

اسلام، قرائت معطوف به خشونت و نقد نظریه ذات‌گرایی

سیدیحیی موسوی*

چکیده: نظریه ذات‌گرایی، که اسلام را در سرشت خود خشونت‌بنیاد می‌داند، با چالش‌های جدی مواجه است. فرضیه پژوهش حاضر این است که خوانش مطلق از دین اسلام، لزوماً به خشونت نخواهد انجامید، زیرا دین به صورت مطلق نسبت به خشونت لااقتضاست؛ اما هرگاه قرائت معطوف به خشونت از دین ارائه شود؛ مانند خوانش خاص خوارج و داعش از متن مقدس، به گونه‌ای امکان خشونت دینی فراهم می‌شود. از منظر اسلام، گرچه خشونت مشروع به رسمیت شناخته شده است، همواره به‌مثابه ناامن‌ترین روش و تردیدپذیرترین ابزار از آن سخن به میان آمده است. این جستار پس از نقد ذات‌گرایی، به تبیین پدیده قرائت معطوف به خشونت از اسلام، پرداخته است.

مقدمه

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

* کاندید دکتری علوم سیاسی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی

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 به شمار می‌روند.

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

خشونت در هر بستری دارای زمینه‌های تاریخی است. برای درک محسوس و معقول از جلوه‌های معاصر خشونت، درک سرشت دیالکتیک خشونت امری ضروری است. به بیانی ساده خشونت یک پدیده تصادفی، گذرا و یک استثنا در دل قاعده نیست، بلکه بخشی از چرخه یک دیالکتیک تاریخی در هر فرهنگ دینی است که باید مورد ملاحظات جدی قرار بگیرد.

در نسبت اسلام و خشونت سه دیدگاه عمده مطرح شده است: (۱) اسلام در ذات خود مطلقاً خشونت‌بنیاد است؛ (۲) اسلام در سرشت خود هیچ نسبتی با خشونت ندارد؛ (۳) اسلام میان خشونت مشروع و نامشروع تمایز قائل است و گاهی کاربست خشونت مشروع را به‌مثابه واپسین ابزار و درعین‌حال، ناامن‌ترین راهبرد، موجه می‌داند. بدیهی است که پرداختن به هر سه دیدگاه در یک مقاله نمی‌گنجد و هریک 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 اسلام در ذات خود مطلقاً خشونت‌بنیاد است - را مورد سنجش فلسفی و بازاندیشی قرار داده و پس از آن به تبیین فرایند شکل‌گیری قرائت‌های معطوف به خشونت در جهان اسلام خواهد پرداخت.

مفهوم خشونت

هنگامی که از خشونت سخن به میان می‌آید، غالباً 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 و صور خشونت مانند خشونت روحی و روانی و خشونت زبانی (تحقیر، تمسخر، دشنام و...) را مخدوش می‌کند.

در نوشتار حاضر منظور از خشونت مشخصاً خشونت غیرمشروعی است که در آن، «عامل/ خشونت‌گر» و «هدف/ خشونت‌دیده» هر دو انسان هستند. 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 زدن، ویرانی و نابودی عرصه‌های مادی و معنوی حیات افراد بدون خواست و رضایت آن‌ها». در فرایند خشونت غیرمشروع، از طریق مکانیسم تعرض و تحقیر و سرکوب، هدف اساسی که عبارت از تهی ساختن ورطه زندگی بشری از آرامش و امنیت است، به شکل کامل یا نسبی تحقق می‌یابد.

خشونت غیرمشروع در واقع بازتاب عریان‌ترین شکل عسبان پیش‌بینی نشده است. از این رو، هر فرد خشونت‌دیده به مجرد مواجهه با خشونت و تجربه تلخ این پدیده دو احساس متضاد در او شکل می‌گیرد: یکی آرزوی بازگشت آن بخش نابودشده از زندگی مادی یا معنوی، و دوم آرزوی نابودی عامل/ عاملان خشونت یا دست‌کم حس نفرت نسبت به آن‌ها. تأسیس ۱۳۹۴

مفهوم خشونت دینی

خشونت دینی از منظر این نوشتار به خشونتی گفته می‌شود که دست‌کم سه ویژگی دارد: یکم، غیرمشروع است نه مشروع؛ دوم، با هدف تحمیل باور دینی به دیگران یا دفاع از باورهای خود در برابر عقاید دیگری شکل می‌گیرد؛ و سوم، 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.

ارزیابی نظریه ذات‌گرایی

به‌طور کلی نظریه‌های ذات‌گرایانه که اسلام را در سرشت خود خشونت‌خیز معرفی می‌کنند یا رویداده‌محورند (به رویدادهای خشونت‌بار تاریخ اسلام مانند جنگ‌های پیامبر اسلام استناد می‌کنند) یا متن‌محور (قرآن را متنی خشونت‌زا تلقی می‌کنند).

با وجود این، هردو رویکرد در اینکه اسلام در سرشت خود خشونت‌بنیاد است و در بروز و ظهور خشونت، نقشی قانونی دارد، با هم اتفاق نظر دارند.

یکی از پیش‌فرض‌های اساسی ذات‌گرایی نفی مطلق خشونت است. این نکته شایان یادآوری است که درباره سرشت خشونت سه نوع نگاه کلان را می‌توان تصور و دسته‌بندی کرد: (۱) خشونت مطلقاً باارزش، موجه و اخلاقی است؛ (۲) خشونت مطلقاً ضدارزش، ناموجه و غیراخلاقی است؛ (۳) خشونت در سرشت خود نه ارزش است و نه ضدارزش، 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).

پیش‌فرض اساسی ذات‌گرایی (نفی مطلق خشونت) گرچه در ظاهر موجه و مطلوب به نظر می‌رسد، رویکردی خودانکارگر و خودستیز است؛ زیرا اگر اعمال خشونت، دست‌کم برای پیشگیری از خشونت، مجاز نباشد، همین نفی مطلق خشونت بهترین راه برای توحیه و ترویج خشونت خواهد بود. این پیش‌فرض نادرست باعث شده است که ذات‌گرایان از دیگر زوایای مسئله چشم‌پوشی نموده و با بدیهی و قطعی پنداشتن خشونت‌خیز بودن اسلام، هرگونه تردید و بازاندیشی پیرامون این مسئله را از اساس باطل و بیهوده تلقی کنند. بنابراین، آن‌ها در تحلیل و تفسیر خود صرفاً بر وجوهی از اسلام تمرکز نموده‌اند که بر اساس خوانش آن‌ها مطلقاً خشونت‌بار تلقی می‌شود.

به همین شکل، دیدگاه نخست (تجویز مطلق خشونت) نیز خودستیز و خودانکارگر 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 ضدارزش، 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 به‌ترتیب، این دو رویکرد را مورد سنجش و تحلیل قرار می‌دهیم.

۱. رویکرد متن‌محور

جان‌اتان ساکس نکته‌ جالبی دربارهٔ سرشت متون مقدس می‌گوید: «تمام متون مقدس حاوی پاره‌هایی هستند که اگر به‌صورت تحت‌اللفظی خوانده شوند می‌توانند بر اعتقاد جزمی، بدگمانی نسبت به بیگانگان و نابردباری در قبال کسانی که به‌گونه‌ای متفاوت با ما می‌اندیشند، صحنه بگذارند. در تمام این متون منابعی هم هستند که بر خویشاوندی با بیگانگان، همدلی با خارجی‌ها و تشویق به دستگیری از دیگران در ورای مرزهای خصومت و بیگانگی تأکید می‌ورزند» (نقل‌شده در لِفبور، ۲۰۱۲، ص ۷۶). با توجه به این نکته، آیا قرآن کتابی است که باید در کلیت خود به‌مثابه منشور زندگی فردی و جمعی مسالمت‌آمیز و متنی مداراگرانه با دیگری تفسیر شود، یا اینکه برای زیستن در جامعهٔ بشری صرفاً باید بر پاره‌های به‌ظاهر خشونت‌خیز از آن چنگ انداخت؟

رویکرد متن‌محور بر روی قرآن به‌مثابهٔ متنی خشونت‌خیز تکیه نموده و ادعا می‌کند که این متن مقدس ظرفیت بالایی برای تولید و پرورش خشونت دارد. از نگاه این گروه خشونت به‌مثابهٔ نخستین غریزهٔ خدای اسلام در قرآن بازتاب یافته و از این رو، می‌توان قرآن را مانیفست خشونت در اسلام یا دست‌کم کتابی در ستایش و تقدیس خشونت دانست. برای نمونه، بروس چیلتون در کتاب خود با عنوان *نفرین ابراهیم: ریشه‌های خشونت در یهودیت، مسیحیت و اسلام* می‌گوید از همان آغاز مواجههٔ مسیحیت با اسلام، محمد به‌عنوان 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 (چیلتون، ۲۰۰۸، ص ۲۱۹). از این رو، چیلتون و بسیاری از اسلام‌شناسان غربی این رفتار پیامبر را- که هرگز نتوانسته‌اند به اثبات برسانند- برگرفته از آیات قرآن انگاشته و همواره بر این نکته پای می‌فشارند که از نظر قرآن خشونت، پیکار و کشتار در راه خدا فضیلتی مطلق و تکلیفی دینی است (چیلتون، ۲۰۰۸، ص ۲۱۹). رنه ژیرار نیز یکی از کسانی است که در اثر خود به نام «خشونت و امر مقدس» به‌شکلی رمزگونه اسلام را منبع خشونت می‌داند. وی خشونت ذاتی اسلام را مفروض گرفته و تلاش می‌کند تا نشان

دهد که چرا خشونت برای اسلام این قدر اهمیت و ضرورت دارد (ژیرار، ۱۹۸۹، ص ۲۵۳). وی که مبتکر فرضیه‌ای به نام «رقابت تقلیدی» است، خشونت و اعمال انتحاری، به‌ویژه حادثه یازده سپتامبر را در چارچوب همین فرضیه تفسیر می‌کند. بر اساس 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. کسانی که در این رقابت شکست می‌خورند و سرخورده می‌شوند، 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 جان‌گذشتن است که در آن به سادگی می‌توان مصادیق و نمونه‌های زیادی برای تأیید فرضیه رقابت تقلیدی و الگوگیری برای خودویرانگری [شهادت] پیدا کرد. وی با تحلیل عملیات تروریستی یازده سپتامبر، مسلمانان را شکست‌خورده و مغلوب غرب و در عین حال مقلد و راغب و شایق به غرب و ارزش‌هایش انگاشته است. (تینیک، ۱۳۸۴، ص ۶۸۸) جان باکن نیز از کسانی است که معتقد است اسلام در سرشت خود مطلقاً دینی خشونت‌زا است. وی در کتاب *ردای سبز* می‌نویسد: «اسلام آیینی خشن و جنگجوست و ملا هنوز با قرآنی در یک دست و شمشیری آخته در دست دیگر بر منبر می‌ایستد» (هانتر، ۱۳۸۰، ص ۹)

با همه اختلاف در تعبیر، این دسته از ذات‌گرایان در اینکه جزم‌اندیشی مهم‌ترین و بنیادین‌ترین عامل خشونت در اسلام است، با هم اشتراک نظر دارند. بگذارید استدلال‌های آن‌ها را به شکل منظم و منطقی درآورده و از نظر بگذرانیم:

الف) جزم‌اندیشی عامل خشونت است؛

ب) متن قرآن سراسر جزم‌گرا و تعصب‌بنیاد است؛

ج) بنابراین اسلام دینی خشونت‌بنیاد است.

هنگامی که اجزای این شبه‌استدلال را بررسی می‌کنیم، بیش از اینکه ما را به یک استدلال موجه برساند، با یک مغالطه شناختی مواجه می‌کند. 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 انگاشته و به‌شکلی نادرست، به تفسیری ذات‌گرایانه دست می‌زند. ذات‌گرایی، چنان‌که نشان خواهیم داد، دقیقاً ایده کانونی خود را در پس چنین مغالطه‌ای پنهان

کرده است. از این رو، استدلال ذات‌گرایی از چند جهت مخدوش، نارسا و ناموجه است:

یکم؛ از منظر فلسفی و روان‌شناختی «خشونت اولاً پدیده‌ای ذهنی است» (فایرابند و دیگران، 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. پس از این مرحله، 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 انگاشته و برداشت خود از اسلام را مساوی با ذات اسلام تلقی می‌کنند. در حالی که شناخت فاعل هرگز نمی‌تواند به جوهر پدیده مورد شناسایی (دین) تسری یافته و ذات آن را دگرگون سازد. زیرا در جوهر دین که مجموعه‌ای از گزاره‌ها و اصول و قواعد است، جزم‌اندیشی وجود ندارد، همان‌گونه که شک و تردید نیز وجود ندارد. به بیانی دیگر، دین به شکل مطلق نسبت به جزمیت و شکاکیت لا اقتضاست و این ذهنیت فاعل شناسا است که متصف به جزمیت و شکاکیت شده 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. افزون بر این، 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 نخواهد کرد 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 ملازمه و نسبت آشکار میان مسلمانی و خشونت‌گرایی است. نتیجه این ملازمه این می‌شود که 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 آن‌ها باشد.

چهارم؛ افزون بر مغالطه شناختی، به نظر می‌رسد که ذات‌گرایی در برداشت خود از قرآن در دام مغالطه «زمان‌پریشی» نیز گرفتار شده است. 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 گرفته است، از مفاهیم و اصطلاحات مدرن برای نقد آن استفاده نموده و تلاش می‌کند ایده خود را که زاییده جهان جدید است بر متن کهن که متعلق به جهان سنت است، تحمیل کند. جان اسپوزیتو به‌درستی یادآور شده است که برای درک درست خشونت در متن قرآن و همچنین سایر متون مقدس، ما ناگزیر از خواندن متن در سیاق تاریخی‌اش هستیم (اسپوزیتو، ۲۰۱۵، ص ۱۰۶۸). از این رو، برای تحلیل آیاتی از قرآن که دستور به جهاد و جنگ داده است، باید عمیقاً به

سیاق، زمینه و زمانه‌ای که این متن نازل شده است توجه کنیم. خوانش آن دسته از آیات قرآن که از نظر ذات‌گرایان خشونت‌زا انگاشته شده‌اند، در بستر تاریخی و با توجه به سیاق آن‌ها خشونت پرهیز بودن قرآن را به اثبات می‌رساند یا دست‌کم فرضیه ذات‌گرایان را خنثی خواهد کرد. پاره‌ای از تحلیلگرانی که آیات جنگ و جهاد و قوانین نظامی و جنگی قرآن را در بستر تاریخی و معطوف به زمینه و زمانه آن تفسیر کرده‌اند 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... اگر 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 تنها می‌توانیم نام نسل‌کشی را بر آن بگذاریم» (نقل شده در اسپوزیتو، ۲۰۱۵، ص ۱۰۶۸). پروفیسور حوان کول، استاد تاریخ دانشگاه میشیگان در اکتبر سال ۲۰۱۸ میلادی کتابی به نام «محمد پیامبر صلح در میانه نبرد امپراتوری‌ها» منتشر نموده و در آن بر این نکته پای می‌فشارد که اگر به زمینه تاریخی قرآن نگاه کنیم، همه تعابیر به ظاهر خشن و خشونت آمیز در آن سیاقی دفاعی دارند، نه تهاجمی (کول، ۲۰۱۸، ص ۳۴).

۲. دیدگاه رویدادمحور

این دسته از ذات‌گرایان ادعا می‌کنند که: (الف) در تاریخ اسلام رویدادهای خشونت‌باری رخ داده است؛ (ب) خشونت تاریخی مسلمانان چیزی جز بازتاب همان خشونت‌گرایی صدر اسلام (جهاد و غزوات) و دوران وحی نیست؛ (ج) 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 مسئله‌ی 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 به یک‌باره از هم گسسته است. در حالی

که جهاد در اسلام باید به مثابه چرخه تاریخی دیالکتیک خشونت و ضدخشونت فهم شود. دوگانه خشونت و ضدخشونت، اما در حقیقت یک الگوی دورانی است که در پیوستار تاریخی تکرار می‌شود و باید آن را به مثابه تجاوز و پاسخ به تجاوز و تهاجم و مقابله با تهاجم فهم کرد. (حج، ۳۹) به دیگر سخن، جنگ‌هایی که پیامبر اسلام در آن شرکت داشته و قرآن به آن مشروعیت داده است، هیچ‌یک با انگیزه دینی-تبلیغی و یا تهاجمی نبوده است، بلکه ماهیتی صرفاً سیاسی داشته و هدف از آن مبارزه با سلطه و تهاجم مشرکان بر مسلمانان بوده است.

مایلم ایده خود را با استفاده از گونه‌شناسی خشونت اریک فروم بیشتر و بهتر توضیح دهم. وی خشونت را به دو گونه مختلف تقسیم می‌کند:

۱. خشونت نمایشی؛ نمایش‌نامه‌ها، فیلم‌ها، ورزش‌ها 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.

۲. خشونت واکنشی/ تدافعی؛ خشونت است که برای دفاع از اصل زندگی، آزادی، آبرو، دارایی‌های انسانی و یا سرزمین و زیست‌بوم خود یا دیگری به کار گرفته می‌شود. ریشه این نوع خشونت ممکن است ترس و یا تدبیری پیشگیرانه باشد که خود نیز ریشه در ترس دارد؛ ترس از دست دادن زندگی و دارایی و آبرو و... و رایج‌ترین نوع خشونت است. این ترس می‌تواند واقعی یا خیالی، آگاهانه یا ناآگاهانه، ارادی یا غیرارادی باشد. اساساً ترس مانند شک و تردید غیرارادی است و هنگامی که بر آدمی عارض می‌شود به سادگی نمی‌توان جلو آن را گرفت. گاهی تنها با آگاهی از عامل ترس می‌توان بر این ترس غلبه کرد. خشونت تدافعی همواره غیرمعقول و ناموجه نیست، بلکه تا حدودی نتیجه محاسبات معقول است و از این رو مفهوم ضمنی آن ایجاد تناسب میان هدف و وسیله است (فروم، ۱۳۶۲، ص ۱۶). این نوع خشونت به دلیل اینکه با هدف تداوم زندگی صورت می‌گیرد، نه با هدف توقف چرخه زندگی بشری، امری موجه و عقلانی است. البته از نظر فروم، خشونت واکنشی خود به انواع دیگری تقسیم می‌شود که محل بحث ما نیست.

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، خشونتی است که غالباً در خدمت مرگ و به‌منظور ویرانگری به کار برده می‌شود و نوعاً ناموجه و غیرمعقول است. به دیگر سخن، خشونت تهاجمی غالباً تنها هدفش میل به ویرانگری برای ویرانگری است.

با توجه به 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 دربارهٔ 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 و عینی درک کنیم، باید آن را به‌نحو تاریخی به‌مثابه بخشی از چرخهٔ دیالکتیک کنش و واکنش و یا تهاجم و پاسخ به تهاجم فهم کنیم.

حوان کول، با تفکیک و تمایزی هوشمندانه و موشکافانه میان دو مفهوم صلح‌گرا (Pacifist) و صلح‌جو (Peaceful)، معتقد است که مفهوم نخست به شخصی اخلاق‌گرا اشاره دارد که هرگز دست به هیچ‌گونه اقدام جنگی و خشونت آمیز نمی‌زند و اگر کسی به صورت او سیلی بزند به جای واکنش نشان دادن، با تأسی از انجیل‌گونهٔ دیگر خود را پیش می‌نهد تا به آن نیز سیلی زده شود، در حالی که لازمهٔ صلح این نیست که کسی هرگز در برابر تجاوز از خود واکنش نشان نداده و از خشونت استفاده نکند. اما مفهوم دوم ناظر به فردی است که تحت هیچ شرایطی به دیگری حمله نمی‌کند، ولی اگر کسی به او تجاوز کرد این حق را به خود می‌دهد که در برابر تهاجم دیگری از خود دفاع کند؛ و حتی در صورت لزوم اقدام به خشونت نموده و دست به سلاح بزند. به باور کول، شخصیت محمد با مفهوم دوم سازگار است و آشکارا می‌توان و باید او را پیامبری صلح‌جو نامید، زیرا او همواره جنگ تهاجمی را ناموجه دانسته و حتی در میانه جنگ دفاعی نیز در جستجوی راهی برای برقراری صلح می‌گردد. از نگاه کول، محمد (ص) در زمانه‌ای مبعوث شد که جنگ و کشتار قاعدهٔ اصلی زندگی بود و میان دو امپراتوری بزرگ آن دوران، یعنی روم و ایران همواره جنگهای ویرانگر و خونینی رخ می‌داد. در چنین وضعیتی، محمد در جستجوی قاعدهٔ بدیلی برای جامعهٔ انسانی بود که آن‌ها را به

گرد یکدیگر جمع کند. این قاعده که باید به مثابه آلت‌رناتیو جنگ و خشونت عمل می‌کرد، قاعده صلح بود. از این رو هنگامی که به قرآن نگاه می‌کنیم درمی‌یابیم که مفهوم کانونی آن صلح و سلم است (کول، ۲۰۱۸، ص ۵۷).

در افق دنیای معاصر نیز، ذات‌گرایان غالباً هویت خشونت‌گرایان افراطی مانند القاعده، طالبان و داعش را منحصراً 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 ضرورتاً به نتایج نادرستی می‌انجامد.

در چارچوب فکری ذات‌گرایان، مسلمانان تنها از لحاظ مذهب به ارث رسیده به آن‌ها و تنها بر اساس رویکردی صرفاً دینی صورت‌بندی می‌شوند. این دیدگاه به خطا، نسبت فرد با خشونت را به‌طور قطعی متأثر از هویت دینی او می‌داند در حالی که 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 دغدغه‌ها و چالش‌های سیاسی و اجتماعی بسیار دیگری هم دارند که همواره از دید این دسته از تحلیل‌گران پنهان مانده و یا عمداً نادیده گرفته شده است. برای بسیاری از افراد، مسلمان بودن هویت بسیار مهم، ولی لزوماً تنها هویت آن‌ها نیست. از این رو، به نظر می‌رسد که هویت اسلامی و هویت خشونت‌گرایی دو هویت مجزا و متفاوت هستند که هرکدام را باید در بستر خاص خود تحلیل کرد. این‌گونه تمایز گذاری 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 مدارا گرا. از این رو، آمارتیا سن به درستی اشاره کرده است که «باورهای دینی، به‌تنهایی پاسخ‌گوی همه تصمیمات و اقداماتی نیست که افراد [مسلمان] با توجه 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 زمينه‌های 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، هنجارین، نرم و آرام و اعمال خشونت‌آمیز شکافی ژرف و گسترده وجود دارد. تعصب و جزم‌اندیشی در این نوع تحلیل به‌اندازه‌ای است که حتی ایده خشونت به‌مثابه پدیده‌ای پیرامونی، نه کانونی را نیز بر نمی‌تابد. ذات‌گرایان رویدادمحور با چشم‌پوشی آگاهانه یا ناآگاهانه از تنوع و گوناگونی گسترده‌ای که در اسلام و سنت مسلمانی وجود دارد، تلاش می‌کنند تا همه این تکرر را تحت الشعاع 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 از پیش طراحی‌شده در ظاهر نشانی از واقعیت دارد، در مقام تحلیل و ارزیابی، به یک‌باره سر از تخیل درمی‌آورد و نشانه‌های فراوانی از فانتزی در آن نمایان می‌شود. هیچ‌چیز خشونت‌آمیزتر از این ایده نیست که اسلام را ذاتاً دینی خشونت‌آمیز و خشونت‌زاست، لازمه‌اش پذیرش این ایده باطل است که تمام وجوه اسلام مطلقاً خشونت‌آمیز شده است. در حالی که واقعیت، آشکارا این ایده را باطل نموده و میزان خشونت‌افزایی آن را آشکارا نشان می‌دهد. بنابراین، تعارض و ناسازگاری دقیقاً نقطه آسیب‌پذیر دیدگاه‌های ذات‌گرایانه است.

تبیین شکل‌گیری قرائت معطوف به خشونت از اسلام

می‌خواهم اهمیت این بحث را با جملاتی از ژيژک نشان دهم. به باور ژيژک تنها مضمون وحدت‌بخش از خشونت، خودانکارگری و تناقض‌گویی است که در ذات

خشونت و تأملات و تفسیرهای پیرامون آن وجود دارد. وی یادآور می‌شود که در ذهنیت ما اقدامات جنایت‌آمیز و... نشانه‌های آشکار خشونت هستند. ولی باید بیاموزیم که یک گام به عقب برگردیم و خودمان را از کشش هوش‌ربای این خشونت کنشگرانه آشکار-خشونتی که یک کنشگر آشکارا قابل تشخیص به اجرا می‌گذارد- رها سازیم. باید فراز و فرود و پس‌زمینه‌ای که این‌گونه فوران‌های خشونت را پدید می‌آورد بشناسیم (ژیژک، ۱۳۸۹، صص ۹-۱۰).

چنان‌که خواهیم دید، قرائت معطوف به خشونت نیز مانند تمام دیگر 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 را می‌توان برداشتی از اسلام تلقی کرد که به‌منظور بهره‌برداری سیاسی، اجتماعی 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.

بورلی میلتون-ادواردز بر این نکته تأکید می‌کند که باید میان ذات اسلام، پیروان آن و بسترها و زمینه‌هایی که در آن قرائت خشن از اسلام شکل می‌گیرد، کشتار و خونریزی پذیرفته می‌شود و از رهگذر این تقاسیر نسبتی میان خشونت، زور و اسلام برقرار می‌شود و منازعه بر سر قدرت موجه جلوه می‌کند، خط تمایزی گسترده و ژرف گذاشت (میلتون-ادواردز، ۲۰۰۶، ص ۸۵).

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 جمعی که می‌تواند به‌مثابه جوهر و گوهر اسلام، همه مؤمنان و غیرمؤمنان را زیر یک چتر گرد آورد مسئله سلم، صلح و مداراگرایی است، نه خشونت‌ورزی.

عوامل شکل‌گیری قرائت معطوف به خشونت

۱. سنت قبیله‌ای پیش از اسلام

به نظر 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 پس‌ایپامبری و تعریفی واژگونه از اسلام است. از آنجایی که به‌گفته آرت «خشونت همواره نیازمند توجیه است» (آرت، ۱۳۵۹، ص ۱۱۳)، قبیله‌گرایان با فروپاشی آرمان‌های قبیله‌ای راهی جز این نمی‌دیدند که رفتار خود را بر اساس ایدئولوژی جایگزین توجیه کنند و صنعت توجیه راه را برای ارائه قرائت‌های معطوف به خشونت از قرآن هموار کرد. 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 متن 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 دست‌کم هیچ‌گونه سوبه‌ای 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 مستدل‌تر صورت بگیرد در میان مؤمنان جاذبه دینی قوی‌تر و شدیدتری پیدا خواهد کرد. از این رو، قرائت معطوف به خشونت در بستری قبیله‌ای و با توجیه و تفسیری دینی، تنها به نفس تئوریزه نمودن خشونت بسنده نکرد، بلکه با شیوه استدلال دینی، ستایش و کرنش در برابر خشونت را نیز به فضیلتی اخلاقی و تکلیف فراگیر دینی بدل نمود.

۲. سیاسی‌سازی دین

سیاست هیچ‌گاه عاری از خشونت نبوده است، ولی غالباً این خشونت خود را در زیر چتر دین یا حقوق بشر توجیه کرده است. سیاستمداران به‌خوبی درک کرده‌اند که هیچ چیز به‌اندازه دین نمی‌تواند آن‌ها را در پیشبرد سیاست‌های خشونت‌زایی کند. از این رو، همواره از دین به‌مثابه بازوی خود سود جستند. ریشه بسیاری از قرائت‌های خشونت‌زا از اسلام را باید در پروژه سیاسی‌سازی مذهب پی جست. 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 فرایند سیاسی‌سازی مذهب، به‌شکل غریبی میان خشونت دینی و ملاحظات سیاسی رابطه‌ای طرفینی برقرار می‌شود. از دل این فرایند، قرائتی سر برمی‌آورد که حتی‌الامکان تلاش می‌کند پورنوگرافی خشونت را به وقیح‌ترین شکل آن توجیه کند. یک نمونه سنتی از سیاسی‌سازی دین مربوط به سوءاستفاده مفسران و عالمان مسلمان و حاکمان از آیاتی از قرآن است که به‌شکلی نادرست و واژگونه به «آیات شمشیر» مشهور شده‌اند. آن‌گونه که اسپوزیتو یادآور شده است اصطلاح آیات شمشیر بیانگر یک تفسیر متأخر از قرآن و شریعت است که به‌وسیله علمای اواخر سده هشتم و اوایل سده نهم هجری ابداع شده است که بسیاری از این مفسران و علما وابسته به دربار شاهان بوده‌اند (اسپوزیتو، ۲۰۱۵، ص ۱۰۷۰). بر طبق این دیدگاه تفسیری متأخر که مایلم آن را «جبرگرایی تفسیری» بنامم، آیه پنجم سوره توبه یکی از آیات شمشیر است که آشکارا هرگونه خشونت‌ورزی و کشتار با دیگری را مشروع دانسته است. از نگاه این دسته از مفسران بر اساس این آیه می‌توان با اهل کتاب هم مانند مشرکان وارد پیکار شد.

در مورد تفسیر این آیه، چند نکته شایان یادآوری است: یکم؛ بر اساس ظاهر قرآن این آیه صرفاً مربوط به مشرکان مکه می‌شود نه همه غیرمسلمانان اعم از اهل کتاب و دیگران؛ دوم، این گروه از مفسران جبرگرا آیه را تقطیع نموده و برای دست یازیدن به هدف سیاسی، صرفاً صدر آیه را تفسیر نموده 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 نموده و صرفاً گفت‌وگو و بحث و جدال به بهترین شیوه را با اهل کتاب جایز می‌داند (عنکبوت، ۴۶).

به این ترتیب، مفسران متأخر با تفسیر واژگونه و موسع از این آیه به توجیه شرعی کشورگشایی و اهداف امپریالیستی حاکمان پرداختند و مکتب جبرگرایی تفسیری تا سده‌ها بر ذهن و روح و روان 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 دو گروه منتقدان اسلام و افراط‌گرایان قرار گرفته است. از یک سو منتقدانی مانند ذات‌گرایان با انگیزه‌های سیاسی تلاش می‌کنند تا با برجسته ساختن 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 کرده است. از سویی نیز، افراط‌گرایان و تروریست‌ها مانند القاعده و داعش از این آیات برای توجیه جنگ‌های بی‌قید و شرط و خشونت‌آفرینی و خون‌آشامی‌های بی‌حدومرز خود سوءاستفاده می‌کنند.

دگردیدی در تاریخ تفسیر، منحصر به سنت تفسیر در میان مسلمانان نیست، بلکه در میان مسیحیان نیز چنین دگرگونی در روند تفسیر متون مقدس رخ داد و برای سده‌ها بر جهان‌بینی مسیحی استیلا یافت. مفسران کتاب مقدس، آیات را برکنده از سیاق و زمینه تاریخی آن به سود اهداف جنگ‌طلبانه خود تفسیر می‌کردند. این‌گونه تفاسیر و برداشت‌های برکنده از سیاق، در سرتاسر سده‌های میانه نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری و پرورده شدن الهیات جنگ مقدس صلیبی ایفا کردند. لئو دی. لِفبور در این باره می‌گوید:

با اینکه مسیحیان قرون وسطا آرمان‌های مسالمت‌آمیز مسیح را به‌مثابه اصول متعالی ارج می‌نهادند، غالباً این اصول را برای روابط شخصی و خصوصی به کار می‌بردند، درحالی‌که برای امور جمعی و عمومی در آیات جنگ کتاب مقدس عبری و کتاب مکاشفه به‌دنبال الگو و راهنما می‌گشتند. مسیحیان قرون وسطا اغلب عیسی را جنگجویی تصور می‌کردند که در حال ستیز با مخالفانش است. آن‌ها عبارات تند او را به‌مثابه توجیهی برای حملات خود بر مخالفان، تفسیر می‌کردند. این تلقی مسیحیان پادشاه صلح [مسیح] را به قهرمان جنگجوی جنگ مقدس بدل نمود (لِفبور، ۲۰۱۲، ص ۹۱).

در نتیجه این دگردیدی در تاریخ تفسیر مسیحی بود که همواره جنگ‌های پیاپی به منظور برقراری صلح عادلانه برپا می‌شد.

۳. ساختارهای سیاسی خشونت‌زا

ساختارهای سیاسی خشونت‌زا نیز در تلقی و فهم خشن از دین نقشی اساسی دارند. این ساختارها اشتها و شهوت فزاینده‌ای برای تبدیل نمودن 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 به‌آسانی می‌توانند اشکال خاصی از آن را برای مصرف روزمره توده مردم، از نظر اخلاقی موجه و از نظر 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 گرفته است. نظام‌های حکمرانی در تاریخ اسلام گاهی طبقه مفسر/ نخبه را وادار کرده‌اند تا به سود اقتدار و سلطه آنان تفسیری خشونت‌آمیز از اسلام ارائه دهند یا سیاست‌ها و عملکردهای خشونت‌خیز حاکمان را توجیه دینی/ شرعی کنند. در این چرخه، طبقه دانشمندان و نخبگان با وابستگی به طبقه حاکم، آشکارا به جامعه مؤمنان خیانت می‌کنند.

۴. ویژگی‌های روان‌شناختی

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

نقطه ثقل همه این ویژگی‌ها مفهوم «ناکامی» یا به‌اصطلاح روان‌شناسان اجتماعی مفهوم «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 چنین محیط‌هایی بوده است (هافمن و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۷).

۵. نارضایتی اجتماعی

نارضایتی اجتماعی پیامدهای زیادی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها 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. بر اساس ادعای این نظریه، تهاجم و خشونت همچون سایر رفتارهای آدمی زائیده محرومیت است و محرومیت نیز با توجه به ناکامی افراد در نیل به اهداف، تمایلات و گرایش‌ها تفسیر می‌شود. بن‌مایه نظریه «محرومیت-تهاجم» آن است که محرومیت ناشی از سیستم سیاسی و اجتماعی به‌نوبه 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.

این ادعا، تأییدات بسیاری در حوزه مطالعات مربوط به علت‌یابی بروز رفتارهای خشونت‌زا و شورش‌های اجتماعی و سیاسی یافته است که شاید بتواند ما را نسبت به صحت و موجه بودن آن دلگرم کند. (فایرابند و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۶۱)

۶. طبقه‌بندی تکواره از دین

یکی از عوامل زمینه‌ای قرائت‌های معطوف به خشونت، طبقه‌بندی تکواره از دین و مذهب است. هواداران خشونت، برداشت خود از قرآن را بر این فرض نادرست استوار کرده‌اند که خداوند خواسته است مردم منحصراً بر مبنای مذهبی واحد زندگی کنند. این خوانش نادرست و متضاد با قرآن به‌تنهایی کافی است تا مؤمنان با دست‌آویز قرار دادن آن، به خشونت‌های نامشروع اقدام کنند.

از منظر قرآن، اما جوامع بشری به‌شکل فزاینده‌ای متکثر و متفاوت هستند و جهان انسانی را مجموعه‌ای از مذاهب شکل می‌دهد، نه تکواره مذهبی (حجرات، ۱۳). از این رو، تقلیل‌گرایی مذهبی خطایی نادرست است که قرآن هرگز آن را بر نمی‌تابد (مائده، ۴۸؛ هود، ۱۱۸؛ بقره، ۲۵۶).

بنابراین، فرض تکوارگی مذهب را اگر نه آبخشور اصلی، می‌توان یکی از سرچشمه‌های قرائت‌های معطوف به خشونت در اسلام به شمار آورد.

۷. ذهنیت خشونت‌زده

قرائت معطوف به خشونت، برداشتی کاملاً تحقیرآمیز از مسلمانی و تفسیری واژگونه و

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

ذهن خشونت زده همواره تلاش می‌کند تا در مدار وفاداری و بیزاری گام بردارد. این منطق، از یک سو با پیش فرض «دگرانگاری» نسبت به دیگری مخالف باور خود اعلام بیزاری می‌کند و از سویی نیز با طرح قرائت معطوف به خشونت از قرآن، وفاداری خود به متن مقدس را آشکارا اعلام می‌کند. منطق دیالکتیک ذهن خشونت زده به این شکل بر زیست جهان مؤمنان و آزادی عمل آن‌ها مجازاتی سنگین تحمیل می‌کند که باید سالیان سال بگذرد تا آثار ویرانگر آن از میان برود.

ذهن خشونت زده همواره خود را با بخشی از واقعیت درگیر می‌کند که کاملاً پیرامونی، عارضی و از اساس نامرتبط با کلیت کانونی متن مقدس (مداراگرایی) است و از این رهگذر تلاش می‌کند تا رفتار خشونت آمیز خود را توجیه کند. از این رو، چنین ذهنیتی، به لحاظ اخلاقی، عملاً در جهانی جدا مانده و جزیره‌ای منزوی و دورافتاده زندگی می‌کند که قادر به برقراری هیچ نسبتی به جز خشونت با دنیای پیرامون خود نیست.

منطق ذهن خشونت زده گرچه در ظاهر با توسل به قرائت معطوف به خشونت، هرگونه اعمال خشونت را کیفر گناه نابخشودنی غیرمؤمنان می‌داند، ولی در حقیقت چنین وضعیتی پیامد تردیدناپذیر شکست مناسبات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روان‌شناختی افراد خشونت طلب است که به اشتباه آن را خواست حقیقی دین و اراده راستین خداوند تلقی می‌کنند.

قرآن و منطق خشونت‌گرایی

متن قرآن در کلیت خود نشان می‌دهد که اسلام خشونت‌پرهیز، خشونت‌زدا، مداراگرا و کمال‌پذیر است (بقره، ۸۳؛ مائده، ۸، ۳۲؛ اسراء، ۷۰؛ طه، ۴۳-۴۴). اینکه اسلام به نهایت کمال خود رسیده است یا نه سخنی است که باید در جای دیگری به آن پرداخت، ولی وجود مداراگرایی و کمال‌گرایی اجمالی در اسلام،

دست‌کم می‌تواند کاستی، نارسایی و ناموجه بودن تحلیل‌های ذاتاً خشونت‌گرا از اسلام را آشکارا نشان دهد.

از منظر قرآن، خشونت سرشتی کاملاً ابزاری دارد و تا جایی موجه است که دست یافتن به غایتی مطلوب‌تر و حیاتی (عدالت) در گرو استفاده از آن باشد (مائده، ۸). با وجود این، اما در آیات قرآن گرچه خشونت مشروع به رسمیت شناخته شده است، ولی همواره به‌مثابه ناامن‌ترین و تردیدپذیرترین ابزار از آن سخن به میان آمده است (ممتحنه، ۸). این مسئله نشان می‌دهد که ایستار کانونی اسلام ایده عدم خشونت است. منطق اسلام خشونت را نه کم‌هزینه‌ترین راه، نه مؤثرترین ابزار کنش و نه بارزترین روش می‌داند. بلکه واپسین و درعین حال ناامن‌ترین راهبرد است.

خشونت مشروع از منظر قرآن صرفاً سلاحی برای اصلاح است تا ابزاری برای ویرانگری و تخریب و چنانچه راه و روشی غیرخشونت‌زا برای دستیابی به صلح و سلم وجود داشته باشد، قرآن هرگز کاریست خشونت را مشروع نمی‌داند (انفال، ۶۱). از این رو، در منطق قرآن همواره این هشدار وجود دارد که در فرایند کاریست خشونت، هر آن ممکن است وسیله، یعنی نفسِ خشونت، به‌مثابه مطلوب بالذات انگاشته شده و بر هدف اصلی (سلم و اصلاح) چیره شود.

بنیاد اندیشه

سخن پایانی

طرح پرسش از نسبت اسلام و خشونت بدون در نظر گرفتن امکان‌ها، ویژگی‌ها و مشارکت انسانی تأثیرگذار در فرایند خشونت‌گرایی، اساساً پرسشی نادرست است و از همین رو پاسخی موجه و درخور نخواهد یافت. به همان اندازه که ایده خشونت‌طلبی ذاتی، فطری و مادرزادی انسان‌ها موهوم است، ایده خشونت ذاتی اسلام نیز موهوم است؛ و به همان میزانی که ایده «مردم رانه‌ای پرخاشگر برای حمله به دیگران دارند که از حیث ساختارش شبیه دیگر رانه‌های مادرزاد مانند رانه جنسی است» (الیاس، ۱۳۸۶، ص ۴۱۷)، نادرست و بی‌پایه است، نظریه ذات‌گرایی و ایده خشونت ذاتی اسلام نیز نادرست و بی‌بنیاد است. اگر ذات‌گرایان به برخی از آیات قرآن برای اثبات خشونت ذاتی در اسلام 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 غالباً تفاسیر و برداشت‌هایی برکنده از سیاق و

بستر تاریخی و گاهی به‌دوراز معنا و مفاد اولی آیات است.

گرچه ممکن است قرائت‌های معطوف به خشونت، ماهیت جامعه دینی را دگرگون سازد، ولی این دگرگونی ضرورتاً به‌معنای دگرگونی 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 به‌مثابه واقعیتی بديهی و انکارناپذیر پذیرفته شده است، آشکارا با ظاهر بسیاری از گزاره‌های قرآنی در تضاد است. گفتمان قرآن در باب خشونت بسیار روشن است و گزاره‌های قرآنی هرگونه هیجان و شور و حرارتی را که منتهی به خشونت نامشروع شود به‌شکل جدی و قطعی تحریم نموده است. از مجموع آیات قرآن این نتیجه به دست می‌آید که آنچه اولاً و بالذات به‌مثابه امری حیاتی و ضروری، دغدغه خداوند است و کل منطق قرآن و مجازاً فکر خداوند را به خود مشغول نموده، مسئله سلم و مداراگری است، نه خشونت‌گری و اسلام دینی خشونت‌پرهیز است، نه آیینی خشونت‌خیز.

هرچند در مقاطعی از تاریخ اسلام قرائت معطوف به خشونت حضور و ظهوری پررنگ و نیرومند داشته است. ولی این مازاد حضور هرگز نمی‌تواند دلیل موجهی بر مشروعیت دینی گفتمان قرائت معطوف به خشونت باشد. در هنگام پدیدار شدن خشونت در تاریخ اسلام، همیشه یا دست‌کم در اکثر موارد خواست و اراده عاملان خشونت (افراط‌گرایان) غیر از خواست و اراده حقیقی دین و خداوند بوده است. خواست افراط‌گرایی غالباً «قدرت» و خواست خداوند همواره «هدایت» است. بدون تردید خواست قدرت و خواست هدایت دو انگیزه ماهیتاً متفاوت هستند که امکان‌های متفاوت و متضاد را فراروی انسان‌ها قرار می‌دهند. قرائت معطوف به خشونت، زاده ذهنیتی پیش‌اسلامی و برخی ویژگی‌های روان‌شناختی و شرایط حاد سیاسی و اجتماعی است که باید هرکدام به‌صورتی جداگانه و در بستر خود مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.

منابع

- اسپوزیتو، جان ال، مجاهد، دالیا (۱۳۹۰). چه کسی از طرف اسلام سخن می‌گوید؟: یک میلیارد مسلمان واقعاً چگونه فکر می‌کنند، ترجمه سهیلا نصری، تهران: هرمس.
- آرنت، هانا (۱۳۵۹). خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: امیرکبیر.
- آگامبن، جورج و دیگران (۱۳۸۷). *قانون و خشونت: گزیده مقالات*، ترجمه مراد فرهادپور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا.
- تینیک، هنری (۱۳۸۴). «خشونت و جنون تقلید»، ترجمه صالح نجفی، بازتاب اندیشه، ش ۶۶، برگرفته از روزنامه شرق، ش ۵۷۴ / ۲۱ / ۶ / ۱۳۸۴.
- الیاس، نوربرت (۱۳۸۷). «خشونت، تمدن و دولت»: در قانون و خشونت: گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهاد پور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۸). *هویت و خشونت*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: آشیان.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۸). *خشونت*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- فایریند، ایو؛ روزالیند فایریند و بتی نسلود (۱۳۷۹). «خشونت سیاسی و تغییر اجتماعی»، ترجمه اصغر افتخاری، *خشونت و جامعه* (مجموعه مقالات)، به اهتمام اصغر افتخاری، تهران: سفیر.
- فروم، اریک (۱۳۶۲). *دل آدمی و گرایشش به خیر و شر*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.
- میشو، ایو (۱۳۸۱). *خشونت دست‌آموز*، ترجمه بابک سید حسینی، تهران: وزارت امور خارجه.
- هافمن، جان پ و دیگران (۱۳۷۹). «نظریه‌های جامعه‌گرایانه سنتی در باب خشونت»، ترجمه اصغر افتخاری، *خشونت و جامعه* (مجموعه مقالات)، به اهتمام اصغر افتخاری، تهران: سفیر.
- هانتز، شیرین (۱۳۸۰). *آینده اسلام و غرب: برخورد تمدن‌ها یا همزیستی مسالمت آمیز؟*، ترجمه همایون مجد، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- Chilton, Bruce (2008). *Abrahams Curse: The Roots of violence in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Doubleday.
- Milton-edwards, Beverley (2006). *Islam and Violence in the Modern Era*. Palgrave Macmillan.
- Girard, Rene (1989). *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Johns Hopkins University Press.
- Esposito, John L (2015). "Islam and political Violence." *Religions*, Vol. 6. pp 1067-1081.
- Lefebure, Leo 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. Univ. of California Press.
- Cole, J. (2018). *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*. Bold Type Books.

