

درهم‌تنیدگی انسان و خشونت؛ بررسی علل اجتماعی خشونت‌گرایی

سیدحسین حسینی الهی*

چکیده: بدون شک، خشونت، یکی از فراگیرترین پدیده‌ها در جهان امروزی ما است. این حضور فراگیر خشونت، به صورت جدی، مسائل مهمی را فراروی اندیشمندان رشته‌های مختلف قرار داده است که مسائل مربوط به علل پیدایی و پایایی خشونت جزو سرنوشت‌سازترین آن‌ها به شمار می‌رود. از آنجا که در میان علل و عوامل مختلف تأثیرگذار بر این پدیده، علل اجتماعی جزء مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آن‌هاست، دیربازی است که بررسی این عوامل در دستور کار اندیشمندان قرار گرفته است. در همین راستا، نوشتار حاضر از منظری درجه دو به بررسی علل اجتماعی خشونت پرداخته و مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در این زمینه را در کنار یکدیگر به بحث گرفته است. دیدگاه‌هایی که نوشتار درباره آن‌ها بحث کرده است، عبارت‌اند از: نظریه رقابت تقلیدی، نظریه انحراف اجتماعی، نظریه فردیت‌زدایی و نظریه سرایت اجتماعی.

* کاندید دکتری فلسفه اسلامی، مشهد: جامعه‌المصطفی العالمیه

درآمد

خشونت، به‌عنوان یک پدیده شوم اجتماعی، در روزگار ما و در عصری که گمان می‌رود بشر به بلوغ نسبی فکری حیات خویش رسیده، نه‌تنها کاهش نیافته، بلکه شدت بیشتری گرفته و در تمامی ابعاد زندگی بشر سایه افکنده است. به نظر نمی‌رسد به این نزدیکی‌ها انسان‌های این کره خاکی روی خوش جهان‌گیری از خشونت را شاهد باشند. خشونت ریشه عمیق و دیرپا در تاریخ حیات بشری دارد و رگه‌های آن را می‌توان حتی در زندگی انسان‌های اولیه این عالم نیز پیدا کرد. شاهد الهیاتی این مدعا را می‌توان در داستان هابیل و قابیل مشاهده کرد؛ قابیل که تحمل پذیرفته شدن هدیه برادرش هابیل را نداشت، دشمنی خویش را بروز داد و دست به قتل هابیل زد. این نمونه می‌تواند نشانه‌ای باشد بر حضور دیرپا، فراگیر و گریزناپذیر خشونت در زندگی بشر و همین امر مسائل مهمی را فراروی اندیشمندان رشته‌های مختلف قرار داده است. در این میان، مسائل مربوط به علل پیدایی و پایایی خشونت جزو سرنوشت‌سازترین آن‌ها به شمار می‌رود: زمینه و زمانه شکل‌گیری خشونت کی و کجاست؟ علل اجتماعی رفتار خشونت‌آمیز کدام است؟ نسبت محیط و تربیت با خشونت چیست؟

در میان متفکران قرن بیستم والتر بنیامین شاید از نخستین متفکرانی باشد که به‌صورت جدی به تحلیل ماهیت و مسئله خشونت پرداخته است. در ادامه نیز افرادی همچون جورجو آگامبن، ژاک دریدا، هانا آرنت، ژاک رانسیر، اسلاوی ژیژک و مارک یورگنمایر به بررسی برخی زوایای این مسئله پرداخته‌اند. با این حال، عمده این کارها از منظری خاص به مسئله نگرسته و روی یک عامل متمرکز شده‌اند. تحلیل و واکاوی تمامی علل و عوامل موجود در باب علل اجتماعی خشونت نیازمند مجال مطولی است که از حوصله این نوشته خارج است. با توجه به این مسئله، رسالت این نوشتار، بازخوانی مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره علل وجودی اجتماعی خشونت است. بنابراین نوشتار از منظری درجه دو به بررسی علل اجتماعی خشونت پرداخته و مهم‌ترین دیدگاه‌های موجود در این زمینه را در کنار یکدیگر به بحث می‌گیرد. در این راستا، نوشتار دیدگاه‌های مختلفی همچون نظریه رقابت تقلیدی، نظریه انحراف اجتماعی، نظریه فردیت‌زدایی و نظریه سرایت اجتماعی را تحلیل و تبیین می‌کند.

الف: رقابت تقلیدی

این نظریه بیشتر با نام فیلسوف و متفکر فرانسوی، رنه ژیرار گره خورده است. وی تقلید را عامل اصلی در ترویج خشونت‌گرایی می‌داند. به اعتقاد وی، سرایت، به‌عنوان اولی‌ترین خصوصیت تقلید، تأثیر مستقیم در رفتار خشن انسانی دارد. از آنجایی که انسان‌ها در فضای رقابت‌آلود، در برابر عامل تقلید عاجزند و تسلیم آن می‌شوند، خشونت، در تمامی لایه‌های اجتماع روزگار ما رسوخ کرده و زندگی ما مملو از رفتارهای خشونت‌آمیز شده است. تقلید یعنی میل به اطاعت و پیروی بی‌چون‌وچرا از رفتار و کردار دیگری و الگو قرار دادن رفتار وی و عمل کردن آگاهانه یا ناآگاهانه به عین رفتار دیگری برای دست یافتن و واجد شدن به امکانات و اموری که او دارد، حتی اگر با توسل به خشونت، پرخاشگری و اضرار به غیر باشد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۲۷۲).

بدون تردید، تقلید همواره به‌عنوان عامل تسری‌بخش در زندگی انسان‌ها بوده و خواهد بود. مسئله‌ای که باعث جدایی و امتیازبخشی اندیشه ژیرار از دیگر نظریات موجود می‌شود، رابطه تقلید با پدیده خشونت است. از نگاه وی، تقلید بر ایجاد خشونت تأثیر مستقیم و تام دارد. وی رابطه تقلید و خشونت را این‌گونه توصیف می‌کند:

ما بیشتر از اینکه ستیزه‌جو باشیم رقابت‌کننده هستیم. افزون بر اشتراکات ما با حیوانات، ما انسان‌ها خواسته مسئله‌سازی داریم که فاقد هرگونه جنبه غریزی است و آن میل است. ما نمی‌دانیم چه چیزی را باید بخواهیم و تنها منبع فهم و کشف ما رفتار دیگران است که عملشان را تأیید و کردارشان را تحسین می‌کنیم. در این میان هم الگو و هم مقلد از میل واحدی برخوردار می‌گردند و ضرورتاً هر دو به دنبال امر واحدی حرکت می‌کنند و در نتیجه هر دو رقیب یکدیگر می‌شوند. خواسته‌های رقابت‌آمیز آنان از همدیگر تغذیه می‌کنند. تقلیدکننده الگوی الگوی خویش می‌شود و الگوی تقلیدکننده مقلد خویش. برخلاف رقابت‌های حیوانی، رقابت‌های تقلیدی به‌قدری می‌تواند شدت گیرد که نه تنها انسان‌ها را به کشتن همدیگر می‌کشاند بلکه به‌صورت تقلیدی موجب گسترش این امر در جامعه می‌شود. (نقل شده در صادقی و بابایی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۷)

نخستین نکته‌ای که در اندیشه ژیرار بیش از هر چیزی دیگری مشهود است، ناآگاهانه بودن میل آدمی است. یعنی میل آدمی خودجوش نیست و باید در شرایط ظهور و بروز قرار بگیرد تا از حالت بالقوه‌گی به فعلیت خویش برسد. از نگاه وی، تقلید به‌طور عمیق در زیست انسان ریشه دارد. زیرا روان‌شناسی تجربی نشان می‌دهد که تقلید مقدم بر خودآگاهی و زبان است و ریشه در ژرفای وجود انسان دارد. اما در عین حال تقلید را یک امر غریزی نمی‌داند؛ زیرا میل تقلیدی گاهی پیش از تأمین نیازهای آدمی و گاهی نیز پس از آن حاصل می‌شود و همین کافی است که میل تقلیدی را امر غریزی ندانیم.

دومین ویژگی تقلید خشونت‌زا بودن آن است. موضوع تقلید، میل الگو است. مقلد و الگو هر دو در جستجوی امر واحدی هستند که اگر مشارکت‌ناپذیر باشد، روابط حیات انسانی دچار تعارض و تزاخم خواهد شد و در نتیجه رفتار خشونت‌آمیز را به دنبال خواهد داشت.

سومین ویژگی میل تقلیدی درهم‌تنیدگی آن با احساسات منفی و خودبرتربینی است. خودخواهی و غرور انسان را به سمت کسانی سوق می‌دهد که از لحاظ شدت وجودی آن‌ها را از دیگران برتر می‌داند. این امر در کنار تقلید، که ریشه در سرشت آدمی دارد، وی را با آن دسته از انسان‌هایی که از شدت وجودی بالاتری برخوردار است قرار می‌دهد. این امر انسان را در دام دروغ و فریبکاری گرفتار می‌کند.

درک نظریه رقابت یا میل تقلیدی ژیرار از مفاهیم فوق، متوقف بر دو جهت است. جهت نخست: مفاهیم فوق در شدیدترین حالت ظهور میل تقلیدی قرار دارد و میان ویژگی‌های ذاتی انسان، یعنی خودخواهی از مسیر تقلید از دیگری، پیوند می‌خورد. دوم اینکه همین احساسات و ویژگی‌های تبعی آن، نکته‌ای است که تبار اندیشه اصیل ژیرار یعنی سنت مسیحیت کاتولیک را به نمایش می‌گذارد (صادقی و بابایی، ۱۳۹۷، صص ۲۲۸-۲۲۹).

آیا تقلید از خواست هر الگویی منجر به خشونت می‌شود؟ اساساً آیا خشونت یک نوع واحد است یا انواع مختلف دارد؟ در فرض تنوع تقلید، چه نوع تقلیدی منجر به خشونت می‌گردد؟ از آنجایی که الگو، تأثیر تام دارد بر گرایش تقلیدکننده که الزاماً همواره از الگوی خویش تقلید و تبعیت کند، این میل، به دو نوع بیرونی و درونی تقسیم می‌گردد:

تقلید بیرونی: در این نوع تقلید فاصله تأثیر و تأثر میان الگو و مقلد بعید است؛ تا جایی که گویا به دو جهان متفاوت تعلق دارد که هیچ‌گونه ارتباطی میانشان نیست. بدیهی است که مراد از بُعد فاصله، بعید بودن مکانی و فیزیکی نیست، بلکه مراد بعید بودن روانی و روحی است. لازم به ذکر است فاصله میان الگو و تقلیدگر به معنای انکار تعامل میان آنها نیست؛ زیرا الگو، حتی در این مرتبه نیز محرک جهت میل تقلیدگر محسوب می‌شود، چون تعاملی که متعلق به دو دنیای مختلف است منجر به رقابت میان آن دو نمی‌شود.

تقلید درونی: چنانچه از نام این قسم پیداست، میان الگو و تقلیدگر فاصله‌ای نیست و آن‌قدر به همدیگر نزدیک است هر دو امر یگانه‌ای را می‌خواهند و این خواهش یگانه میدان رقابت را برای آنها باز می‌کند و هر دو را به سوی رقابت سوق می‌دهند. این نوع تقلید می‌تواند موجبات شکل‌گیری خشونت را فراهم کند و به مرحله پویایی برساند (صادقی و بابایی، ۱۳۹۷، صص ۲۲۹-۲۳۰).

در ارزیابی نظریه رقابت تقلیدی باید در نظر داشت که مفهوم شهادت‌طلبی، به‌طور مستقیم، ناقض این نظریه در حوزه تبعیت از خشونت‌گرایی از غیر است. زیرا شهادت‌طلبی امری است که انسان، زمینه کوچ کردن آبرومندانۀ خویش را از این عالم و برخورداری از مراتب فوقانی عالم آخرت فراهم می‌کند. ضرورتاً کسی که از چنین مرتبه علم و آگاهی برخوردار است، هرگز راضی نمی‌شود دست به تزییع حقوق غیر بزند تا در عالم پس از این عالم، که عالم ابدی و جاودانه است، از مراتب فوقانی محروم شود. این در حالی است که او تلاش دارد جایگاه عالم ابدی خویش را متعالی کند. پس برخلاف نظریه رقابت تقلیدی که بر زندگی خشونت‌بار و پرخاشگری تأکید می‌کند، مفهوم شهادت‌طلبی به معنای زندگی مسالمت‌آمیز و مدارا کردن با دیگران است. علاوه بر این، تقلید همان طوری که می‌تواند عامل ترویج خشونت شود، این امکان و شأنت را نیز دارد که بازدارنده آن باشد. بازدارندگی در تقلید با الگوپذیری از معارف الهی از قبیل داستان‌های کتاب مقدس و دیگر کتب آسمانی امکان‌پذیر است. این نکته‌ای است که نظریه رقابت تقلیدی آن را نادیده می‌گیرد.

ب: انحراف اجتماعی

تراویس هریشی معتقد است که کژرفتاری‌ها و خشونت‌گرایی زمانی به فعلیت

می‌رسد و رخ می‌نمایاند که پیوند میان فرد و جامعه گسسته شده و فرد در تنهایی خویش اسیر شده باشد. به اعتقاد وی، علت هم‌سویی و حرکت کردن افراد با هنجارهای اجتماعی پیوند آن‌ها با اجتماع است. ارتباط فرد و جامعه، مهم‌ترین علت پایبندی و حفظ اصول و هنجارهای اجتماعی است. در نتیجه، عکس نقیض این باور، چنین می‌شود: قطع و بریدن این پیوند و عدم ارتباط فرد با جامعه، زمینه بروز خشونت و اعمال پرخاشگری را فراهم می‌سازد (صدیق‌سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۵۲). به اعتقاد وی، ارتباط افراد با جامعه می‌تواند کاهش‌دهنده خشونت باشد و این ارتباط متوقف بر چهار مؤلفه وابستگی، تعهد، مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی سازنده (درگیری) و داشتن باورهای اجتماعی است. (ممتاز، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱). مفهوم «وابستگی» را می‌توان مستقل از رفتار انحرافی دانست. زیرا تعلق خاطر ذاتی انسان‌ها را به همدیگر نمی‌توان محکوم به رفتار انحرافی کرد. انسان مدنی بالطبع است و فقط با بودن و حضور در جامعه سالم می‌تواند کمالات بالقوه خویش را به فعلیت برساند. مفهوم «تعهد» را می‌توان جزء عقلانی در رعایت هنجارها قلمداد کرد. زیرا التزام و تعهد بر حفظ پیوند و ارتباط میان فرد و جامعه نشان از قوت عقل و درک آن‌ها است. اگر عقل را یک منظومه معرفتی لحاظ کنیم که جامع ملاک‌های رشد و ترقی زندگی معنوی و اجتماعی انسان‌ها را مهیا می‌سازد، ضرورتاً تعهد و التزام مبنی بر ارتباط فرد با جامعه جزء عقلانی زندگی انسان‌ها می‌باشد. زیرا تنها عقل و بالتبع التزام و پیوند با جامعه می‌تواند مانع رفتار منحرفانه یا مجرمانه شود. چرا که عمل خشونت‌گرایی، مهاجمان را با خطرات از دست دادن سرمایه‌ها و اعتبارات قبلی مواجه می‌کند. افراد تنها در صورتی می‌توانند اعتبار و شهرت نیک به دست بیاورند که عمل و رفتار خشونت‌آمیز را پیشه خود نسازند. فرد وقتی درگیر فعالیت‌های متعارف می‌شود فرصت فکر کردن به رفتارهای انحرافی را پیدا نمی‌کند. سرمایه اجتماعی، متشکل از کنترل اجتماعی و پیوندهای آن است، به‌گونه‌ای که آن دو از عناصر مهم و ضروری در نظریه پیوند اجتماعی هیرشی به شمار می‌رود (گلچین و حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹). به عبارتی، سرمایه اجتماعی با نظم اجتماعی متناظر است، به‌گونه‌ای که زیادت و انباشته شدن سرمایه اجتماعی، حافظ و نگه‌دارنده نظم در جامعه است و کاهشش نمایانگر وجود انحرافات و رفتار خشونت‌آمیز در جامعه می‌باشد (صدیق‌سروستانی، ۱۳۸۷،

ص ۲۴۵). تلازم سرمایه اجتماعی با نظم اجتماعی را می‌توان مستند به عقل و منطق کرد، زیرا سرمایه اجتماعی و اعتبار داشتن افراد در جامعه، نشان از حضور پررنگ و موفقیت آن‌ها می‌باشد. چنین فردی با توجه به نقش مهم خویش در جامعه، علی‌رغم میل باطنی خویش هم که شده، با بی‌نظمی در جامعه مقابله می‌کند و تمام‌قد از اصول و هنجارهای اجتماعی دفاع می‌کند. بنابراین به هراندازه که پیوند فرد با جامعه قوی‌تر و شدیدتر باشد، فرد کنترل خواهد شد و کمتر دست به نقض قوانین اجتماعی می‌زند. به باور پروفیسور عدل و فروید انسان به‌طور طبیعی خشن است و تنها عامل بازدارنده او از خشونت، تربیت و برقراری نظم در جامعه است (کرمی و سوری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸).

ج: فردیت‌زدایی

تبیین اصل فردیت‌زدایی در شکل‌گیری علل اجتماعی خشونت‌گرایی با نام لوبن شناخته شده است. به اعتقاد وی، آدم‌ها وقتی در یک جامعه معترض قرار می‌گیرند، فردیت و هویت واقعی خود را از دست می‌دهند و در جهت هم‌سو شدن با دیگر مخالفان، دست به رفتارهای خشن و غیرقابل‌کنترل می‌زنند. خشونت نوعی رفتار آمرانه و سلطه‌جویانه است که می‌تواند در روابط با دیگر اغتشاشگران خود را به مرحله ظهور برساند (حسینی‌نصر و خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲). از نگاه وی، افرادی این‌گونه هستند که هیجانات تلطیف‌نشده و تکانه‌های سرکوب‌شده در آن‌ها جمع شده و فرصت ظهور و بروز پیدا نکرده است. این تکانه‌ها که دارای ماهیت خشن و غیرقابل کنترل هستند، به‌عنوان عناصر مخفی و درونی، وقتی با تراکم جمعیت مواجه می‌شوند و سیل معترضان را می‌بینند، از مرحله خفا و درونی به مرحله ظهور و پیدایی می‌رسند (افتخاری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸). تجمع اغتشاشگران آن‌ها را به این باور می‌رساند که دارای قدرت اجتماعی شده‌اند و می‌توانند به اهداف و مقاصدشان دست یابند. زمانی این تکانه‌ها تشدید می‌شوند که تراکم جمعیت معترضان امکان گمنامی و ناپیدایی فرد را در میان مخالفان پررنگ کند.

به اعتقاد کلی، هرچقدر اعتماد به نفس و جسارت آدمی کمتر باشد به همان اندازه رفتار خشونت‌آفرین آن‌ها بیشتر و بیشتر خواهد بود (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۸). این انفصال فرد از فردیتش، با توجه به اصل نظریه سرایت اجتماعی (که توضیح آن خواهد آمد)، رفته‌رفته به مرحله یادگیری اجتماعی می‌رسد. به این معنا که فرد از

هویت اصیل فردی خود عدول کرده و صرفاً ابزاری می‌شود در دست اجتماع. این فردیت‌زدایی افراد تسری می‌جوید و منشأ هرگونه خشونتی خواهد شد. تا جایی که غیرقابل‌کنترل شود و دامنه خشونت بیش‌ازپیش وسیع و گسترده‌تر می‌شود. بر این اساس، نظریه فردیت‌زدایی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است؛ زیرا با گسترش پرخاشگری که معلول بی‌واسطه فردیت‌زدایی هست، خشونت‌گرایی اجتماعی، با تکیه بر اصل سرایت اجتماعی، بر پایه آن شکل می‌گیرد. به عبارتی پرخاشگری فردی مقدمه خشونت‌گرایی اجتماعی است.

در این مقام و قبل از تبیین نظریه سرایت اجتماعی، تفاوت مبنایی میان این نظریه و نظریه پیشین یعنی انحراف اجتماعی ضروری به نظر می‌رسد. در نظریه انحراف اجتماعی، پیش‌فرض ما بر این بود که جامعه حافظ و نگه‌دارنده اصول زندگی آرام و بدون خشونت است. وقتی فردی خودش را از این جامعه دور می‌کند، خودش را از هنجارهای اجتماعی فاصله داده و زمینه را برای هر نوع رفتار خشونت‌آمیزی فراهم می‌کند. به عبارتی، در نظریه انحراف اجتماعی پایه استدلال، جامعه است و فرد تنها در سایه جامعه می‌تواند رفتار خشن خویش را کنترل و درمان کند. در صورت عدم ارتباط میان این‌ها، خشونت از سوی فرد تحت‌عنوان انحراف اجتماعی شکل می‌گیرد. اما در نظریه فردیت‌زدایی قصه برعکس است. در این نظریه، اجتماع بما هو اجتماع منجر به جلوگیری از خشونت نمی‌شود. البته در اینجا، مراد از اجتماع یک عده‌ای خاص از اغتشاشگران است که بعضاً در پی هدف و خواستی مشخص هستند. وقتی فردی از فردیت اصیل و فطرت پاک خویش، که با ملاک‌های زندگی عاری از خشونت سازگار است، فاصله می‌گیرد و به جمع اغتشاشگران می‌پیوندد، به این معناست که اصول هنجاری نزد او عوض شده است و اکنون او انسانی خشونت‌گر محسوب می‌شود. مبنای استدلال در این نظریه فردیت واقعی افراد است. با انفصال هر فرد از فردیتش، عنصری بالقوه بر جمعیت اغتشاشگران افزوده می‌شود.

د: سرایت اجتماعی

یکی از دیدگاه‌های مهم در حوزه علل پیدایش یا توسعه رفتارهای خشونت‌آمیز نظریه سرایت اجتماعی است. بر اساس این نظریه، مهم‌ترین دلیل شکستن هنجارهای اجتماعی حاکم بر جامعه، توسط اغتشاشگران، تأثیرپذیری باواسطه یا بدون واسطه

آن‌ها از حرکت خشونت‌بار و رفتار ناملایم اغتشاشگران ذی‌نفع است. به عبارت دیگر، وقتی افراد معترض در یک رخداد اعتراض‌آمیز، انبوه جمعیت را تماشا می‌کنند، قوه‌های خشونت از مرحله درونی و پنهانی خارج شده و به مرحله عینی و خارجی اصل می‌شود (وادینگتون و دیگران، ۲۰۰۴، ص ۱۴۹). در نتیجه حلقه مفقوده میان اغتشاشگران آشکار شده و واکنش‌های عاطفی و هیجانی از شخصی به شخصی دیگر سرایت می‌کند و همه آن‌ها خواسته یا ناخواسته دست به رفتار خشونت‌آمیزی می‌زنند که پایان آن ناپیدا است. در این میان، تنها یک یا چند تن از افراد معترض و اغتشاشگر به صورت آگاهانه دست به خشونت می‌زنند، اما دیگران ناخودآگاهانه بر طبل هم‌نوايي و همراهی با آنان می‌کوبند. تا جایی که گویی هنجارشکنی و پرخاشگری به‌عنوان اصل هنجار اجتماعی تبدیل می‌شود (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

برای فهم بهتر این دیدگاه، دست به دامان تعبیر فروید می‌شویم. وی معتقد است انسان به‌منزله هیدرولیکی تلقی می‌شود که فشارهای ناشی از محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی و تنش‌های سیاسی، به‌صورت فزاینده در او متراکم می‌گردد. اگر تراکم سرکوبگری فراتر از حد توان روان‌شناختی وی بود و قوه نظام‌ساز و حالت سرکوبگری آدَمیان، که فروکاهنده قوه تنش‌ها است، عاجز از کنترل وی باشد، منجر به بروز خشونت و تخریب‌گری می‌شود. در این میان، حضور دیگر اغتشاشگران، موجبات تسهیل عملکرد و تشدید کنش‌های افراد می‌داند. زیرا انسان در فضایی تجمع، دیگران را تماشاچی خود می‌پندارد و انگیزه‌ها برای بروز خشونت، قوت می‌یابد. چنانچه این رفتار اغتشاشگری منتج به نتیجه شود، فقط گروهی خاص از اغتشاشگران و پرخاشگران، نفع خواهند برد و نقش دیگر اغتشاشگران صرفاً صوری هستند (شریفی، ۱۳۸۸، صص ۲۰-۲۲). نه‌تنها برای آن‌ها نفعی را در پی ندارند بلکه در یک فرایند بلندمدت می‌تواند از چهره مثبت اجتماعی آن‌ها بکاهد و رفته‌رفته به یک سری انسان‌های که سرشار از کاستی‌های معنوی، فقر فرهنگی و فقدان عدالت اجتماعی هستند، تبدیل می‌گردند (عابدی اردکانی، ۱۳۹۵، ص ۷۰). در یک تحلیل عقلانی، می‌توان ریشه این نوع از خشونت را به قوه جاهلانۀ انتقام‌جویانه ارجاع داد؛ زیرا خشونت انتقام‌جویانه نه ریشه در تمدن آدمی دارد و نه ریشه در عدم آن. بلکه انگیزه انتقام‌جویی با قدرت و باروری یک گروه یا یک فرد،

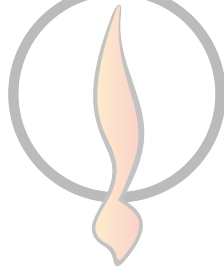
که در گذشته نه چندان دور نفس آن‌ها جریحه‌دار و درهم‌شکسته شدند، آغاز می‌شود و برای عودت و بازگردان آن تنها و تنها خشونت را مرهم زخم‌های کهنه خویش می‌دانند. دنبال بهانه‌ای می‌گردند تا ضعف و حقارت پدید آمده را با اعمال مشابه جبران و تلافی کنند. به این گروه می‌توان نام اغتشاشگران ذی‌نفع را نهاد. با حرکت و اهداف خاص این گروه، عده‌ای از انسان‌های ضعیف‌النفس، ناخودآگاهانه با آن‌ها طی طریق می‌کنند که نه هدف مشخصی دارند و نه رفتار واحدی؛ این همان گروه غیرذی‌نفع هستند. در هر دو صورت، اینان همان انسان‌های نابالغی هستند که خشونت را ابزار موفقیت در پیشبرد اهدافشان می‌دانند. نتایج علم روانکاوی گواه این مدعا است که انگیزه انتقام‌جویی در انسان نابالغ بیشتر است از انسان‌های که به بلوغ فکری رسیدند. در حالی که اگر انسان‌ها از زندگی باورمندی برخوردار باشند و به یک ثبات فکری دست یافته باشند، این‌گونه نیازها در آن‌ها نیست یا به شدت کم‌رنگ است. باورمندی حیاتشان می‌تواند آسیب حاصل شده را جبران و در نتیجه به دست فراموشی بسپارد. به تعبیر اریک فروم، قدرت باورمندی نیرومندتر از آرزوی انتقام‌جویی است (فروم، ۱۳۷۰، ص ۲۰). رابطه میان خشونت از روی انتقام‌جویی و بی‌سوادی رابطه تساوی و ضرورت است. زیرا آگاهی عامل مهم در بازدارندگی آسیب‌های اجتماعی است. هر قدر سطح درک افراد عمیق و دقیق باشند و میزان دسترسی آن‌ها به منابع نزدیک‌تر، خسارت‌های ناشی از عدم آگاهی کاهش می‌یابد. زیرا انسان آگاه و مطلع از حقایق، قدرت تحلیل و توجیه وقایع و حوادث زندگی خویش را دارد و همین امر او را از دیگر انسان روزگارش متمایز می‌کند.

نتیجه‌گیری

خشونت واقعیتی است که در تاروپود زندگی انسان‌های امروزی ریشه دوانده است، تا جایی که زندگی بدون رفتار خشونت‌آمیز و پرخاشگری به آرزوی دست‌نیافتنی تبدیل شده است. در یک نگاه کلی، اندیشمندان اجتماعی چهار نظریه رقابت تقلیدی، انحراف اجتماعی، فردیت‌زدایی و سرایت اجتماعی را در فهرست پدیدآورندگان خشونت، یاد و بر اهمیت آن‌ها تأکید می‌کنند. مطابق نظریه رقابت تقلیدی، میل آدمی به تقلید عامل خشونت است؛ در این راستا، هم الگو و هم تقلیدگر هر دو در پی هدف واحدند و در نتیجه دچار تعارض می‌شوند و خشونت از نوع رقابت

تقلیدی رخ می‌نمایاند. مطابق نظریهٔ انحراف اجتماعی، مهم‌ترین عامل پایبندی به زندگی مسالمت‌آمیز ارتباط افراد با جامعه است. وقتی این ارتباط قطع شد زمینه بروز خشونت فراهم می‌شود. مطابق نظریهٔ فردیت‌زدایی، آدمی هنگامی که در یک جامعهٔ معترض قرار می‌گیرد، فردیت و هویت واقعی خود را از دست می‌دهد و در جهت هم‌سو شدن با دیگر مخالفان، دست به رفتارهای خشن و غیرقابل‌کنترل می‌زند. در نظریهٔ سرایت اجتماعی، مهم‌ترین دلیل شکستن هنجارهای اجتماعی توسط اغتشاشگران، تأثیرپذیری با واسطه یا بدون واسطه آن‌ها از حرکت خشونت‌بار و رفتار ناملازم اغتشاشگران ذی‌نفع است؛ در این هنگام است که قوه‌های خشونت از مرحله درونی و پنهانی خارج شده و به مرحله عینی می‌رسد.

بنیاد اندیشه



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

منابع

- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹). *خشونت و جامعه*، تهران: نشر سفیر.
- تینیک، هنری (۱۳۸۴). «خشونت و جنون»، ترجمه صالح نجفی، *بازتاب اندیشه*، شماره ۶۶، صص ۶۸۷-۶۹۰.
- حسینی نصر، مصطفی؛ ابوالفتح خالقی (۱۳۹۵). «بررسی خشونت و آزار و اذیت جنسی علیه کودکان: دلایل و راهکارهای پیشگیری و مقابله با این پدیده»، اولین همایش ملی آینده پژوهی علوم انسانی و امنیت ملی.
- شربیفی، رضا (۱۳۸۸). «بررسی ابعاد روان شناسی خشونت‌گرایی جمعیت اغتشاشگر و روش‌های تأثیرگذاری بر آن»، *فصلنامه مطالعات بسیج*، سال ۱۲ زمستان.
- شعاری‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی علوم رفتاری/شناختی*، تهران: نشر اطلاعات.
- صادقی، محمدحسین؛ حبیب‌الله بابایی (۱۳۹۷). «نقد رابطه خشونت و تقلید در اندیشه ژنرال»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال بیستم، شماره سوم پاییز.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله (۱۳۷۸). *آسیب‌شناسی اجتماعی*، جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی، تهران: سمت.
- عابدی اردکانی، محمد (۱۳۹۵). «اسلام سیاسی انقلاب اسلامی و جهان‌عاری از خشونت»، *اندیشه سیاسی در اسلام*، شماره ۹، ۹۳-۸۶.
- فروم، اریک (۱۳۷۰). *دل‌رامی*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.
- کرمی، داوود، سوری، فاطمه (۱۳۹۵). «علل و عوامل خشونت زن و مرد در محیط خانواده از منظر امنیت انسانی»، *مطالعات حقوق*، شماره ۵.
- گلچین، مسعود؛ علی‌حیدر حیدری (۱۳۹۱). «خشونت بین فردی و سرمایه اجتماعی در خانواده و مدرسه»، *مسائل اجتماعی ایران*، سال سوم، شماره ۱، ۱۷۷-۲۱۲ تابستان.
- ممتاز، فریده (۱۳۸۵). *انحرافات اجتماعی نظریه‌ها و دیدگاه‌ها*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- Burgess-Jackson, K. (1995). Rape and persuasive definition. *Canadian Journal of Philosophy*, 25(3), 415-454.
- Waddington, P. A. J., Badger, D., & Bull, R. (2004). Appraising The Inclusive Definition Of Workplace 'Violence' 1. *British Journal of Criminology*, 45(2), 141-164.

خسونت و ماهیت هرمنوتیکال امر دینی

سیدحسین اشراق*

چکیده: بحث نسبت دین با خسونت بستگی به این دارد که از کدام منظر به تحلیل آن پرداخته می‌شود. برخی از رابطه علی و جنبه‌های تک‌بعدی آن‌ها سخن می‌گویند و عده‌ای بر تاریخ‌مندی، موقعیت‌مندی و پیچیدگی تحولات ناشی از آن‌ها نظر دارند. در صورت اول نگاه ذات‌گرایانه و رابطه آن‌ها علت و معلولی معرفی می‌شود و در صورت دوم زمینه‌های فرهنگی و تاریخی مهم انگاشته می‌شود. جنبه نسومی را نیز تحلیل‌گران مهم می‌شمارند و آن نقش قدرت، سیاست و گرایش‌های کنشگران معطوف به منافع و هژمونی است. برای کشف نسبت دین و خسونت، برخی نقطه عزیمت تحلیل را بر بنای پیشفرض‌های فلسفی و اجتماعی‌شان قرار می‌دهند تا آنجا که موضع می‌گیرند و حتی سویه‌های ایدئولوژیک به صورت مسئله می‌دهند، به همین جهت از نقد و بررسی علمی موضوع فاصله می‌گیرند و نتیجه قابل استفاده برای دانش‌پژوهان را به بار نمی‌آورند. جا دارد بحث رابطه دین و خسونت از حیطة کلی‌گویی و یکسان‌انگاری بیرون آورده شود و جنبه‌های موردی، تجربه‌ها، اقسام آن‌ها (مانند: کدام دین؟، کدام خسونت؟ در کجا؟ چگونه؟) پیش‌منظر و پس‌منظر رخدادهای ناشی از آن‌ها مورد بحث و کنکاش قرار گیرند. در صورتی پرداختن به

* مدرس و پژوهشگر فلسفه

پرونده نسبت دین و خشونت کیفیت پیدا می‌کند که جنبه‌های به‌قول امین معلوف^۱ «آموزه‌های دینی با پیروانش چه کردند؟ پیروان با آموزه‌ها چه کردند؟» در موقعیت‌های متفاوت به بررسی گرفته شوند.

در مورد نسبت دین و خشونت، برداشت‌های متنوعی ارائه شده است. به همین جهت نمی‌شود روایت یگانه، غیرتاریخ‌مند یا منترع از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی آن‌ها را مطرح نمود، زیرا دین تنها محتوای نظری نیست بلکه ابعاد متنوع تجربه بشری را نیز شامل می‌شود.

برای پرداختن به این بحث، تحلیلگران افزون بر عامل‌های دیگر نقش زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی، انگیزه‌ها و گرایش‌های عامل‌های انسانی در این عرصه را پررنگ به شمار می‌آورند. زیرا دین را مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی نه، بلکه آموزه‌های زمانمند، و به‌قول آرمسترانگ «به‌شدت اجتماعی» (آرمسترانگ، ۲۰۱۴، ص ۱۳)، تلقی می‌کنند که در بدهستان با تحولات اجتماعی و فرهنگی جنبه‌های بالقوه هم‌خوان با آن‌ها شکوفا می‌شود و ارزش‌گذاری‌های خود را هماهنگ می‌کند. بنابراین از آنجا که دین مانند دیگر پدیدارهای فرهنگی و اجتماعی برای دادوستدهای متنوع مساعد می‌باشد، زمینه این را دارد که در رابطه با قُرب و بُعد قدرت، «مفروضات بنیادین»^۲ خود را توجیه و «هسته سخت»^۳ (اشراق، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹) خود را محافظت نماید.

به‌صورت مشخص‌تر می‌توان گفت در صورتی که گفتمان دینی در «میدان قدرت»^۴ قرار گیرد، مرزبندی می‌نماید و خود و دیگری را بر بنای سلسله‌مراتب مطرح می‌کند. اما اگر اصل را بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی زیستن بگذارد، بدون شک از جاذبه‌های تسامح برخوردار می‌شود و نوعی احترام متقابل میان «من» و «دیگری» را صحنه می‌گذارد؛ به همین جهت در صورت اول بحث «من استعلایی» برخاسته از استبداد مفهومی پیش می‌آید، خشونت می‌آفریند و به‌قول مارکس «اندوه واقعی» به بار می‌آورد و در صورت دوم از آنجا که لطافت معنوی اصیل شمرده می‌شود، دین همچون «مذهب عشق» تبارز می‌کند، احترام میان‌فرهنگی محتوای آن را تشکیل می‌دهد و خشونت ساختاری پا نمی‌گیرد.

شایان ذکر است که اگر دین شامل مجموعه‌ای از ارزش‌های قدسی تک‌آوا

تلقی شود و از ویژگی‌های قراردادی و بین‌الذهانی بیگانه باشد، غموض و تعصب به بار می‌آورد و مجالی برای مدارا، هم‌پذیری و دیگرنوازی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا هویت‌سازی می‌کند و میان و «خود» و «دیگری» نه تنها تفکیک به وجود می‌آورد، که بحث برتری و فروتری را به هوای بازگشت به روزگارِ اسطوره‌ای غلبه شهر خدا دامن می‌زند.

اما در مقابل نظریه فوق، دیدمان دیگری نیز مطرح است که دین را اساساً یک پدیده فرهنگی در مسیر تمدن می‌شناسد و برایش نقش دگرگون‌ساز قائل می‌شود، نظریه‌ای که از آن به‌عنوان پدیده لطیف و یکی از منابع مهم قدرت نرم یاد می‌کند و مانند هنر و سایر مقولات فرهنگی دیگر برایش بساط پر انبساط گفت‌وگو با دیگری را در نظر می‌گیرد.

نظریه دیگری که به این مسئله می‌پردازد، بررسی دین و خشونت از رهگذر «زمینه» است، نظریه‌ای که دین را در چارچوب تحولات تاریخی مطالعه می‌نماید و مناسباتش را به‌عنوان نهاد اجتماعی-فرهنگی با سایر نهادها مورد ارزیابی قرار می‌دهد. از این چشم‌انداز، دین محتوایی نظری به شمار می‌رود که در چارچوب زمانی قرار می‌گیرد و تأثیر آن دو بر یکدیگر نیز بررسی می‌شود. در این تحلیل، دین با توجه به «ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی خشونت» (گالپینی، ۱۳۹۵، ص ۴) یا عدم خشونت در جوامع در مراحل مختلف فرایند تحول خود از کارکردهای جدید برخوردار می‌گردد و ممکن است خشونت‌زا یا خشونت‌زدا شود.

دسته دیگر، از دین به‌عنوان یک پروسه سخن به میان می‌آورند، آن‌ها به این نکته پرداخته‌اند که دین در پروسه انکشاف خود کدام مراحل را طی می‌کند و در کدام یک از این مراحل لطیف‌تر یا خشن‌تر می‌شود. در خصوص نظریه معطوف به «زمینه»، ادبیات جامعه‌شناسی دینی مباحث متنوعی را مطرح کرده است. برای مثال، دیدگاه رادیکال بدین باور است که ما برای تحلیل رابطه دین و خشونت باید طبقه اجتماعی حاملان ایمان دینی را بررسی کنیم. در این صورت خواهیم دید که دین واحد ممکن است بسته به گرایش حاملانش از چهره خشن یا لطیف برخوردار شود. لذا برای آنکه ببینیم چرا از دینی در یک جا قرائت خشونت‌آمیز و در جای دیگر خوانش توأم با سماحت و سهولت ارائه گردیده، باید به زمینه‌های اجتماعی آن مراجعه نماییم. روندی که نشان می‌دهد با وجود مفروضات بنیادین یکسان هر

دینی، تغییر در هندسه و ثقل عناصر آن دین تغییر از یک بستر اجتماعی به بستر اجتماعی دیگر را به وجود می‌آورد.

تجربه‌های تاریخی نیز نشان داده‌اند که نهادهای جانبی دین نیز بیشترین تأثیر را بر نهاد دین گذاشته‌اند. از این رو در آغاز می‌باید مناسبات بنیادین دین با سایر نهادها در نظر گرفته شود، تا روشن گردد که کدام دسته از مناسبات و «پیوندهای گزینشی»^۷، میل به خشونت و بی‌اعتنایی به منطقی «تفاوت» (دریدا، ۱۹۷۷، ص ۲۹۷) بیشتر نموده‌اند. ممکن است خشونت‌آمیز شدن نهاد دین ناشی از هم‌جواری آن با نهاد دولت باشد، مثلاً دولت از دین بخواهد خشونت را که مطلوب دولت است موجه معرفی کند، یا محروم بودن از چشمه‌های قدرت، که عده‌ای را به گونه‌ای برانگیزد تا برای تسلط مدعیات ایدئولوژیکشان که صبغه قدسی به آن بخشیده‌اند به خشونت رو آورند.

گاهی ممکن است دست‌اندرکاران نهاد دین در چالش با کارگزاران سایر نهادها از رقابت فرومانند و احساس کنند که گرفتار بحران گردیده و رقبا در حال پیشروی و غلبه هستند. در این شرایط ممکن است در درون خود نهاد دین نخبگان خاصی در مقابل روایت در حال زوال، با استفاده از جاذبه نوستالژی قدرت، راه جدیدی عرضه کنند و برای حفظ اقتدار نهاد دین، از منابع خارج از آن بهره ببرند و آن یافته‌ها را در داخل نهاد دین درونی نمایند تا بتوانند جایگزین جدید در برابر رژیم حقیقت مسترخی‌شده نهاد دین را فراهم نمایند و از این رهگذر نوعی تغییر درونی در نهاد دین به وجود آورند و چه‌بسا این فرایند یکی از عوامل خشونت‌بار شدن نهاد دین باشد. بنابراین ضروری به نظر می‌رسد برای فهم مسئله به‌جای نگاه یک‌سویه، نوعی منطق خاکستری هماهنگ با متغیرهای متنوعی در نظر گرفته شود. از همین جهت تعیین اینکه دین لزوماً توجیه‌گر خشونت است یا آن را از بنیان مردود می‌شمارد، دشوار به نظر می‌رسد. نسبت دین با خشونت متأثر از متغیرهای گوناگون است که اینک به آن‌ها پرداخته می‌شود:

دستیابی به گوهر امر دینی پیچیده است و از رهگذر ساده‌سازی مسایل مقدور نمی‌باشد. امر دینی در تجلیات و ظهورات خویش همواره تاریخمند و موقعیت‌مند است. ویژگی کرونوتویی^۸ فهم امر دینی را در چرخه تفسیر قرار می‌دهد و از دسترس فهم ناب دور می‌نماید. دین از این منظر در تجلی اجتماعی خویش پدیدار زمانی و

مکانی است، بنابراین در تغییرات زمينه و زمانه خودش دچار دگرديسي مي‌شود. چنين خصلتي، جنبه‌هاي امر ديني را تحول‌پذير مي‌کند و از ماهيت سيال و منعطف برخوردار مي‌نمايد، ويژگي‌اي که امر ديني را به‌لحاظ ظهوراتش در تناسب با تغييراتي قرار مي‌دهد که در زمانه او رخ داده است. اين تناسب افزون بر اينکه جنبه‌هاي گوناگون را در بر مي‌گيرد در رابطه با مقوله خشونت نيز خود را نشان مي‌دهد.

در صورتي که دين‌داران درباره آموزه‌هاي ديني خود رويکردهاي انحصارگرايانه در باب حقيقت را در پيش بگيرند، افزون بر اينکه باب گفت‌وگو با ديگران را مي‌بندند، زمينه حيات اجتماعي متمدنانه را نيز با دشواري روبه‌رو مي‌کنند. اين دشواري اتخاذ قرائت‌هاي يک‌سويه و تماميت‌خواهانه را در بررسي مسائلي امري اساسي تلقی مي‌کند و فرصت‌هاي مناسب گزينه‌هاي منطقي براي مواجهه با چالش‌هاي جزم‌اندوشي را ناديدده مي‌انگارد.

در تعيين نسبت بين امر ديني با خشونت، ما به‌جاي اينکه گوهر امر ديني را تجربه نماييم، با تجليات و ظهورات آن روبه‌رو هستيم. گوهر امر ديني هيچ‌گاهي به‌صورت بلاواسطه و مستقيم با پديده‌ها و از جمله جوامع نسبت برقرار نمی‌کند. به همين دليل است که دين در بسترهاي اجتماعي متفاوت و مقاطع زماني مختلف تجليات متفاوت و گوناگون به خود مي‌گيرد و در اشکال متفاوت آشکار مي‌شود. اين امر نشان مي‌دهد که ظواهر و تجليات امر ديني، به‌خصوص در تعيين نسبت آن با پديده‌هاي اجتماعي از قبيل خشونت، اهميت به‌مراتب بيشتري از ساير جنبه‌هاي امر ديني دارد. از همين بابت با توجه به تغييرات تجليات امر ديني در بسترهاي اجتماعي و تاريخي مختلف، نسبت بين خشونت نيز، در هر دوره از نو‌بازنگري شده و سامان مي‌يابد.

توجه خشونت با آموزه‌هاي ديني در يک دوره، و نفي آن در دوره ديگر، علي‌رغم اينکه نشانه ماهيت پارادوکسيکال امر ديني است، بيانگر تأثير تغيير شرايط تاريخي، اجتماعي و فرهنگي بر امر ديني و ظهورات متنوع آن مي‌باشد. بر اين اساس، به‌جاي تعيين نسبت مطلق با امر ديني، بهتر است امر ديني را در هر دوره زماني به‌صورت متفاوت و ويژه در نظر بگيريم و نسبت آن را با خشونت تبیین نماييم.

خطر از آنجا ناشی می‌شود که در جوامع انساني ماهيت سيال اديان ناديدده

گرفته می‌شود. در واقع نپذیرفتن قرائت‌های متنوع از دین و اصرار بر ابدی کردن نوعی بازی زبانی، توهم «حقیقت برتر من» را به وجود می‌آورد. این امر توقعاتِ تمامیت‌خواهانه در میان پیروان ادیان را بیشتر نموده و زمینه‌تعمیق حزم‌اندیشی را نیز وسعت بخشیده است. خشونت‌هایی که اکنون در جوامع مختلف مشاهده می‌شود بیشتر ناشی از وضعی است که در آن، پیروان ادیان نگاه تمامیت‌خواهانه به آموزه‌های دینی دارند و عرصه‌بازی تمایزها را می‌بندند.

وقتی پذیرفته نمی‌شود که ادیان ماهیت سیال داشته باشند، و متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی-فرهنگی صورت‌بندی‌های متفاوت به خود بگیرند، توجیه خشونت امکان‌پذیر می‌شود. از همین رهگذر است که تمامیت‌خواهی ناشی از خوانش یگانه، همواره برای درهم‌آمیزی دین‌داری و خشونت در جهت تصفیه‌های ایدئولوژیکی و فرقه‌ای نقش ایفا نموده است.

امر دینی لایه‌های مختلفی دارد. مهم‌ترین لایه امر دینی، آموزه‌های آن است. آموزه‌های دینی حتی اگر مدعی کُل حقیقت امر دینی نباشد، بخش مهمی از آن را نمایندگی می‌کند و تا حد زیادی چگونگی و ابعاد امر دینی را بر ما آشکار می‌نماید. بنابراین، برای تعیین نسبت امر دینی با پدیده‌های اجتماعی، یکی از بهترین راه‌ها، مراجعه به آموزه‌های دینی است. آموزه‌های دینی، در هر حالت، برای توصیف و تبیین امر دینی سامان یافته‌اند؛ لذا نمی‌توان مدعی دین‌شناسی شد، مگر اینکه به آموزه‌ها و تعالیم آن دین، به‌عنوان مرجع و منبع اصلی فهم دین مراجعه کرده باشیم.

اما فهم آموزه‌ها به‌سادگی صورت نمی‌پذیرد، آموزه‌های دینی مانند هر رخداد اجتماعی دیگر، دارای جنبه‌ها و ابعاد متعدد است. فهم این لایه‌ها و ابعاد، به متدها و تکنیک‌های خاصی نیاز دارد؛ روش‌هایی که مستلزم مجموعه‌ای از آموزش‌های تخصصی روشمند در قالب علوم انسانی است. آموزه‌های دینی، به‌بیان ساده، ماهیت هرمنوتیکال و تفسیری دارد. این ویژگی باعث می‌شود که فهم آموزه‌های دینی به‌سادگی امکان‌پذیر نباشد. در قرائت یکتاانگار، معمولاً از جنبه‌های هرمنوتیکال و تأویلی آموزه‌های دینی غفلت می‌شود و از این رو قرائت و خوانش تمامیت‌خواهانه از آموزه‌ها شکل می‌گیرد. این در حالی است که آموزه‌های دینی در مقام آموزه بنیادین، محمل‌های زیادی با خود دارد و بنابراین، تفسیر و خوانش واحدی از آن امکان‌پذیر نیست. بی‌توجهی به این نکته همان مشکلی است که

امروزه سرنوشت گفتار مسلط دینی در کشورها به بحران گسترده انجامیده است. روی آوردن به آموزه‌های دینی، پیشاپیش مستلزم پذیرش امکان قرائت‌ها و خوانش‌های متکثر از یک آموزه دینی است و این همان نکته بنیادینی است که میان خوانش‌های یکتانگار و سنتی از دین و خوانش‌های عقلانی و معاصر برای «مهار کردن بیزاری» (شلایسرت، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱) فاصله ایجاد می‌کند.

یکدستی و انسجام در سرشت آموزه‌های دینی نیز دیده نمی‌شود. در بسیاری از ادیان، آموزه‌های پارادوکسیکال زیاد به چشم می‌خورند. به تناوب فرصت‌ها و شرایط تاریخی که پیش می‌آید، برخی از این آموزه‌ها برجسته و برخی دیگر مغفول واقع می‌شوند. در واقع، به‌رغم تأکید ادیان بر همه‌جانبه‌نگری و طرح روایت‌های کلان، درک و فهم پیروان آن‌ها هیچ‌گاه به‌صورت جامع و فراگیر از آموزه‌های دینی صورت نمی‌گیرد. پیروان از باب داشتن علایق و منافع بشری، همواره بخشی از تعلیمات و آموزه‌ها را بر بخش دیگر ارجحیت و اولویت می‌دهند و این امر در شکل‌گیری نوعی از خوانش و تفسیر متفاوت از آموزه‌های دینی نقش اساسی دارد. به‌لحاظ درون‌دینی، هیچ ملاک و معیاری نیز وجود ندارد تا بر بنای آن بتوان اصالت و برتری یک مجموعه از آموزه را بر سایر آموزه‌ها اثبات کرد. از این لحاظ، انتظار اینکه ادیان لزوماً پیروان خویش را در مسیر واحدی هدایت کنند یا رفتار و کردارهای واحدی را در آن‌ها برانگیزانند، واقع‌بینانه نیست. برای رفع این مشکل، توقع از ادیان به‌جای ایستا و تمامیت‌خواهانه، بایستی زیباشناسانه، پویا و معطوف «تحول‌پذیری و نسبیت مصلحت» (ریسونی و باروت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶) باشد.

برای مهار خشونت، در میان پیروان ادیان، شاید به قرائت‌ها و خوانش‌های جدید یا بازخوانی خوانش‌های قدیمی خشونت‌آمیز، از قبیل خوانش‌های عرفانی یا فلسفی ضرورت باشد؛ اما این مشکل را می‌توان با پایین آوردن توقعات از آموزه‌های دینی و خوانش‌های مرتبط با آن نیز حل کرد. مسئله اصلی از این لحاظ آن است که پیروان ادیان باید به‌جای انتظارات مطلق‌گرایانه، توقعات نسبی از خوانش‌های تفسیری خویش از آموزه‌های دینی داشته باشند.

متناسب نمودن توقعات با نیازهای زمان هم امکان طرح گزینه‌های متفاوت را تسهیل می‌کند و نیز به پیروان ادیان مجال می‌دهد که از تلاش در جهت «برساختن هویت برای یکسان‌سازی» (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۳۰) فاصله بگیرند و با گذار از

توهم «همه یا هیچ» فرصتی را برای «نقد گذشته» (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۲۸) «ترکیبِ افق‌ها» (گادامر، ۲۰۰۶، ص ۳۰۵) و دگراندیشی مهیا نمایند.

بحث حاضر نشان‌دهنده این واقعیت است که کارکردِ ادیان در رابطه با خشونت یک‌سویه نیست. ادیان گاه مشروعیت‌بخش خشونت‌ها و گاه منافی آن‌ها بوده‌اند. به همین جهت توصیه می‌شود که برای تحلیل متون و آموزه‌های دینی و تسنخ آن‌ها با خشونت می‌بایست به سراغ زمانه و زمینه‌های مربوط به آن‌ها رفت و از تحلیل مناسبات تجربه‌های دینی و استراتژی‌های خشونت غافل نشد.

با وجود اینکه خشونت با روایت بازگشت به گذشته در کسوت امر دینی در جوامع نمایان شده است، این مسئله موجب نمی‌شود که خشونت‌های هولناک سیاسی، نژادی، قومی، جنسیتی و ایدئولوژی‌های غیردینی نادیده گرفته شوند. به همین جهت، نمی‌توان در قالب روایت کلان از رابطه قطعی خشونت و دین یا «خشونت ناب دینی» سخن به میان آورد؛ زیرا در جهان اجتماعی، همه‌چیز انسانی، اجتماعی و مرکب است. آموزه‌های خشونت‌آمیز نیز اگر تأیید اجتماعی نیابند و بستر رشد پیدا نکنند، منسوخ می‌شوند.

رابطه دین با خشونت قبل از اینکه سراسر الهیاتی باشد، از جنبه‌های جامعه‌شناختی و جیوپولیتیک نیز برخوردار است. به همین جهت خشونت‌های سیاسی موجود با رنگ‌وبوی دینی در کشورهای گوناگون، محصول مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی است. این امر به ما می‌آموزاند که میان انگیزه‌های دینی خشونت و مشروعیت‌بخشی مذهبی تفاوت قائل باشیم؛ همچنان تشخیص بدهیم که در ظهور این خشونت‌ها، آموزه‌های دینی مؤثر بوده‌اند یا توسل‌جستن به دین برای مشروعیت‌بخشی به آن‌ها؟ تشخیصی که نشان می‌دهد کارکرد دین هم مشروعیت‌بخشی به خشونت و هم مشروعیت‌زدایی از آن بوده می‌تواند.

از نظر ما آموزه‌های دینی همواره در بستر اجتماعی و تاریخی از نو صورت‌بندی می‌شوند، به همین جهت صورت‌بندی تاریخی و اجتماعی‌ای مسئله را مهم می‌شماریم و تحلیل‌هایمان را در همین چارچوب در نظر می‌گیریم.

۱. امین معلوف (۱۹۴۹)

2. basic assumption

۳. هسته سخت (hard core) اصطلاح معروف ایمره لاکاتوش فیلسوف مجارستانی است. هسته سخت به استخوان‌بندی یک برنامه گفته می‌شود که شامل فرضیه‌های نظری بسیار کلی که مقوم و اساس یک نظریه علمی به شمار می‌آیند، باشد.

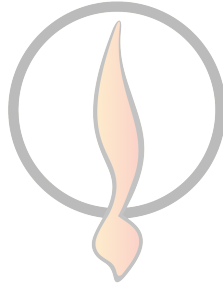
۴. «میدان» در جامعه‌شناسی پیر بوردیو، «حوزه کشش به لحاظ اجتماعی بر ساخته شده است که در آن عاملان با برخورداری از منابع متفاوت با یکدیگر روبرو می‌شوند تا روابط قدرت را حفظ یا دگرگون نمایند» (بوردیو، ۱۳۸۶، ص ۸۴).

5. soft power

6. context

۷. تعبیری از ماکس وبر که ایشان نیز از گوته به عاریت گرفته است.

8. Cronotop (پیوستار زمانی مکانی)



بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

منابع

- اشراق، سیدحسین (۱۳۹۷). *درباره فلسفه علوم اجتماعی*، کابل: انتشارات عازم.
- بورديو، پیر (۱۳۸۶). *علم علم و تأمل پذیری*، ترجمه یحیی امامی، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
- ریسونی، احمد؛ محمدجمال باروت (۱۳۸۵). *گفت‌وگوهای برای قرن جدید (متن، واقعیت، مصلحت)*، ترجمه محمد محق، مشهد: به نشر.
- شلايشرت، هوبرت (۱۳۸۰). *شگردها، امکان‌ها و محدودیت‌های بحث با بنیادگرایان*، ترجمه محمدرضا نیکفر، تهران: طرح نو.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات: قدرت و هویت*، ج ۲، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: طرح نو.
- گالیپینی، انریک (۱۳۹۵). بررسی رابطه دین و خشونت در مصاحبه با پروفیسور انریکو گالیپینی (مصاحبه ۴ مهر) // www.alwaght.com
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۷). *عیار تقد، قم: بوستان کتاب*.
- Derrida Jacques (1977). *The Politics of Friendship*, translated by George Collins, London: Verso.
- Gadamer Hans Georg. (2006). *Truth and Method*. Translation revised by Donald G. Marshall. New York. Continuum book.
- Karen Armstrong (2014). *Karen Armstrong's thinking shifts on religion and violence*, interview by: Paul Elie, Nov 13 / www.laimes.com.