه، کلابیه، اشاعره و... را تکفیر نمی کند تنها به آن دسته از معتزلی ها که قرآن را مخلوق می دانند نسبت کفر می دهد همچنین فلاسفه نظیر ابن سینا و فارابی، جهمیه، باطنی، رافضی ها و صوفی ها را تکفیر می کند.

سید قطب؛ باز تفسیر اندیشه های کهن تکفیر

آنچه گذشت روش ابن تیمیه در تکفیر و کفر بود تکفیر در تاریخ اسلامی همیشه حضوری

پررنگ در باور فقیهان و حاکمان داشته و گروه‌های مختلف و فرقه‌های گوناگون اسلامی در جنگ بایکدیگر از این ابزار علیه همدیگر بهره می‌بردند. خوارج از نخستین فرقه‌های اسلامی در کار بست تکفیر به عنوان یک شیوه مبارزه با گروه‌های دیگر بودند.

این فرقه درست در زمانی از این ابزار مدد جستند که در حال جنگ با خلیفه مسلمین بودند و برای انسجام بیشتر میان پیروان خود به مبارزه سیاسی خود صبغه ایدئولوژیک دادند. پیروی از آنها نیز اشاعره، معتزله، مرجئه و دیگر فرقه‌های اسلامی از این حربه برای مبارزه با خصم خود از تکفیر استفاده کردند.

اماد تاریخ اسلامی تنها کسی که توانست در این زمینه (تکفیر) نظریه پردازی کرده و برای آن بنیادهای نظری تدوین نماید، ابن تیمیه بود. ابن تیمیه، تکفیر را از حالت ایدئولوژیک فرقه‌ای به یک موضوع اعتقادی تبدیل کرد و روشمندی خاصی را برای این منظور بکار برد. ویژه در باب رابطه با مخالفان و تغذیه از شرایط عینی.

ابن تیمیه در روزگار حمله ویرانگر مغول و فروپاشی خلافت عباسی می‌زیست و این بحرانها شرایط جدیدی را فراهم آورد که پیش از این در جامعه اسلامی سابقه نداشت. بر همین اساس است که ابن تیمیه با بسط دادن تکفیر به زمینه‌های اجتماعی و اعتقادی و حتی در مورد شیوه رابطه با دیگر مردمان غیر هم‌آیین بازتفسیر جدیدی از آن مطرح کرد. این برداشتها زمینه کاربردی کردن آنها را توسط پیروان حنبلی به ویژه وهابی‌ها فراهم آورد. در تاریخ معاصر جدای از وهابیون که به ابن تیمیه به مثابه اساس بنیادهای خود می‌نگرند، سید قطب اندیشمند مصری با استفاده و مدد جستن از اندیشه‌ها و باورهای ابن تیمیه و بهره‌گیری از تقسیم بندی ابوالحسن ندوی هندی - جامعه جاهلی و مسلمان - و باور حاکمیت گرای ابوالاعلی مودودی، طرح جدیدی را برای فعالیت سیاسی اسلامی مطرح کرد که تا به امروز مرجع و منبع تغذیه دهنده گروه‌های خشونت طلب بنیادگرا است. سید قطب در یک خانواده سنتی در روستای موشه از توابع اسیوط در 1906 زاده شد. پدر او عضو کمیته حزب وطنی بود و در 14 سالگی به قاهره رفت و به دانشسرای

تربیت معلم برای ادامه تحصیل وارد شد و پس از فراغت از تحصیل به کار معلمی در مدرسه ابتدایی همت گماشت.

سید قطب از میان احزاب، حزب وفدرا برای فعالیت های سیاسی خود انتخاب کرد که در آن اندیشمند مشهور مصری عباس محمود العقاد و همکاران نویسنده آن عضویت داشتند. قطب ارتباط صمیمی و نزدیکی را در این دوره با العقاد داشت.

از ابتدای دهه 40 سید قطب به وزارت معارف منتقل شد سپس در سال 1944 به عنوان بازرس دوره ابتدایی انتخاب شد در این دوره برجستگی ادبی او پررنگ تر است. بعد از پایان جنگ جهانی دوم فعالیت اخوان المسلمین به واسطه بدتر شدن وضعیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مصر بیشتر شد سید قطب در این دوره و بعد از جنگ اول اعراب و اسرائیل و اشغال فلسطین در 1948 به سوی اخوان گرایش پیدا کرد در این راستا بود که قطب کتاب عدالت اجتماعی در اسلام را تالیف و به اخوان اهدا کرد پس از آن به آمریکا مسافرت کرد که در بازگشت اخوان المسلمین استقبال گسترده ای از او کردند تا اینکه به عنوان یکی از اعضای آن پذیرفته شد. در 1950 در دفتر وزیر معارف مشغول بکار شد اما در 1952 استعفا و در 1953 از طرف اخوان برای شورای مرکزی دعوت شد. زان پس از سال 1954 محنت و مشکلات آغاز شد تا اینکه در 1966 اعدام شد. «دولت اسلامی که حسن البنا در دهه سی قرن بیستم آغاز کرده بود در نیمه دوم دهه 50 با سید قطب به انحراف کشیده شد. دولت اسلامی حسن البنا با نامهای مستعاری چون دولت دینی یا دولت تئوکرات خوانده شود. دولتی که البنا و شاگردانش برای بطلانش جهد بسیار کردند تا دولت اسلامی از آن متمایز شود.» (بلقزیز، 191: 2004)

حسن البنا و شاگردانش، اصل دین و دولت دانستن اسلام را مانعی برای وارد شدن به رقابتهای سیاسی و یا تعامل مثبت با دولت مدرن در برابر خود قرار ندادند بلکه با قبول قانون اساسی و پذیرفتن واقعیت سیاسی و اولویت بندی مطالبات و التزام به فعالیت در آن چهارچوب وارد رقابتهای سیاسی پارلمانی شدند و برای آن نظریه پردازی کردند اما نسل

قطبی دراصل اسلام هم دین و هم دولت چیزی نمی یابد جز آنکه برای آن توجیهی فراهم آورد که بگویند «سیاست و قدرت جز باقطع ارتباط با جامعه جاهلی پایداری نمی شود. برای آن که اسلام هم دین باشد و هم دولت ممکن نیست که مسلمانان درجایی بزیند که نظام حاکم جز به دین، به چیز دیگری وابسته باشد چون هنگامی که برضمیر و وجدان انسان، شریعتی سلطه داشته باشد و برواقعیت فعالیت او شریعت دیگری فرمانروایی کند فرد به بیماری اسکیزوفرنی مبتلا می شود» (قطب، 1992: 16).

«سید قطب مردم را به عنوان بنیاد مشروعیت بخشی، حق آزادی و حق انتخاب را خرافه می داند و به طرفدارانش نسبت به آن زینهار می دهد.» (قطب، 1993: 11)

به حق سید قطب را می توان آغازگر موج دوم جریان اخوان المسلمین دانست که با آراء، اندیشه ها و باورهای خود، جریان رادیکالیسم را توانمند و راه برداشتهای افراط گرایان پس از خویش را هموار کرد.

طارق البشیری می گوید: «بنیادهای اندیشه سید قطب در "التنظیم الخاص" [سازمان سری] است که اخوان المسلمین در دهه 40 آن را برای اهداف امنیتی در جهت جلوگیری و حمایت سازمان سیاسی از سرکوب دولت ایجاد کردند که در گذر زمان به یک سازمان بسته نظامی تبدیل شد و تعداد بسیاری از جوانان اخوان در فعالیتهای امنیتی غوطه ور شدند و کم کم از فضای فعالیتهای سیاسی قانونی اخوان نیز دور گشتند.» (البشیری، 33: 1996)

میان اندیشه البنا و اندیشه قطب، فاصله بسی گسترده است به میزانی که امکان ارتباط دادن این گسست وجود ندارد تا آنجایی که می توان این دورا کاملاً جدا از هم دانست.

در اندیشه البنا آنچنان که طارق البشیری می گوید: «اندیشه نشر و اشاعه و ارتباط با مردم بود و می توان آن را اندیشه تحکیم پیوندها دانست ولی اندیشه سید قطب اندیشه تفاوتهاست. اندیشه امتناع از دیگران است حسن البنا در اندیشه اش زمینی می کار دانه ای می افشاند و درختی را سیراب می کند و با آفتاب و باد سیرمی کند اما قطب در اندیشه اش

سنگری می‌کند و قلعه‌هایی بادیوارهای بلند و برج‌های برافراشته می‌سازد قلعه‌های سید قطب قلعه‌های ممنوعه اند. تفاوت این دو، تفاوت میان جنگ و صلح است. البنا بانوعی اصلاح‌گری، واقعیت سیاسی را توجیه و قانون اساسی و راه‌های دموکراتیک نمایندگی را پذیرفت ولی قطب تمام میراث اصلاح‌گرایانه اخوان را کناری نهاد و به عبارتی طلاق داد و واقعیت سیاسی را تکفیر کرد و باوران به اندیشه نمایندگی و قانون را به سخره گرفت.» (البشری: 33)

جامعه جاهلی و جامعه مسلمان

گفتمان سیاسی قطبی بردوگانه تند و حادی استوار است: 1) جامعه جاهلی 2) جامعه مسلمان.

قطب مسائل سیاسی را از اندرون این دو مفهوم می‌نگرد و در این گستره گسترده احکام خود را صادر می‌کند. او در تعریف جامعه جاهلی می‌گوید: «جامعه جاهلی جز جامعه مسلمان تمام جوامع است و اگر بنا را بر تشخیص موضوع بگذاریم باید گفت که جامعه جاهلی، جامعه‌ای است که در بندگی خداوند اخلاص نوزد. عبودیت و بندگی‌ای که در اعتقادات، شعائر، عبادات و شریعت‌های قانونی به نقش درمی‌آید. باین تعریف تمام جوامع موجود کنونی، بر روی زمین در این چارچوب قرار می‌گیرند.» (قطب، 98: 1983)

قطب جوامع جاهلی را جوامع کمونیستی، بت پرست (هند، ژاپن، فیلیپین، آفریقا) و جوامع یهودی و مسیحی می‌داند برخی از جوامع که خود را مسلمان می‌نامند نیز در شمار آنها قرار می‌گیرند. شاید گمان برده شود که قطب باین سخن پسین خویش، خود را گرفتار تناقض کرده است. پس چگونه ممکن است که جوامع اسلامی نیز جزء جوامع جاهلی قرار گیرند؟

بنابر نظر سید قطب، «اسلامیت جامعه تنها در پرستش خداوند نیست بلکه التزام به بندگی

حتی در نظام اجتماعی است به دگر سخن، بشر نباید در حاکمیت خداوند دخالت داده شود قرار گرفتن جوامع مسلمان در شمار جاهلی، بدان علت نیست که یکتاپرست نبوده و یا شعائر خداوند را مقدم نمی شمارند بل بدان جهت، در این چارچوب قرار می گیرند که در زندگی خود اطاعت را تنها محدود به خداوند نکردند به عبارتی بندگی غیر از خدایرامی کنند جز به وحدانیت خداوند اعتقاد داشته و ویژگیها و خصصه‌های خاص خداوند را به غیر از خدا واگذار و به آیین حاکمیتی جز خدایرامی می آورند که از این نظام، قوانین، ارزشها، سنت، عادات و تقریبا تمام عناصر اساس زندگی را در بر می گیرد.» (قطب، 101: 1983) وی اندیشه خوارج درباره کفر و ایمان را به عاریت می گیرد. به نظر قطب در سرزمینی که با برنامه و قانون اسلامی اداره نشود اسلامی وجود ندارد جز ایمان ستاندن، کفر است و جز اسلام، پذیرش هر آیینی جاهلیت است.. و غیر از حق برگزیدن، گمراهی است.

اگر جاهلیت در تعریف قطب بندگی مردم برای مردم در قانون گذاری، و در چیزهایی که خداوند به آن اذن نداده، می باشد پس جامعه مسلمان یا جامعه اسلامی چیست؟ در تعریف قطب؛ «جامعه مسلمان، جامعه ای است که اسلام در آن در عقیده، عبادت و قانون گذاری، حکومت و رفتاری کاربرد و اجرایی شود» (قطب، 116: 1983) و یا آن «جامعه ای است که اسلام و قوانینش را تماما برای زندگی برگزینند.» (قطب، 193: 1992)

در نظر قطب «تمام بشریت به مانیا منند و مانمی توانیم نسبت به این نیاز بی تفاوت باشیم» (قطب، 11: 1993) و ما صاحب رسالت بزرگ برای بشریت هستیم و بل، امت برگزیده حقیقی خداوندیم. این دوگانگی حاد، به اندیشه سیاسی اخوان المسلمین مربوط نمی شود همان اندیشه ای که حسن البنا طرح ریزی و عبدالقادر عوده پرورش داد بلکه باید مقدمات و بنیادهای آن را در حوزه دیگری یافت. حوزه ای فراتر از اندیشه عربی اسلامی. بنیادهای اندیشه سید قطب برگرفته از دواندیشمندان اسلامی هندی یعنی ابوالحسن

ندوی و ابوالاعلی مودودی است، اگر ندوی قطب رابه سوی راند که میان جامعه جاهلی و مسلمان تمایزی ماهیتی قائل شود سید قطب به شدت نیازمند مودودی بود تا مفهوم حاکمیت خاص خود را پرورش داده و جوهر و مایه اصلی مساله دولت و نظام سیاسی را در آن تشکیل دهد. ابوالحسن ندوی درباره تمایز جامعه جاهلی و مسلمان می نویسد: «بر اساس علل تاریخی - عقلانی اروپای مسیحی به جاهلیت مادی تحول پیدا کرد و از آموزه های روحانی، فضیلت های اخلاقی و مبادی انسانیت به جامانده از پیامبران عریان شد و به جایی رسید که جزبه لذت مادی و منفعت در زندگی ایمانی ندارد و در زندگی جزبه سلطه و قدرت.» (ندوی، 258) بر اساس باور ندوی اروپا بواسطه نوع ارزشهایی که نظام اجتماعی اش بر آن استوار است، مسئول کشاندن جهان به سوی جاهلیت است.

ندوی که با تاریخ معاصر و میانه اروپا آشنایی کامل دارد منادی پاکسازی جاهلیت است ولی نه در اروپا، بلکه در تمام جهان. وی بر این نظر است که «جهان در یک بحران روحی روانی، اخلاقی و... قرار دارد و بهترین مبارزه با چنین وضعیتی تحول در راهبری جهان است گرفتن قدرت از دست ناپاک، و جاهل بی فضیلت و سپردن آن به دست مسلمان و پاک با فضیلت اخلاق مدار.» (ندوی: 262)

بی تردید مفهوم جاهلیت سید قطب خاستگاهی ندوی دارد و سید قطب بیشترین تاثیر را از آن پذیرفت ولی قطب بسان ندوی مفهوم جاهلیت را تنها در محکومیت مادپرگری اروپای معاصر بکار نبرد بلکه فراتر از آن رفت و از آن شاه کلیدی برای فهم و درک جوامع اسلامی ساخت تا آنها را به مرز تکفیر برده و با آنها به نبرد برخیزد.

نتیجه گیری

بنیادگرایی آن چنان که برخی می پندارند در دایره بسته خود گرفتار نیست بلکه تاکنون توانسته با روشمندی خاصی سنت های خفته در بستر سنت اسلامی را به سود خود

تفسیر کند. این امر علاوه بر آن علقه های سنتی خود را حفظ کرده پیدایی نوعی ایدئولوژی متصلب گونه را فراهم آورده است.

این ایدئولوژی به نوعی حلقه های پیوستگی نیروهای ستیزه گر است و هم چنین توجیه کننده ابزارهای مدرنی است که این افراد در مبارزه با خصم خود از آنها بهره می گیرند. این ایدئولوژی زمانی خشونت زایی مضاعفی دارد که با ایدئولوژی های این جهانی به نقطه برخوردی رسد چه، راه حل های دنیایی برای سعادت بشر را کفر والحاد دانسته، اعلام جهاد می کند.

بهره وری بنیادگرایی اسلامی به مثابه نیرویی پویا در جوامع عربی و اسلامی خود را نمایان کرده است. اگر نسل نخست متفکران بنیادگرا به نوعی در پی اقناع جامعه برای وارد ساختن فشار هر چه بیشتر به حکومت بودند، نسل های جدید در یک زمان به جامعه و حکومت اعلام جهاد می دهند.

تذکره فکری تمام ستیزه گران به اندیشه مانوی خیر و شری سید قطب بسته است شگفت آنکه این اندیشه پس از گذشت تقریباً 50 سال و حتی با تغییر شرایط اقلیمی و جهانی هنوز کارایی لازم برای برانگیختن کنشگران ایدئولوژیک را دارد و این محصول تلاش ایدئولوگهای پس از سید قطب در بازآفرینی مدلهای جدید از آن است. ایدئولوگهایی نظیر عمر عبدالرحمان، عبدالله عزام، ابوقتاده، ابو محمد مقدسی و... توانستند نسلی را تربیت کنند که بهشت را در خاکستر ویرانه ها و اجساد کشته شده ها جستجو کنند.

منابع

1. حسنین توفیق ابراهیم، ظاهره العنف السياسی فی النظم العربیه، سلسله اطروحات الدكتوراه، مرکز الدراسات الوحده العربیه، الطبعة الاولى، عام 1992، ص 42-43.
2. هاله مصطفى فی «جماعات العنف السياسی فی مصر» الحياه، الاعداد 10762، 10763، 10767.
3. ترکی علی الربیعو، مدخل الی ظاهره العنف فی الخطاب السياسی السلطوی، مجله الوحده، المجلس القومي للثقافه العربیه، السنه السابعه العدد 81 حزيران 1991.
4. محمد سعید ابو عامود، العنف السياسی فی الحياه السياسیه العربیه المعاصره، مجله المستقبل العربی العدد 140، تشرين الاول «اکتوبر» 1990.
5. بشیر موسی نافع فی «الحركه الاسلامیه المعاصره من تمثيل الجماعه الوطنیه الی نهضه الامه»، الانسان، العدد السادس، السنه الاولى تشرين الثاني 1991.
6. سعد الدین ابراهیم، مصادر الشرعیه فی انظمه الحكم العربیه فی «ازمه الديمقراطيه فی الوطن العربی» و بحوث و مناقشات الندوه الفكریه التي نظمها مركز دراسات الوحده العربیه، الطبعة الثانيه: بیروت، كانون الثاني 1987 و كذلك المجتمع والدوله فی الوطن العربی، مركز دراسات الوحده العربیه ص. 324.
7. وليد نور عوض، اشكاليه الدوله العربیه المعاصره، الانفصال عن المجتمع، مجله الاجتهاد، العدد الرابع عشر، السنه الرابعه شتاء العام 1992/1412.
8. محمد عابد الجابری، اشكاليه الديمقراطيه والمجتمع المدني، تعاقب النخب بوتائر سریع، ورقه مقدمه الی ندوه مجله الهلال، مئه عام من التنوير والتحديث، جريده النهار البيروتيه 25 ايلول 1992.
9. احمد الموصيللي، عوامل ظهور مفهوم الدوله الاسلاميه، مجله الاجتهاد، العدد الرابع عشر، السنه الرابعه شتاء العام 1992/1412.
10. هشام شرابي، البنيه البطرقيه، بحث فی المجتمع العربی المعاصر، دار الطليعه، بيروت، الطبعة الاولى 1987. ص 71

11. حسن حنفی الجماعات الاسلامیه فی مصر، نشر موسسه اسلامی، الطبعة الاولى. 1986.
12. محمد عماره، الاسلام وضروره التغيير، مجله العربی العدد 413، شوال 1413، نیسان 1992.
13. محمد عماره، تيارات الفكر الاسلامی، دارالوحده، 1985.
14. عبدالکریم زیدان، الفرد والدوله فی الشریعه الاسلامیه، (الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیه 1978).
15. یوسف القرضاوی، الحل الاسلامی، فريضه وضروره، (القاهره: مکتبه وهبه، الطبعة الثالثه، 1977).
16. ابو الاعلی مودودی، جهاد فی سبیل الله، <http://www.tawhed.ws>.
17. احمد بن محمد الشرقاوی، حکمه الجهاد فی الاسلام، www.almeshkat.com.
18. یاسر برهامی، فقه الجهاد، <http://salafee.multiply.com>.
19. احمد محمد بوقرین، مفهوم الجهاد واحکامه من خلال سوره الانفال که <http://www.saaaid.net/book/index.php>.
20. بی نا، وقفات فی فقه الجهاد، <http://www.asharqalarabi.org.uk/>.
21. عشمای محمد سعید، 1382، اسلام گرایمی یا اسلام؟، ترجمه: امیر رضایی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ج اول.
22. پلی میثائیل - دوران خالد، 1385، اسامه بن لادن و تروریسم جهانی، ترجمه: هومن وطن خواه، تهران، انتشارات کاروان، ج دوم.
23. عبدالمجید بن سالم بن عبدالله المشعبی، منهج ابن تیمیه فی مساله التکفیر، (الریاض: مکتبه اضواء السلف، الطبعة الاولى، 1997).
24. عبدالرحمن بن محمد ابن القاسم وساعده ابنه محمد، مجموع الفتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه، الناشر مکتبه ابن تیمیه.
25. محمدرشاد سالم، منهاج السنه النبویه، (الریاض: جامعہ الامام محمد ابن سعود الاسلامیه، الطبعة الاولى).
26. عبدالاله بلقزیز، الدوله فی الفكر الاسلامی المعاصر (بیروت: الطبعة الثانيه، 2004).