

Critique and evaluation of the essentialist theory of violence in Islam with emphasis on the views of non-Muslim thinkers

Received: 2021-02-05

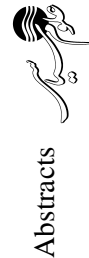
Accepted: 2021-04-06

Muhammad Ali MirAli*

Seyyed Yahya Mousavi**

Orientalists, who are often followers of the essentialist theory of violence in Islam, claim that the Qur'an and Islam are inherently violent in nature, relying on a number of Qur'anic verses, narrative texts, and the historical behavior of some Muslim caliphs. The main purpose of this article is to critique and evaluate this theory from the perspective of non-Muslim thinkers and to explain the factors and backgrounds for the formation of this reading. Therefore, in this article, we will answer the question: what critiques can be made of the theory of the essentialism of violence in Islam? The research method in this paper is in terms of method of implementation, analytical method of critique, in terms of purpose, fundamental, and in terms of data collection tools, documentary and library. The research findings indicate that Islam and the Qur'an are absolutely unnecessary in relation to violence, neither do they deny it in general nor do they prove it. In the verses of the Qur'an, although legitimate violence is recognized, it has always been spoken of as the last resort. This, along with other factors, has led to a violent reading of Islam by some thinkers.

Keywords: Quran, Islam, Violence, Legitimate Violence, Illegal Violence.



Abstracts

*. Associate Professor, Political Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

** PhD. Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام با تاکید بر آرا اندیشمندان غیرمسلمان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱/۱۷

محمدعلی میرعلی *

سیدیحیی موسوی **

مستشرقان که اغلب پیروان نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام هستند با تمسک به دسته‌ای از آیات قرآن، متون روایی و رفتار تاریخی برخی از خلفای مسلمان، مدعی‌اند که قرآن و اسلام در سرشت خود خشونت‌بنیاد است. هدف اصلی این نوشتار نقد و ارزیابی این نظریه از دیدگاه متفکران غیرمسلمان و تبیین عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری این قرائت است. از این رو، در این مقاله به این پرسش پاسخ خواهیم داد که چه نقدهایی بر نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام می‌توان ارائه کرد؟ روش پژوهش در این جستار به‌لحاظ شیوه اجرا، روش تحلیلی نقد، به‌لحاظ هدف، بنیادی، و به‌لحاظ ابزار گردآوری داده‌ها اسنادی و کتابخانه‌ای است. یافته‌های تحقیق بیان‌گر آنست که اسلام و قرآن به‌صورت مطلق نسبت به خشونت لااقتضاست، نه آن‌را به‌شکل کلی نفی و نه آن را اثبات می‌کند. در آیات قرآن، گرچه خشونت مشروع به رسمیت شناخته شده اما، همواره به‌عنوان آخرین روش از آن سخن به میان آمده‌است. این امر به همراه عوامل دیگر، سبب خوانشی خشونت‌آمیز از دین اسلام از سوی برخی متفکران گردیده‌است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، اسلام، خشونت مشروع، خشونت غیرمشروع.

* دانشیار، علوم سیاسی، جامعه المصطفی (عَلَيْهِ السَّلَام) العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول)
(alimir124@gmail.com).

** دکتری جامعه المصطفی (عَلَيْهِ السَّلَام) العالمیه، قم، ایران (yahyamosavi58@yahoo.com).

نفی خشونت از حیات بشر به شکل مطلق از منظر فلسفی ناممکن، از منظر اخلاقی ناموجه و از منظر قانونی و عرفی نارواست. در هر نظام دینی، سیاسی و اجتماعی دو نوع خشونت مشروع و غیرمشروع را باید از هم تفکیک نمود. مواردی مانند خشونت‌های بازدارنده و تنبیهی که برای مجازات مجرمان اعمال می‌شوند و همچنین خشونت در برابر تهاجم نظامی و پاسخ به یورش متجاوزان از مصادیق خشونت مشروع به‌شمار می‌روند.

خشونت غیرمشروع، برآیند شرایط ضدعقلانی و غیراخلاقی است. وضعیت اما زمانی اسفناک‌تر می‌شود که به‌شکلی عجیب، تخریب جلوه‌های حیات و سرکوب دیگری وجهی طبیعی پیدا نماید و با پیوستن به بخشی از ساختار روزمره زندگی، سویه اخلاقی و انسانی به خود گیرد. با وجود این، هرگونه گرایش به توجیه و تبرئه و یا توییح و تخطئه خشونت، با توسل به واژگان مطلق، و کلی‌ای مانند غیراخلاقی، اخلاقی، خوب، بد و ... روابط پیچیده‌تر در چرخه دیالکتیک خشونت پنهان و مانع از طرح پرسش‌های دشوار اما ضروری پیرامون این پدیده خواهد شد.

خشونت در هر بستری زمینه‌هایی تاریخی دارد. برای درک محسوس و معقول از جلوه‌های خشونت، درک سرشت دیالکتیک خشونت ضروری است. به بیانی ساده، خشونت پدیده‌ای تصادفی، گذرا و یک استثنا در دل قاعده نیست بلکه، بخشی از چرخه دیالکتیک تاریخی در هر فرهنگ دینی است که باید مورد ملاحظه جدی قرار بگیرد.

سه دیدگاه عمده نسبت به اسلام و خشونت مطرح شده‌است: نخست، اسلام و قرآن در ذات خود خشونت‌بنیاد هستند؛ دوم، اسلام و قرآن در سرشت خود هیچ نسبتی با خشونت ندارند؛ سوم، قرآن و اسلام با تمایز میان خشونت مشروع و نامشروع، گاهی کاربست خشونت مشروع را به‌مثابه واپسین ابزار و در عین حال، ناامن‌ترین راهبرد، موجه می‌دانند. بدیهی است که پرداختن به هر سه دیدگاه در یک مقاله نمی‌گنجد و هر یک نیاز به بحثی جداگانه و مفصل دارد.

جستار حاضر دو مبحث بسیار مهم و اساسی را پی خواهد گرفت؛ در آغاز نظریه ذات‌گرایی - دیدگاهی که معتقد است قرآن و اسلام در ذات خود مطلقاً خشونت‌بنیاد است - مورد سنجش و بازاندیشی قرار می‌گیرد و سپس به تبیین فرایند شکل‌گیری قرائت‌های معطوف به خشونت در جهان اسلام می‌پردازیم.



۱- چارچوب مفهومی

بحث از نسبت اسلام و قرآن و خشونت از دیرباز در احاطه لغزشگاه‌های علمی و ایدئولوژیک بوده است. یکی از نقاط مهم سوءبرداشت مباحث علمی، بحث مفهوم‌شناسی است که باید در گام نخست به تعریف آن‌ها پرداخت.

۱-۱) مفهوم خشونت

هنگامی که از خشونت سخن به میان می‌آید، اغلب آسیب فیزیکی و کشتار یگانه پارادایم خشونت انگاشته می‌شود، اما باید توجه داشت که فروکاست خشونت به آسیب فیزیکی، خطایی است که درک و تحلیل ما از دیگر اشکال خشونت مانند خشونت روحی و روانی و خشونت زبانی (تحقیر، تمسخر، دشنام و ...) را مخدوش می‌کند.

در نوشتار حاضر منظور از خشونت، مشخصاً خشونت غیرمشروع است که «عامل/ خشونت‌گر» و «هدف/ خشونت‌دیده» هر دو انسان باشند. بنابراین خشونت انسان با حیوان، حیوان با حیوان و خشونت انسان با محیط‌زیست از دایره بحث ما خارج است. این شکل از خشونت غیرمشروع را در عام‌ترین معنا می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «هرگونه تعرض به زندگی انسانی با قصد آسیب، ویرانی و نابودی عرصه‌های مادی و معنوی حیات افراد بدون خواست و رضایت آن‌ها». در این فرایند، از طریق مکانیسم تعرض و سرکوب، هدف اساسی که عبارت از تهی ساختن زندگی بشری از آرامش و امنیت است به‌شکلی کامل و یا نسبی تحقق می‌یابد.

۱-۲) مفهوم خشونت دینی

خشونت دینی از منظر این نوشتار به خشونت گفته می‌شود که دست‌کم سه ویژگی دارد: غیرمشروع است نه مشروع؛ با هدف تحمیل باور دینی به دیگران و یا دفاع از باورهای خود در برابر عقاید دیگری شکل می‌گیرد؛ عاملان خشونت برای توجیه رفتار خشونت‌آمیز خود، بدون توجه به سیاق و بستر تاریخی گزاره‌های دینی، مطلقاً به متن مقدس و دیگر منابع دینی ارجاع می‌دهند.

۱-۳) مفهوم نظریه ذات‌گرایی

نظریه ذات‌گرایی مبتنی بر انگاره‌ای ازلی و ابدی است که خشونت را گوهر ذاتی، تغییرناپذیر و همیشگی قرآن و اسلام می‌داند. به‌طور کلی، نظریه‌های ذات‌گرایانه که قرآن و اسلام را در سرشت خود خشونت‌خیز معرفی می‌کنند یا رویدادمحورند (به رویدادهای خشونت‌بار تاریخ اسلام مانند جنگ‌های پیامبر اسلام استناد می‌کنند) و یا متن‌محور (قرآن





را متنی خشونت‌بنیاد تلقی می‌کنند). با وجود این، هردو رویکرد در این که اسلام در سرشت خود خشونت‌بنیاد است و در بروز و ظهور خشونت نقش کانونی دارد، با هم اتفاق نظر دارند.

۲- نقد و بررسی نظریه ذات‌گرایی

نگرش‌های مختلف در باب سرشت خشونت را می‌توان در سه نظریه کلان صورت‌بندی نمود: (۱) خشونت مطلقاً با ارزش، موجه و اخلاقی است؛ (۲) خشونت مطلقاً ضد ارزش، ناموجه و غیر اخلاقی است؛ (۳) خشونت در سرشت خود «نه ارزش است و نه ضد ارزش، نه موجه است و نه ناموجه، نه مطلقاً رواست و نه مطلقاً ناروا. بلکه ارزشی نسبی دارد و در چارچوب عقلانی و قانونی موجه است» (شاکرین، ۱۳۸۸، ص ۱۴).

باتوجه به صورت‌بندی یاد شده، یکی از پیش‌فرض‌های اساسی نظریه ذات‌گرایی، نفی مطلق خشونت است. این پیش‌فرض گرچه در ظاهر موجه و مطلوب به نظر می‌رسد، ولی رویکردی خود انکارگر و خودستیز است؛ زیرا اگر اعمال خشونت، دست‌کم برای پیش‌گیری از خشونت مجاز نباشد، همین نفی مطلق خشونت بهترین راه برای توجیه، ترویج و گسترش خشونت خواهد بود. این پیش‌فرض نادرست باعث شده است که ذات‌گرایان با چشم‌پوشی از دیگر زوایای مسئله و قطعی پنداشتن خشونت‌خیزی اسلام، هرگونه تردید و بازاندیشی درباره این موضوع را از اساس بیهوده تلقی کنند. بنابراین آن‌ها در تحلیل و تفسیر خود صرفاً بر وجوهی از اسلام تمرکز نموده‌اند که براساس خوانش آن‌ها مطلقاً خشونت‌بار تلقی می‌شود.

به همین شکل، دیدگاه نخست، تجویز مطلق خشونت، نیز خودستیز و خود انکارگر است؛ به این معنا که خود تعریف، علت از بین بردن موضوع خود می‌شود. زیرا تجویز مطلق خشونت به معنای جایز دانستن خشونت در جهت نفی خشونت نیز هست و چیزی که نافی خود باشد، اساساً نادرست و ناموجه است.

از نگاه این جستار، خشونت تنها به‌مثابه ضمانت اجرا و پشتوانه قانونی برای الزام شهروندان به پیروی از قانون و کیفر متخلفان و یا پاسخ به تهاجم دشمن می‌تواند موجه، مشروع و قانونی باشد. از این رو، خشونت در سرشت خود نه ارزش است و نه ضد ارزش، نه مطلقاً رواست و نه یکسره ناروا بلکه، دارای ارزشی نسبی و تابع شرایط است.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، ذات‌گرایی دست‌کم دو رویکرد اساسی دارد: یکی رویکرد متن‌محور و دیگری رویدادمحور. اکنون به ترتیب، این دو رویکرد را مورد سنجش و تحلیل قرار می‌دهیم.

۲-۱) رویکرد متن محور

تمام متون مقدس - به ویژه قرآن - حاوی پاره‌هایی هستند که اگر به صورت تحت‌اللفظی خوانده شوند می‌توانند بر اعتقاد جزمی بدگمانی نسبت به بیگانگان و نابردباری در قبال کسانی که به گونه‌ای متفاوت با ما می‌اندیشند، صحنه بگذارند. در تمام این متون، گزاره‌های بسیاری هم وجود دارند که بر خویشاوندی با بیگانگان، همدلی با خارجی‌ها و تشویق به رواداری و دستگیری از دیگران در ورای مرزهای خصومت و بیگانگی تأکید می‌ورزند (Lefebure, 2003, P. 75). آیا قرآن کتابی است که باید در کلیت خود به مثابه منشور زندگی فردی و جمعی مسالمت‌آمیز و متنی مداراگرایانه با دیگری تفسیر شود، یا این که برای زیستن در جامعه بشری صرفاً باید بر پاره‌های به ظاهر خشونت‌خیز آن چنگ انداخت؟

رویکرد متن محور با تکیه بر قرآن به مثابه متنی خشونت‌خیز ادعا می‌کند که این متن مقدس ظرفیت بالایی برای تولید و پرورش خشونت دارد؛ از نگاه این گروه، خشونت به مثابه نخستین غریزه خدای اسلام در قرآن بازتاب یافته است. از این رو، می‌توان قرآن را مانیفست خشونت در اسلام و یا دست کم کتابی در ستایش و تقدیس خشونت دانست. برای نمونه، بروس چیلتون^۱ در کتاب *نفرین/ابراهیم: ریشه‌های خشونت در یهودیت، مسیحیت و اسلام* می‌گوید: از همان آغاز مواجهه مسیحیت با اسلام، محمد به عنوان فردی بازنمایی شد که هرگونه ناسازگاری و منازعه با مخالفان را بهانه و دست‌آویزی برای مهدورالدم خواندن آن‌ها و توجیهی برای شهوت خون‌ریزی قلمداد می‌کرد (Chilton, 2008, P.219). چیلتون و بسیاری از اسلام‌شناسان غربی این رفتار پیامبر را - که هرگز نتوانسته‌اند به اثبات برسانند - برگرفته از آیات قرآن تلقی می‌کنند و همواره بر این نکته پای می‌فشارند که از نظر قرآن خشونت، پیکار و کشتار در راه خدا فضیلتی مطلق و تکلیفی دینی است (Chilton, 2008, P. 219). رنه ژیرار^۲ نیز یکی از کسانی است که در اثر خود به نام *خشونت و امر مقدس* به شکلی رمزگونه اسلام را منبع خشونت می‌داند. وی تلاش می‌کند با مفروض گرفتن خشونت ذاتی اسلام اهمیت و ضرورت آن را برای اسلام نشان دهد (Girard, 1989, P.253). وی مبتکر فرضیه‌ای به نام «رقابت تقلیدی» است و

نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام...

1. Bruce D. Chilton.

2. René Noël Théophile Girard.



خشونت و اعمال انتحاری، به‌ویژه حادثه یازده سپتامبر، را در چارچوب همین فرضیه تفسیر می‌کند. براساس فرضیه رقابت تقلیدی، ریشه همه خشونت‌ها میل آدمیان به تقلید از دیگری برای دستیابی به چیزهایی است که خود ندارد ولی در دستان دیگری می‌بیند. شکست‌خوردگان و سرخوردگان این رقابت دست به خشونت می‌زنند. وی در نهایت خشونت را با اسلام سازگار می‌داند (تینیک، ۱۳۸۴، ص ۶۸۷). به باور ژیرار، اسلام دین قربانی و از جان گذشتن است که در آن به‌سادگی می‌توان مصادیق زیادی برای تأیید فرضیه رقابت تقلیدی و الگوگیری برای خود ویرانگری [شهادت] پیدا کرد. وی با تحلیل عملیات تروریستی یازده سپتامبر، مسلمانان را مغلوب غرب و درعین‌حال مقلد و راغب‌به‌غرب و ارزش‌هایش انگاشته‌است (تینیک، ۱۳۸۴، ص ۶۸۸). جان باکن^۱ نیز معتقد است اسلام در سرشت خود مطلقاً دینی خشونت‌زا است. وی در کتاب *ردای سبز* می‌نویسد: «اسلام آیینی خشن و جنگ‌جوست و ملاً هنوز با قرآنی در یک دست و شمشیری آخته در دست دیگر بر منبر می‌ایستد.» (هانتر، ۱۳۸۰، ص ۹)

با همه اختلاف در تعابیر، این دسته از ذات‌گرایان در این که جزم‌اندیشی مهم‌ترین و بنیادی‌ترین عامل خشونت در اسلام است، باهم اشتراک نظر دارند و این‌گونه استدلال می‌کنند: جزم‌اندیشی عامل خشونت است؛ متن قرآن سراسر جزم‌گرا و تعصب‌بنیاد است؛ بنابراین اسلام دینی خشونت‌بنیاد است.

بررسی اجزای این شبه‌استدلال، بیش از این که ما را به یک استدلال موجه برساند، با یک مغالطه شناختی مواجه می‌سازد. مغالطه شناختی از جابه‌جایی زیرکانه میان شناخت و موضوع شناخت سرچشمه می‌گیرد. در این فرایند، مدعی در استدلال خود نفس شناخت را به‌مثابه ذات موضوع شناخت می‌انگارد و به‌شکلی نادرست، به تفسیری ذات‌گرایانه دست می‌زند. ذات‌گرایی، چنانکه نشان خواهیم داد، دقیقاً ایده کانونی خود را در پس چنین مغالطه‌ای پنهان کرده‌است. از این‌رو، استدلال ذات‌گرایی از چند جهت مخدوش و ناموجه است:

یکم، از منظر فلسفی و روان‌شناختی «خشونت اولاً پدیده‌ای ذهنی است» (فایراند و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۶۰) و اساساً طی فرایندی در ذهن عامل خشونت شکل می‌گیرد؛ یعنی ابتدا باید ذهنیتی خشونت‌زا وجود داشته باشد تا خشونت در سپهر اجتماع بروز یابد. سپس،

1. John Buchan.

عامل خشونت یا پیش از اقدام و یا پس از اقدام به خشونت، به دنبال منبعی برای توجیه رفتار خود می‌گردد. بنابراین جزم‌اندیشی - که در استدلال ذات‌گرایان به مثابه عامل اصلی و خاستگاه خشونت انگاشته شده است - یک ویژگی شناختی است که منشأ آن سوژه است و این جزمیت و قطعیت قائم به ذات فاعل شناساست و باید آن را از سرشت موضوع شناسایی (دین) جدا کرد. ذات‌گرایان، شناخت فاعل شناسا را به معنای ذات موضوع شناسایی و برداشت خود از اسلام را مساوی با ذات اسلام تلقی می‌کنند. در حالی که شناخت فاعل هرگز نمی‌تواند با تسری به جوهر پدیده مورد شناسایی (دین)، ذات آن را دگرگون سازد. زیرا در جوهر دین با مجموعه‌ای از گزاره‌ها، اصول و قواعد، جزم‌اندیشی وجود ندارد، همان‌گونه که شک و تردید نیز وجود ندارد. به بیانی دیگر، دین به شکل مطلق نسبت به جزمیت و شکاکیت لاقتضاست و این ذهنیت فاعل شناساست که متصف به جزمیت و شکاکیت شده است و در شرایط متفاوت حالت‌های گوناگون جزم، شک و حیرت را تجربه می‌کند.

دوم، ذات‌گرایی همان‌گونه که ویژگی فاعل شناسا (جزم‌اندیشی) را به موضوع شناسایی (دین) تعمیم داده و در دام مغالطه اخذ موضوع به جای شناخت افتاده است، میان حالت شناختی (جزم‌اندیشی) و عمل خارجی (خشونت) تلازم ایجاد نموده و خشونت را از لوازم حالت شناختی (جزم‌اندیشی) انگاشته است. حال آنکه میان حالت شناختی (جزم‌اندیشی) و عمل خارجی که منشأ خشونت است، هیچ‌گونه تلازم منطقی و رابطه مطلقاً علی وجود ندارد. به بیانی دیگر، این چنین نیست که انسان‌ها همواره به آنچه یقین دارند عمل کنند و به لوازم آن در عمل پایبند باشند. بسیاری از انسان‌هایی که دست به جرم و خشونت و ... می‌زنند قبل، حین و پس از عمل مجرمانه یقین کافی بر ناموجه و غیراخلاقی بودن و پیامد منفی آن دارند، ولی در عین حال دست به ارتکاب جرائم می‌زنند. همین‌طور بسیاری از مسلمانان، باور به ناموجه بودن ظلم دارند ولی گاهی رفتار ظالمانه نشان می‌دهند. افزون‌براین، اگر بر فرض بپذیریم که جزم‌اندیشی به صورت مطلق خشونت‌زا است، این مسئله اختصاصی به دین ندارد بلکه، در هر ساحتی که جزم‌اندیشی رسوخ کند، آن عرصه را به خشونت خواهد کشانید. بنابراین جزم‌اندیشی در لیبرالیسم، مارکسیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم، فاشیسم، راسیسم و دیگر ایدئولوژی‌ها نیز هیچ تفاوتی با جزم‌اندیشی دینی ندارد و آن ملازمه‌ای که ذات‌گرایان میان جزمیت و خشونت ایجاد می‌کنند در این بسترها نیز ضرورتاً تسری خواهد یافت. حال آنکه ذات‌گرایان چنین



دیدگاهی را به‌سادگی نمی‌پذیرند.

سوم، ذات‌گرایی یک فرض ضمنی دیگر را نیز تحمیل می‌کند و آن نسبت آشکار میان مسلمانی و خشونت‌گرایی است. نتیجه این ملازمه، مسلمان بودن مستلزم نوعی خشونت‌زایی و ستیزه‌جویی است. تاریخ و واقعیت عینی، اما خلاف این را نشان می‌دهد. نه همه خشونت‌های تاریخ، دینی و اسلامی است و نه همه کسانی که دست به خشونت زده‌اند مسلمان و مذهبی هستند و نه همه مسلمانان بالفعل و یا بالقوه بر روی آتش‌فشان خشونت آرمیده‌اند. میان رفتار دین‌داران و مؤمنان به یک دین با آموزه‌ها و دستورات آن دین، نسبت تساوی و تلازم قطعی وجود ندارد. بنابراین این‌گونه نیست که رفتار یک انسان یا گروهی از انسان‌ها همواره نشانگر باورهای دینی آنان باشد.

چهارم، افزون بر مغالطه شناختی، به‌نظر می‌رسد که ذات‌گرایی در برداشت خود از قرآن در دام مغالطه «زمان‌پریشی» نیز گرفتار شده‌است. زمان‌پریشی در ساده‌ترین بیان یعنی این‌که تحلیل‌گر، در تحلیل گزاره‌های یک متن متعلق به دوران سنت، بدون توجه به زمینه و زمانه متن و با برکندن آن از سیاق و بستر تاریخی‌ای که در آن شکل گرفته‌است، با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات مدرن در نقد آن، تلاش می‌کند ایده خود را که زائیده جهان جدید است بر متن کهن که متعلق به جهان سنت است، تحمیل کند. جان اسپوزیتو به‌درستی یادآور شده‌است که برای درک درست خشونت در متن قرآن و همچنین سایر متون مقدس، ما ناگزیر از خواندن متن در سیاق تاریخی‌اش هستیم (Esposito, 2015, P.1068). از این‌رو، برای تحلیل آیاتی از قرآن که دستور به جهاد و جنگ داده‌است، باید عمیقاً به سیاق، زمینه و زمانه نزول متن نازل توجه کنیم.

خوانش آن دسته از آیات قرآن که از نظر ذات‌گرایان خشونت‌زا انگاشته شده‌اند، در بستر تاریخی و با توجه به سیاق آن‌ها، خشونت‌پرهیز بودن قرآن را به اثبات می‌رساند و یا دست‌کم فرضیه ذات‌گرایان را خنثی خواهد کرد. پاره‌ای از تحلیل‌گران با تفسیر آیات جنگ و جهاد و قوانین نظامی قرآن در بستر تاریخی و معطوف به زمانه آن به این نتیجه رسیده‌اند که این قوانین در مقایسه با قوانین مشابه خود در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها به مراتب انسانی‌تر است. برای نمونه، فیلیپ جنکینز بر این باور است که «با معیار قرار دادن زمان، که سده هفتم پس از میلاد است، در حقیقت قوانین و مقررات جنگی که در قرآن آمده است بسیار انسانی به شمار می‌رود... و اگر ما به انجیل مراجعه کنیم با نمونه‌هایی از خشونت مواجه می‌شویم که برای بسیاری از افراد شگفت‌آور خواهد بود. در



انجیل گونه‌ای خاص از جنگ و کشتار وجود دارد که ما تنها می‌توانیم نام نسل‌کشی را بر آن بگذاریم.» (Esposito, 2015, P.1068)

پروفسور هوان کُل، استاد آمریکایی تاریخ در دانشگاه میشیگان، معتقد است که اساساً قرآن با صلح و سلم نازل شد و پیام اساسی آن خشونت‌پرهیزی است. نزدیک به سه دهه جنگ میان دو امپراتوری ایران و روم، جامعه انسانی را فرسوده نمود و مردم وادار به پی‌جویی راهی برای صلح شدند. از آنجا که پیامبر اسلام نبرد میان این دو امپراتوری را دیده بود، بیم آن داشت که مکه، شهر بی‌طرف و آرام، نیز در گرداب درگیری دو امپراتور فروبلعیده شود (کل، ۱۳۹۸، صص ۴۶-۴۵). به باور کل، از این جهت شب قدر در قرآن از هزار ماه برتر دانسته شده‌است (قدر، ۳) که کتاب صلح و سلم نازل می‌گردد. وی معتقد است که واژه «قدر» به معنای قدرت و چیرگی صلح بر جنگ است. او سوره قدر را جزئی می‌داند که نشانگر کل است؛ یعنی سراسر وحی (قرآن) صلح است (کل، ۱۳۹۸، ص ۵۶).

افزون‌براین، آیاتی که ذات‌گرایان برای اثبات ادعای خشونت‌خیز بودن متن قرآن به آنها استناد می‌کنند در برابر آیاتی که دعوت به دادگری، رواداری و خشونت‌پرهیزی می‌کنند، بسیار ناچیز است. برای نمونه؛ آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: خداوند شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با کسانی که با شما جنگ نکردند و از سرزمین‌تان بیرون نراندند باز نمی‌دارد، زیرا خداوند عدالت‌پیشه‌گان را دوست دارد.» (ممتحنه، ۸)

خداوند در آیه دیگری آشکارا خشونت‌گری را نفی می‌کند: «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ، فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ: به‌سوی فرعون بروید که او به سرکشی و طغیان برخاسته‌است، و با او به نرمی سخن بگویید که شاید پند گیرد یا بترسد.» (طه، ۴۳-۴۴) کانون توجه در این آیه گفتگوی عاری از خشونت است. اساساً هرگونه کاربست زبان خشونت در مواجهه نخستین، امکان رسیدن به هر نوع تفاهم را از جامعه سلب خواهد کرد. از این‌رو، خداوند در این آیه به‌جای درگیری و دامن زدن به خشونت، به گفتگو سفارش می‌کند. قول لَیِّنِ سخنی را گویند که هم در سرشت خود ملایم و عاری از خشونت و هم پیام و پیامد آن، پرهیز از خشونت است. باتوجه به آیه شریفه، به‌نظر می‌رسد که اگر در هر گفتگویی به خشونت زبانی متوسل شویم، پیامد آن چیزی جز خشونت فیزیکی و جنگ نخواهد بود.



به هر ترتیب، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که همواره تأکید بر سلم و رواداری و خشونت‌پرهیزی دارند که پرداختن به آنها در این مختصر امکان‌پذیر نیست و نیاز به تحقیق مستقل دارد.

۲-۲) دیدگاه رویدادمحور

این دسته از ذات‌گرایان ادعا می‌کنند که اولاً در تاریخ اسلام رویدادهای خشونت‌باری رخ داده‌است؛ و ثانیاً خشونت تاریخی مسلمانان، چیزی جز بازتاب همان خشونت‌گرایی صدر اسلام (جهاد و غزوات) و دوران وحی نیست؛ در نتیجه، اسلام در سرشت خود دینی خشونت‌بنیاد است.

رویکرد رویدادمحور هم در افق سنت و هم در چشم‌انداز دنیای معاصر، رویکردی مخدوش، نارسا و ناموجه است. در افق سنت اسلامی و رویدادهای صدر اسلام، به‌ویژه مسئله غزوات و جهاد، خطای آشکار ذات‌گرایان این است که آیات جهاد و جنگ‌های پیامبر را نمونه واحدی از رفتار خشونت‌آمیز تلقی می‌کنند که گویا زنجیره فرضی صلح و پرهیز از خشونت را به‌یک‌باره از هم گسسته‌است. در حالی که، جهاد در اسلام باید به‌مثابه چرخه تاریخی دیالکتیک خشونت و ضدخشونت فهم شود. دوگانه خشونت و ضدخشونت، درحقیقت یک الگوی دورانی است که در پیوستار تاریخی تکرار می‌شود و باید آن را به‌مثابه تجاوز و پاسخ به تجاوز و تهاجم و مقابله با تهاجم فهم کرد (حج، ۳۹: بقره، ۱۹۰). به دیگر سخن، جنگ‌هایی که پیامبر اسلام در آن شرکت داشت و قرآن با کاربست واژه قتال (بقره، ۱۹۰) به آن فرمان داده، هیچ‌یک با انگیزه دینی - تبلیغی نبوده‌است، بلکه ماهیتی صرفاً سیاسی داشته و هدف از آن، مبارزه با سلطه و تهاجم مشرکان بر مسلمانان بوده‌است. هوان کُل به‌درستی یادآور شده‌است که واژه «قتال» در قرآن، اصطلاحی غیردینی است که عبارات مشابه آن را مسیحیان و زرتشتیان آن روزگار به‌کار می‌بردند (کُل، ۱۳۹۸، ص ۱۴۵).

آیه شریفه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» در راه خدا با کسانی که با شما وارد پیکار شده‌اند، بجنگید و تجاوز نکنید که خداوند متجاوزان را دوست ندارد» (بقره، ۱۹۰) آشکارا به چرخه دیالکتیک خشونت و ضدخشونت و تهاجم و پاسخ به تهاجم اشاره دارد. بر این اساس، آنچه به‌مثابه قاعده تشریحی از سوی خداوند مشروع گردیده پاسخ به تجاوز است، نه تجاوز و جنگ‌افروزی. در سنت تفسیری صدر اسلام، ابن عباس یکی از نخستین مفسرانی است که در تفسیر جمله

ولاتعدوا می‌گوید در جنگی که پاسخ به تهاجم دشمنان است، مسلمانان «نباید به زنان، کهنسالان، کودکان و کسانی که اهل صلح هستند تجاوز کنند (ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص ۳۲۵). از نظر طبرسی، جمله ولاتعدوا یعنی این که خداوند فقط جنگ با مهاجمان را تشریح نموده، بنابراین به کسانی که خداوند جواز و فرمان جنگ با آنها را نداده‌است، نباید تجاوز کرد. درنهایت وی می‌گوید، برخی از مفسران گفته‌اند معنای ولاتعدوا یعنی این که به کسانی که جنگ را آغاز نکرده‌اند، نباید تجاوز کرد (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص ۲۹) یعنی نباید آغازگر جنگ بود. زمخشری در تفسیر جمله ولاتعدوا می‌گوید: «مراد از لاتعدوا اینست که شما مسلمانان آغازگر قتال نباشید، به زنان و کودکان و سالخورده‌گان تعرض نکنید، و نیز با هم‌پیمانان خود وارد جنگ و قتال نشوید.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص ۳۹۶)

در سنت تفسیری جدید در دوره معاصر نیز، محمد عبده می‌گوید: از جمله ولاتعدوا سه مسئله مهم قابل برداشت است: یکی این که به مسلمانان هشدار می‌دهد که آغازگر جنگ و تهاجم نباشید؛ دوم این که مسلمانان نباید در هنگامه پیکار با مهاجمان، به کسانی که دست به شمشیر نبرده و خواهان صلح‌اند، به سالخورده‌گان، زنان، کودکان و بیماران آزاری برسانند، زیرا خون آنان حرمت دارد و جانشان محترم است؛ و سوم این که از دیگر انواع تجاوز مانند ویرانی خانه‌ها و زیست‌گاه‌ها و قطع درختان و آتش زدن محیط‌زیست خودداری کنند، زیرا گفته شده که فعل منفی (لاتعدوا) افاده عموم می‌کند و نهی از هرگونه تجاوز است (عبده، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص ۲۰۸). علامه طباطبایی از منظری مفهوم‌شناختی می‌گوید: «قتال به معنای قصد کردن انسان به کشتن کسی است که وی قصد جان او را دارد. بنابراین قتال در اسلام جنبه دفاع دارد که به میانجی آن، حق انسانی مشروع و فطری حفظ می‌شود. دفاع در سرشت خود امری محدود است، و تعدی و تجاوز ماهیتاً خروج از حد و مرز است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۲، ص ۶۱). گرچه ضرورتاً نمی‌توان واژگانی مانند قتال و قتل در قرآن را به کشتن ترجمه کرد، زیرا در غالب موارد (مثلاً توبه، ۵) به مؤمنان امر می‌کند که نسبت به دشمنانشان، اگر از یورش و تجاوز دست کشیدند، بخشش نشان دهند. در این سیاق، فعل امر قاتلوا بیشتر مفهوم ضمنی پیکار با نیروی بالقوه مرگبار را می‌رساند، نه کشتار صرف را (کُل، ۱۳۹۸، ص ۳۲۳). درنهایت علامه طباطبایی معتقد است که نهی از اعتداء در آیه مورد بحث، نهی مطلق است و هرگونه عملی را شامل می‌شود که عنوان تعدی و تجاوز بر آن صدق کند، مانند نهی از قتال پیش





از طرح مصالحه و دعوت به حق، نهی از آغاز جنگ و قتال ابتدایی، قتل زنان و کودکان و سالخوردگان و بیماران و قتال پیش از اعلان جنگ با مهاجمان و ...» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۲، ص ۶۱)

در کنار دیدگاه مفسران مسلمان، ایده دیالکتیک تهاجم و پاسخ به تهاجم را با استفاده از گونه‌شناسی خشونت اریک فروم^۱ می‌توان بیشتر و بهتر توضیح داد. فروم خشونت را به دو گونه مختلف تقسیم می‌کند: نخست، خشونت نمایشی: نمایش نامه‌ها، فیلم‌ها، ورزش‌هایی مانند شمشیرزنی، بوکس و ... در این نوع از خشونت، هدف و انگیزه عاملان خشونت و بازیگران ورزشی ویرانگری، آسیب رساندن و کشتار نیست بلکه، صرفاً بازنمایی صورتی نمادین از خشونت به منظور سنجش میزان مهارت بازیگر است. از این رو، این گونه صحنه‌های نمایشی کمتر در معرض ارزش داوری قرار می‌گیرند. دوم، خشونت واکنشی / تدافعی: خشونت برای دفاع از اصل زندگی، آزادی، آبرو، دارایی‌های انسانی و یا سرزمین زیست‌بوم خود یا دیگری است. ریشه این نوع خشونت ممکن است ترس و یا تدبیری پیشگیرانه باشد که خود نیز ریشه در ترس دارد؛ ترس از دست دادن زندگی، دارایی و آبرو و ... و رایج‌ترین نوع خشونت است (فروم، ۱۳۶۲، ص ۱۶). این نوع خشونت با هدف تداوم زندگی نه توقف چرخه زندگی بشری، امری موجه و عقلانی است. نوع سوم از خشونت را هم می‌توان به قرینه خشونت واکنشی / تدافعی تشخیص داد که آن را باید خشونت کنشی / تهاجمی نامید. این نوع خشونت، اغلب در خدمت مرگ و تنها هدفش میل به ویرانگری برای نابودی است؛ از این رو، ناموجه و غیرمشروع است.

باتوجه به دیدگاه مفسران در تفسیر آیه ۱۹۰ سوره بقره، که پیشتر به تفصیل بیان گردید، و همچنین تقسیم‌بندی فروم از خشونت، می‌توان رویدادهای صدر اسلام را در چارچوب خشونت واکنشی / تدافعی - که امری موجه و معقول است - صورت‌بندی نمود. اگر نفس خشونت برای قربانیانش مفهومی انتزاعی نیست، بلکه تجربه‌ای زیسته است که تاریخی انضمامی دارد، داوری درباره جهاد و جنگ‌های پیامبر اسلام نیز باید به‌شکلی دیگر فهم شود. فهم جدید، برآیند درک درست ما از وضعیت تجاوز و پاسخ به تجاوز است. بنابراین اگر می‌خواهیم جهاد و جنگ‌های پیامبر اسلام را به‌طور انضمامی درک کنیم، باید آن را به نحو تاریخی به‌مثابه بخشی از چرخه دیالکتیک کنش و واکنش، تهاجم و پاسخ به

1. Erich Fromm.

تهاجم، فهم کنیم.

در افق دنیای معاصر نیز، ذات‌گرایان اغلب هویت خشونت‌گرایان افراطی مانند القاعده، طالبان و داعش را منحصرأ در نسبت با هویت دینی و مذهبی آن‌ها درک و فهم می‌کنند. حال آنکه فروکاست هویت‌های متکثر افراد به هویت صرفاً دینی، درکی معیوب و مخدوش از وضعیت انسانی آن‌هاست که به نتایج نادرستی می‌انجامد.

در چارچوب فکری ذات‌گرایان، مسلمانان تنها از لحاظ مذهب موروثی و رویکردی صرفاً دینی آن‌ها صورت‌بندی می‌شوند. این دیدگاه به اشتباه، نسبت فرد با خشونت را به‌طور قطعی متأثر از هویت دینی او می‌داند درحالی‌که، در تحلیل و تبیین پدیده خشونت نباید از دیگر عناصر هویت‌بخش مانند هویت اجتماعی، سیاسی، فرهنگ خانوادگی و دیگر علایق و گرایش‌های افراد چشم‌پوشی کرد.

مسلمانان عموماً و گروه‌های خشونت‌طلب خصوصاً، افزون بر هویت دینی، وابستگی‌ها و علایق فکری، روانی و چالش‌های سیاسی و اجتماعی دیگری هم دارند که همواره از دید این دسته از تحلیل‌گران پنهان مانده و یا عمداً نادیده گرفته شده‌است. برای بسیاری از افراد، مسلمان بودن هویت بسیار مهم ولی لزوماً تنها هویت آن‌ها نیست. از این‌رو، به‌نظر می‌رسد که هویت اسلامی و هویت خشونت‌گرایی دو هویت متفاوتی هستند که هرکدام را باید در بستر خاص خود تحلیل کرد. این‌گونه تمایزگذاری میان هویت دینی و دیگر هویت‌های متکثر فردی، می‌تواند در شفافیت و پرمایه نمودن درک ما از وضعیت خشونت‌بار مؤثر باشد؛ بنابراین هرگونه تحلیلی از اسلام اگر نتواند میان هویت اسلامی و هویت‌های متکثر فردی مسلمانان مانند خشونت‌طلبی تمایز بگذارد، در دام خطایی آشکار در تحلیل خواهد افتاد.

در میان مسلمانان هم اقلیتی خشونت‌گرا وجود دارند و هم اکثریتی مداراگرا. از این‌رو، آمارتیا سن به‌درستی اشاره کرده‌است که «باورهای دینی، به‌تنهایی پاسخی گوی همه تصمیمات و اقداماتی نیست که افراد [مسلمان] باتوجه به اولویت‌های فردی، سیاسی و اجتماعی زندگی خود اتخاذ می‌کنند. طرفداران خشونت و عدم خشونت هر دو، می‌توانند متعلق به یک دین باشند، بی‌آنکه این امر به‌عنوان یک تضاد تلقی شود. بنابراین حیطة مذهبی فرد همه زمین‌های دیگر ادراکی و وابستگی و گرایش او را نمی‌تواند پوشش دهد.» (سن، ۱۳۸۸، ص ۹۶) زیرا از نظر فرهنگی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی، تصویرها و واقعیت‌های چندگانه‌ای از اسلام و مسلمانان وجود دارد (اسپوزیتو و مجاهد، ۱۳۹۰، ص ۸).





تحلیل‌های ذات‌گرایانه به‌سادگی میان اسلام و خشونت پیوند برقرار می‌کند و اولی را عامل و علت کانونی دومی می‌داند؛ حال آنکه میان گزاره‌ها، آموزه‌ها و رفتارهای دینی ذاتاً طبیعی، هنجاری و آرام، و اعمال خشونت‌آمیز شکافی ژرف وجود دارد. تعصب و جزم‌اندیشی در این نوع تحلیل به‌اندازه‌ای است که حتی ایده خشونت به‌مثابه پدیده‌ای پیرامونی، و نه کانونی، را نیز برنمی‌تابد.

ذات‌گرایان رویدادمحور با چشم‌پوشی آگاهانه و یا ناآگاهانه از تنوع گسترده‌ای که در اسلام و سنت مسلمانی وجود دارد، تلاش می‌کنند تا همه این تکثر را تحت‌الشعاع یک اقلیت افراط‌گرای خشونت‌خواه قرار دهند. این گروه هرگز نمی‌توانند میان کلیت یک پدیده و جزئیات آن تمایز بگذارند و در نتیجه میان مجموعه‌ای متکثر از مسلمانان خشونت‌پرهیز و اقلیتی خشونت‌گرا، خلط می‌کنند. ذات‌گرایی گرچه مانند بسیاری از دیدگاه‌های سونگرانه و سناریوهای ازپیش طراحی شده در ظاهر نشانی از واقعیت دارد، ولی در مقام تحلیل و ارزیابی، امر معطوف به واقعیت به یک‌باره سر از تخیل درمی‌آورد و نشانه‌های فراوانی از فانتزی در آن نمایان می‌شود.

هیچ چیز خشونت‌آمیزتر از این ایده نیست که اسلام را ذاتاً دینی خشونت‌آمیز و خشونت‌خیز بدانیم؛ زیرا اگر این انگاره را بپذیریم که جوهر اسلام مطلقاً خشونت‌زاست، لازمه‌اش پذیرش این ایده باطل است که تمام وجوه اسلام با خشونت آمیخته شده‌است. درحالی‌که، واقعیت آشکارا این ایده را باطل می‌کند و میزان خشونت‌افزایی آن را نشان می‌دهد. بنابراین تعارض و ناسازگاری دقیقاً نقطه آسیب‌پذیر دیدگاه‌های ذات‌گرایانه است.

۳- عوامل شکل‌گیری قرائت معطوف به خشونت از اسلام و قرآن

قرائت معطوف به خشونت از اسلام، به هر نوع خوانش و تفسیری از اسلام اطلاق می‌شود که با تمرکز بر وجوه به‌ظاهر خشونت‌خیز از اسلام، تلاش می‌کند تا قرائتی خشن از اسلام را به نمایش بگذارد. ذهنیت ما منبع آشکار خشونت است؛ اما باید بیاموزیم که یک گام به عقب برگردیم و خودمان را از شر کشش هوش‌ربای این خشونت کنش‌گرانه^۱ آشکار رها سازیم. باید فراز و فرود و پس‌زمینه پدیدآورنده این‌گونه فوران‌های خشونت را بشناسیم (ژیژک، ۱۳۸۹، صص ۹-۱۰). بنابراین قرائت معطوف به خشونت نیز همانند دیگر

1. Subjective violence.

اشکال خشونت، فرآورده‌ای انسانی، موقعیت‌مند، تاریخی، گذرا، تغییرپذیر و شدیداً متأثر از حرکت‌های تاریخی، فرایندهای اجتماعی و دگرگونی‌های سیاسی و اقتصادی است. قرائت معطوف به خشونت، برداشتی از اسلام است که به‌منظور بهره‌برداری سیاسی - اجتماعی و یا اقتصادی از دین، همواره در حال ارائه تفسیری وارونه از قرآن و پروراندن هویتی خشونت‌زا و ستیزگرانه از اسلام است. این خوانش از قرآن آن‌چنان خشونت را تئوریزه، پردازش و تجهیز می‌کند که به امری ظاهراً مطلوب و موجه بدل می‌شود. در نتیجه فروبردن مؤمنان به رؤیای گذشته را تنها وظیفه خود می‌داند.

بواری میلتون ادواردز بر این نکته تأکید می‌کند که باید میان ذات اسلام، پیروان آن و بسترهای شکل‌گیری قرائت خشن از اسلام، پذیرش کشتار و خونریزی و از رهگذر این تفاسیر، نسبتی که میان خشونت، زور و اسلام برقرار می‌شود و منازعه بر سر قدرت را موجه جلوه می‌کند، خط‌نمایزی گسترده کشید (Milton-Edwards, 2006, P. 85).

قرائت معطوف به خشونت، دقیقاً ابداع جبرگرایانه و متعصبانه‌ای است که هرگز نمی‌تواند به‌عنوان نقطه اتکای مؤمنان قرار گیرد. روح کلی اطمینان‌بخش و نقطه اتکای جمعی‌ای که می‌تواند به‌مثابه جوهر اسلام، همه مؤمنان و غیرمؤمنان را زیر یک چتر گردآورد، مسئله سلم، صلح و مداراگرایی است، نه خشونت‌ورزی. در اینجا برخی از عوامل و بسترهای پیدایش این قرائت پی‌جویی می‌گردد.

۳-۱) سنت قبیله‌ای پیش از اسلام

به‌نظر می‌رسد که در جهان سنت و به‌ویژه سده نخست هجری، قرائت معطوف به خشونت بیش از آنکه معلول متن مقدس باشد، نتیجه ناکامی سنت قبیله‌ای در جهان پساپیامبری و تعریفی واژگونه از اسلام بوده‌است. از آنجایی که به گفته آرنه «خشونت همواره نیازمند توجیه است» (آرنه، ۱۳۵۹، ص ۱۱۳) قبیله‌گرایان با فروپاشی ایده‌آل‌های قبیله‌ای راهی جز توجیه رفتار خود براساس ایدئولوژی جایگزین نمی‌دیدند تا مسیر را برای ارائه قرائت‌های معطوف به خشونت از اسلام هموار نمایند. به این ترتیب، نظام قبیله‌ای جدیدی پدید آمد که در آن غریزه انسانی خشونت‌طلبی به نام اراده تغییرناپذیر خداوندی به جامعه اسلامی تحمیل شد.

قرائت معطوف به خشونت در اسلام دقیقاً هنگامی پدیدار شد که پس از حیات پیامبر اسلام، همه متن‌های اسلامی در چارچوب سنت قبیله‌ای بازتعریف شد. در سنت قبیله‌ای پیش از اسلام، قبیله و خشونت دوگانه‌ای کاملاً همزاد و همسان بودند که درک یکی





بدون دیگری محال و یا دست کم هیچ‌گونه سویه انضمامی نداشت. بسیاری از مؤمنان تحت‌تأثیر این بازسازی فکری ناگزیر به کشف هویت دینی جدیدی شدند که همانند سنت قبیله‌ای، آشکارا ستیزه‌گر و خشونت‌بنیاد بود.

در این نکته کمتر می‌توان تردید کرد که هراندازه از خشونت، توجیه دینی و شرعی مستدل‌تری صورت بگیرد، در میان مؤمنان جاذبه دینی قوی‌تر و شدیدتری پیدا خواهد کرد. از این‌رو، قرائت معطوف به خشونت در بستری قبیله‌ای و با توجیه و تفسیری دینی، تنها به نفس‌تئوریزه نمودن خشونت بسنده نکرد بلکه، با شیوه استدلال دینی، ستایش و کرنش در برابر خشونت را نیز به فضیلتی اخلاقی و تکلیف‌فراگیر دینی بدل نمود.

۲-۳) سیاسی‌سازی دین

سیاست هیچ‌گاه عاری از خشونت نبوده‌است، ولی اغلب خشونت خود را در زیر چتر دین یا حقوق بشر توجیه کرده‌است. سیاست‌مداران به‌خوبی درک کرده‌اند که هیچ‌چیز به‌اندازه دین نمی‌تواند آن‌ها را در پیشبرد سیاست‌های خشونت‌زایاری کند؛ از این‌رو، همواره از دین به‌مثابه بازوی خود سود جستند. ریشه بسیاری از قرائت‌های خشونت‌زا از اسلام را باید در پروژه سیاسی‌سازی مذهب پی جست. البته این بدین معنا نیست که دین اسلام با سیاست بیگانه است بلکه بالعکس، در اسلام دین و سیاست پیوند ناگسستنی دارد. اما متأسفانه در طول تاریخ برخی از حاکمان مسلمان دین را به‌عنوان ابزار در خدمت اهداف سیاسی خود قرار داده‌اند. فرایند نامشروع سیاسی‌سازی مذهب، به مفسران این امکان را می‌دهد که دین را به سود سیاست تفسیر کنند و در این بستر، هرگاه سیاست نیاز به کاربست خشونت دارد، مفسران به توجیه دینی رفتار خشونت‌آمیز فرمانروایان می‌پردازند. در این فرایند، به‌شکل غریبی میان خشونت دینی و ملاحظات سیاسی رابطه‌ای طرفینی برقرار می‌شود؛ از دل این فرایند، قرائتی سر برمی‌آورد که حتی‌الامکان تلاش می‌کند خشونت را به‌عنوان یک ابزار به‌وقیح‌ترین شکل ممکن توجیه کند.

یک نمونه سنتی از سیاسی‌سازی دین مربوط به سوءاستفاده حاکمان مسلمان از آیاتی است که به‌شکلی نادرست و واژگونه به «آیات شمشیر» مشهور شده‌اند. به نظر اسپوزیتو، اصطلاح آیات شمشیر تفسیری متأخر از قرآن و شریعت است که به‌وسیله علمای اواخر سده هشتم و اوایل سده نهم هجری ابداع شد و بسیاری از این مفسران و علما وابسته به دربار شاهان بوده‌اند (Esposito, 2015, P.1070). مطابق این دیدگاه، تفسیر متأخری که آن را «جبرگرایی تفسیری» می‌نامیم، آیه پنجم سوره توبه، یکی از آیات شمشیر است که

آشکارا هرگونه خشونت‌ورزی و کشتار با دیگری را مشروع دانسته‌است. از نگاه این مفسران، براساس این آیه می‌توان با اهل کتاب هم مانند مشرکان وارد پیکار شد. در تفسیر این آیه چند نکته شایان یادآوری است: یکم، براساس ظاهر قرآن، این آیه صرفاً شامل مشرکان مکه می‌شود نه همه غیرمسلمانان اعم از اهل کتاب و دیگران؛ دوم، این گروه از مفسران جبرگرا با تقطیع آیه و برای دست یازیدن به هدف سیاسی، صرفاً صدر آیه را تفسیر نموده‌اند و ذیل آیه را، که نشان از رواداری و تساهل دارد، نادیده گرفته‌اند. سوم، چنین تفسیری آشکارا در تعارض با برخی دیگر از آیات قرآن است. برای نمونه، قرآن، مسلمانان را از جنگ و خشونت‌گری نسبت به اهل کتاب شدیداً نهی نموده‌است و صرفاً گفتگو و بحث به بهترین شیوه را با اهل کتاب جایز می‌داند (عنکبوت، ۴۶).

به این ترتیب، مفسران متأخر با تفسیر واژگونه و موسع از این آیه شریفه، به توجیه شرعی کشورگشایی و اهداف امپریالیستی حاکمان پرداختند و مکتب جبرگرایی تفسیری تا سده‌ها بر ذهن و روح مفسران اسلامی حاکم گشت و خوانش تاریخی معطوف به سیاق و زمینه و زمانه نزول وحی را - که خود یک مکتب تفسیری است - به حاشیه راند. در دوره معاصر نیز این آیات، به‌ویژه آیه پنجم سوره توبه، مورد کج‌فهمی و سوءاستفاده منتقدان اسلام و افراط‌گرایان قرار گرفته‌است. از یک‌سو، منتقدانی مانند ذات‌گرایان با انگیزه‌های سیاسی در تلاشند تا با برجسته‌ساختن این آیات و تفسیری واژگونه از آن، اسلام را در سرشت خود دینی مطلقاً خشونت‌بنیاد معرفی کنند که توسط آیات قرآن، کشتار مسیحیان و یهودیان، اهل کتاب، را امضا کرده‌است؛ از سوی نیز، افراط‌گرایان و تروریست‌هایی مانند القاعده و داعش از این آیات برای توجیه جنگ‌های بی‌قیدوشرط و خشونت‌آفرینی و خون‌آشامی‌های بی‌حدومرز خود سوءاستفاده می‌کنند.

۳-۳) ساختارهای سیاسی خشونت‌زا

ساختارهای سیاسی خشونت‌زا نیز در تلقی و فهم خشن از دین و شکل‌گیری قرائت‌های معطوف به خشونت از اسلام نقشی اساسی دارند. این ساختارها میل فزاینده‌ای برای تبدیل اختلاف به خشونت از طریق تفاسیر دینی دارند. ساخت قدرت سیاسی در یک جامعه می‌تواند در شکل‌گیری و گسترش قرائت‌های خشونت‌گرا از دین تأثیرگذار باشد. ساختارهای سیاسی خشونت‌زا، آن دسته از ساختارهایی هستند که با سیاسی‌سازی خشونت به آسانی می‌توانند اشکال خاصی از آن را برای مصرف روزمره توده مردم، از نظر اخلاقی



موجه و از لحاظ عقلانی مستدل و در نتیجه برای مردم تحمل‌پذیر سازند. در بسیاری از موارد، قرائت‌های معطوف به خشونت، در نسبت شدید وابستگی دانش به قدرت شکل گرفته‌است. نظام‌های حکمرانی در تاریخ اسلام گاهی طبقه مفسر - نخبه را وادار کرده‌اند تا به سود اقتدار و سلطه آنان، با ارائه تفسیری خشونت‌آمیز از اسلام، سیاست‌ها و عملکردهای خشونت‌خیز حاکمان را توجیهی دینی - شرعی کنند. در این چرخه، طبقه دانشمندان و نخبگان با وابستگی به طبقه حاکم، گرچه ظاهراً در خدمت فرمانروایان، ولی خیانت به جامعه مؤمنان بوده‌است.

۳-۴) زمینه‌های روان‌شناختی

زمینه‌های روانی قرائت معطوف به خشونت را نیز باید یکی از عوامل مهم تشکیل و تشدید قرائت معطوف به خشونت دانست. از جنبه‌ای فردی - شخصیتی، قرائت معطوف به خشونت و بالاتر از آن رفتارهای خشونت‌آمیز، نوعاً توسط افرادی پدید می‌آید که چند ویژگی مشترک دارند: کودکی آشفته‌ای داشته‌اند، از والدینی خشونت‌جو و خشن زاده شده‌اند، درآمد مالی ضعیفی داشته‌اند، امکانات آن‌ها برای مدیریت تعاملات در شرایط عادی و بحرانی سطحی نازل و محدود داشته‌است، همواره دچار کج‌فهمی و یا نافهمی هستند، هرگز توان اداره موقعیت‌های پیچیده را ندارند، به‌سادگی به هم می‌ریزند و تعادل خود را از دست می‌دهند و رفتار ابتدایی و بی‌ثباتی دارند (میشو، ۱۳۸۱، صص ۵۶-۵۵).

نقطه ثقل همه این ویژگی‌ها، مفهوم «ناکامی» یا به‌اصطلاح روان‌شناسان اجتماعی «عدم توسعه خود» است. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که میان عدم توسعه خود و خشونت‌طلبی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. فارینگتن و آریوتن در تحقیقات خود به این نتیجه رسیده‌اند که افراد خشونت‌گر عموماً در خانواده و محیطی رشد کرده‌اند که رنج، مصیبت و نزاع‌های خانوادگی از ویژگی‌های بارز آن بوده‌است (هافمن و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

۳-۴-۱) نارضایتی اجتماعی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای نارضایتی اجتماعی، خشونت اجتماعی و سیاسی است. بسیاری از جامعه‌شناسان این فرضیه را که «خشونت‌های سیاسی نتیجه نارضایتی اجتماعی هستند» در چارچوب نظریه «محرومیت - تهاجم» صورت‌بندی نموده‌اند. براساس ادعای این نظریه، تهاجم و خشونت همچون سایر رفتارهای آدمی زاییده محرومیت است و محرومیت نیز با توجه به ناکامی افراد در نیل به اهداف، تمایلات و گرایش‌ها تفسیر می‌شود. جوهره نظریه «محرومیت - تهاجم» آنست که محرومیت ناشی

از سیستم سیاسی و اجتماعی به نوبه خود نوعی فشار اجتماعی را به وجود می‌آورد که به بروز نارضایتی در افراد محروم منتهی می‌شود و به این ترتیب، زمینه لازم برای بروز خشونت فراهم می‌گردد. تأیید این مدعا در حوزه مطالعات علت‌یابی بروز رفتارهای خشونت‌زا و شورش‌های اجتماعی و سیاسی، شاید بتواند ما را نسبت به صحت و موجه بودن آن دلگرم کند (فایراند و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۶۱).

۳-۴-۲) ذهنیت خشونت‌زده

قرائت معطوف به خشونت، برداشتی کاملاً تحقیرآمیز از مسلمانی و تفسیری واژگون از اسلام و قرآن است. این قرائت، از جهتی زاییده ذهن خشونت‌زده است. ذهنیت خشونت‌زده، با طرح قرائت معطوف به خشونت، به جای رهایی و رستگاری مؤمنان، به شکل فزاینده‌ای با دشوار نمودن حیات مسلمانی، آسایش و امنیت آن‌ها را به مخاطره می‌اندازد. در این چرخه دیالکتیک، ذهن خشونت‌زده با طرح قرائت خشن از مؤمنان می‌خواهد که بردگان ذهنی آموزه‌ای موهوم و تفسیری مبهم از دین باشند.

ذهن خشونت‌زده با تفکر سیاه و سفید، همواره تلاش می‌کند تا در مدار وفاداری و بی‌زاری گام بردارد. این منطق، از یکسو با پیش‌فرض «دگرانگاری» نسبت به دیگری مخالف باور خود، اعلام بی‌زاری می‌کند و از سوی نیز، با طرح قرائت خشن از قرآن، وفاداری خود نسبت به متن مقدس را آشکارا اعلام می‌کند. برای نمونه، نشانه‌شناسی نمادها، مانیفست و رفتار گروه داعش آشکارا نشان از ذهنیت خشونت‌زده آنان دارد. پرچم داعش که به رنگ سیاه و سفید است جامعه انسانی را به دو بخش سیاه و سفید تقسیم می‌کند؛ اعدام جامعه پزشکان و سر بریدن باستان‌شناس ۸۲ ساله و ... نمایانگر ذهنیت خشونت‌زده این گروه است (عبدالملکی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶).

نتیجه

نظر نهایی جستار حاضر اینست که طرح کلی اسلام با سلم مطابقت دارد و منظومه فکری و معنایی آیات قرآن نشان می‌دهد که خالق وحی و صاحب شریعت به دنبال خشونت‌ستیزی و مسالمت‌جویی است و به مسئله خشونت نگاهی سلبی دارد. در آن بخش از آیات قرآن که ظاهراً خشونت‌خیز به نظر می‌آیند، خداوند فقط خشونت مشروع را جایز دانسته که صرفاً پاسخ به تهاجم است، نه خشونت‌ی که در نفس خود تهاجم و جنگ‌افروزی باشد. بنابراین پرسش از نسبت قرآن، اسلام و خشونت بدون در نظر گرفتن امکان‌ها،





ویژگی‌ها و مشارکت انسانی تأثیرگذار در فرایند خشونت‌گرایی، اساساً پرسشی نادرست است. از همین رو، پاسخی موجه و شایسته دریافت نخواهد شد. به همان اندازه موهوم بودن ایده خشونت‌طلبی ذاتی، فطری و مادرزادی انسان‌ها، ایده خشونت ذاتی قرآن و اسلام نیز موهوم است. اگر ذات‌گرایان به برخی از آیات قرآن برای اثبات خشونت ذاتی در قرآن استناد می‌کنند، در برابر می‌توان به آیات پرشماری از قرآن استناد کرد که دلالت بر خشونت‌زدایی دارند. افزون بر این، آیاتی که این گروه به آن استدلال می‌کنند اغلب تفاسیر و برداشت‌هایی برکنده از سیاق و بستر تاریخی و به دور از معنا و مفاد اولیه آیات است.

گرچه ممکن است قرائت‌های معطوف به خشونت، ماهیت جامعه دینی را دگرگون سازد، ولی این دگرگونی ضرورتاً به معنای تغییر در سرشت دین نخواهد بود، حال آنکه افراط‌گرایان و ذات‌گرایان ضرورت این نتیجه را مفروض گرفته‌اند. توجیه شرعی و کیفیت اخلاقی نهفته در دل قرائت معطوف به خشونت که در درون گفتمان افراط‌گرایی و قشری‌گری به مثابه واقعیتی بدیهی و انکارناپذیر پذیرفته شده‌است، آشکارا با ظاهر بسیاری از گزاره‌های قرآنی در تضاد است. گفتمان قرآن در باب خشونت بسیار روشن است و گزاره‌های قرآنی، هرگونه هیجانی را که منتهی به خشونت نامشروع شود قطعاً تحریم نموده‌است. از مجموع آیات قرآن این نتیجه به دست می‌آید که اولاً اسلام با عدم نفی خشونت به طور کلی، در برخی موارد آن را برای صیانت از جامعه و مردم ضروری می‌داند که بالذات امری حیاتی است؛ اما این بدین معنا نیست که اسلام ذاتاً خشونت‌گراست.

هرچند در مقاطعی از تاریخ اسلام قرائت معطوف به خشونت حضور و ظهوری پررنگ و نیرومند داشته‌است، اما این مازاد حضور خشونت هرگز نمی‌تواند دلیل موجهی بر مشروعیت دینی گفتمان قرائت معطوف به خشونت باشد. پدیدارشدن خشونت در تاریخ اسلام، همیشه و یا دست‌کم در اکثر موارد، خواست و اراده عاملان خشونت و افراط‌گرایان بوده‌است، این اراده در تقابل خواست و اراده حقیقی دین و خداوند قرار می‌گیرد؛ زیرا خواست افراط‌گرایی اغلب «قدرت» و خواست خداوند همواره «هدایت» است. بدون تردید، خواست قدرت و خواست هدایت دو انگیزه ماهیتاً متفاوتی هستند که امکان‌های متفاوت و متضادی را فراروی انسان‌ها قرار می‌دهند.

منابع

- قرآن کریم.
- آرنت، ه. (۱۳۵۹). *خشونت*. (مترجم: ع. فولادوند). تهران: امیرکبیر.
- اسپوزیتو، ج.ا؛ مجاهد، د. (۱۳۹۰). *چه کسی از طرف اسلام سخن می‌گوید؟*: یک میلیارد مسلمان واقعاً چگونه فکر می‌کنند. (مترجم: س. ناصری). تهران: هرمس.
- تینیک، ه. (۱۳۸۴). *خشونت و جنون تقلید*. (مترجم: ص. نجفی). *بازتاب اندیشه*، ۶۶.
- رازی ابن ابی حاتم، ع. (۱۴۱۹ق.). *تفسیر القرآن العظیم*. (چاپ دوم، ج ۱). (تحقیق: ا. محمد الطیب). ریاض: المكتبة نزار مصطفى الباز.
- زمخشری، م. (۱۴۰۷ق.). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. (ج ۱). بیروت: دارالکتب العربی.
- ژیزک، ا. (۱۳۸۹). *خشونت: پنج نگاه زیرچشمی*. (مترجم: ع.ر. پاک‌نهاد). تهران: نشر نی.
- سن، آ. (۱۳۸۸). *هویت و خشونت*. (مترجم: ف. مجلسی). تهران: آشیان.
- شاکرین، ح.ر. (۱۳۸۸). *خشونت*. (چاپ دوم). تهران: کانون اندیشه جوان.
- طباطبایی، م.ح. (۱۳۹۳ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (چاپ سوم، ج ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ف. (۱۴۱۵ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالملکی، س. (۱۳۹۴). *تحلیل روان‌شناختی پدیده داعش: با تأکید بر روان‌شناسی سیاسی*. تهران: نشر علم.
- عبده، م. (۱۴۱۴ق.). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. (ج ۲). بیروت: دارالمعرفه.
- فایراند، ا.؛ فایراند، ر.؛ نسولد، ب. (۱۳۷۹). *خشونت سیاسی و تغییر اجتماعی*. (مترجم: ا. افتخاری). در: *مجموعه مقالات خشونت و جامعه*، به کوشش ا. افتخاری. تهران: نشر سفیر.
- فروم، ا. (۱۳۶۲). *دل آدمی و گرایشش به خیر و شر*. (مترجم: گ. خوشدل). تهران: نشر نو.
- کل، ه. (۱۳۹۸). *محمد: پیامبر صلح در گرماگرم ستیز امپراتوری‌ها*. (مترجم: ص طباطبایی). تهران: روزنه.
- میشو، ا. (۱۳۸۱). *خشونت دست‌آموز*. (مترجم: ب. سید حسینی). تهران: وزارت امور خارجه.
- هافمن، ج. و همکاران (۱۳۷۸). *نظریه‌های جامعه‌گرایانه سنتی در باب خشونت*. (مترجم: ا.

افتخاری). در: مجموعه مقالات خشونت و جامعه؛ به اهتمام ا. افتخاری. تهران: نشر سفید.
- هانتز، ش. (۱۳۸۰). *آینده اسلام و غرب: برخورد تمدن‌ها یا همزیستی مسالمت آمیز؟*. (مترجم: ه. مجد). تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

- Chilton, B. (2008). *Abrahams Curse: The Roots of violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Doubleday.
- Esposito, J.L. (2015). Islam and political Violence. *Religions*, 6, P.1067-1081.
- Girard, R. (1989). *Violence and the Sacred*. Translated by P. Gregory. Johns Hopkins University Press. Sixth Printing.
- Lefebure, L.D. (2012). "Violence in the New Testament and the History of Interpretation." In *Fighting words: Religion, violence, and the interpretation of sacred texts*, Edited by John Renard, pp. 75-100. University of California Press, 2012.
- Milton-Edwards, B. (2006). *Islam and Violence in the Modern Era*. PALGRAVE MACMILLAN.



References

- Holy Quran.
- Abdolmaleki, S. (1394 AP). Psychological analysis of the ISIL phenomenon: with emphasis on political psychology. Tehran: 'Elm. [In Persian]
- Abduh, M. (1414 AH). Tafsir al-Quran al-hakim al-shahir bi-Tafsir al-Manar (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- al-Zamakhshari. (1407 AH). al-Kashshaaf (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Arendt, H. (1359 AP). Violence (A. Fooladvand, Trans.). Tehran: Amirkabir.
- Chilton, B. (2008). Abrahams Curse: The Roots of violence in Judaism, Christianity, and Islam. New York: Doubleday.
- Cole, J. (1398 AP). Muhammad: Prophet of peace in the heat of empire (S. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Rozaneh. [In Persian]
- Esposito, J. A.; Mujahid, D. (1390 AP). Who is speaking on behalf of Islam? How do one billion Muslims really think? (S. Naseri, Trans.). Tehran: Hermes.
- Esposito, J.L. (2015). Islam and political Violence. *Religions*, 6. pp. 1067–1081.
- Feyraband, A., Feyraband, R., & Nasold, B. (1379 AP). Political violence and social change. (A. Eftekhari, Ed. & Trans.). In: Collection of articles on violence and society. Tehran: Safir Publishing. [In Persian]
- Fromm, E. (1362 AP). The heart of man, its genius for good and evil (G. Khoshdel, Trans.). Tehran: Nashr-e No. [In Persian]
- Girard, R. (1989). Violence and the Sacred (P. Gregory, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Hoffman, J. (1378 AP). Traditional socialist theories of violence. (Translator: A. Eftekhari). In: Collection of Articles on Violence and Society. Tehran: Sefid Publishing. [In Persian]
- Hunter, Sh. (1380AP). The Future of Islam and the West: The Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence? (H. Majd, Trans.). Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research.
- Ibn Abi Hatim al-Razi. (1419 BC). Tafsir al-Qur'an al-Azim (A. Mohammad al-Tayyib, Ed., 2nd ed., Vol. 1). Riyadh: al-Muktabah Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]
- Lefebure, L. D. (2012). Violence in the New Testament and the History of Interpretation. In: Fighting words: Religion, violence, and the interpretation of sacred texts, (J. Renard, Ed., pp. 75-100). California: University of California Press.
- Michaud, Y. A. (1381 AP). La violence apprivoisee (B. Seyyed Hussein, Trans.). Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
- Milton-Edwards, B. (2006). *Islam and Violence in the Modern Era*. London: Palgrave Macmillan.

- Sen, A. (1388 AP). Identity and Violence (F. Majlesi, Trans.). Tehran: Ashian. [In Persian]
- Shakerin, H. R. (1388 AP). *Violence* (2nd ed.). Tehran: Young Thought Center. [In Persian]
- Shaykh Tabarsi. (1415 AH). Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an (Vol. 2). Beirut: Press Institute for Publications. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1393 AH). al-Mizan fi Tafsir al-Quran (3rd ed., Vol. 2). Beirut: Press Institute for Publications. [In Arabic]
- Tinik, H. (1384 AP). Violence and the madness of imitation. (P. Najafi, Trans.). *Reflection of Thought*, 66, pp. 19-22. [In Persian]
- Zizek, S. (1389 AP). Violence: six sideways reflections (A.R. Paknahad, Trans.). Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

