

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمالِ خشونت در اجتماع

کوثر حلال خور*

ایرج گلجانی**

DOI: 10.22096/RC.2021.243663

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹]

چکیده

مفهوم خشونت همواره یکی از مسائل چالش‌برانگیز در پژوهش‌های اجتماعی در جهان معاصر بوده است. در جهان اسلام نیز این مسئله از دیرباز مورد توجه اندیشمندان، به‌ویژه جامعه‌شناسان دینی بوده و البته دستاویز بسیاری از افراط‌گرایان نیز قرار گرفته است. زاویه نگاه و دیدگاه‌های مختلف درباره خشونت، می‌تواند گونه‌های متفاوتی از آن را به نمایش بگذارد، مانند: خشونت فردی، خشونت اجتماعی، خشونت پنهان یا آشکار و ... این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی، معیارهای روایی و ناروایی اعمال خشونت در اجتماع را در آیات قرآن بررسی کرده است. نخست «عدالت» معیار تمایز روایی و ناروایی خشونت و در ادامه، دو مؤلفه «اخلاق» و «قانون» به عنوان ملاک اعمال خشونت در قرآن تحلیل شده است؛ به این معنا که هر رفتار، گفتار و عملکرد ضد خاطیان اجتماعی که در چارچوب مفهوم اخلاق و قانون بگنجد، خشونت جایز شمرده می‌شود؛ هرچند با شدت عمل و رنج همراه باشد. مصادیق خشونت جایز و غیرجایز در اجتماع نیز با الهام از آیات کریمه قرآن استخراج و تبیین گردیده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم؛ خشونت؛ اجتماع؛ روایی و ناروایی؛ اخلاق؛ قانون.

* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: kosar_halalkhor@yahoo.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
Email: goljani@yahoo.com



مقدمه

«هر موجود زنده‌ای، اعم از انسان و غیرانسان، دفاع در مقابل تجاوز را حق طبیعی خود می‌داند. خالق جهان نیز وسایل دفاع و برخورداری از این حق را در همه موجودات به ودیعه نهاده است. تمام قوانین آسمانی و بشری نیز به فرد یا گروهی که هدف تهاجم واقع شده‌اند، حق می‌دهند که برای دفاع از خود به‌پا خاسته و دست ظالمان و متجاوزان را از حقوق خود کوتاه کنند. اگر دین یا مکتبی، قانونی درباره دفاع نداشته باشد، به حکم عقل و فطرت انسانی، دین و مکتب کامل و مطلوبی نخواهد بود. در حقوق بین‌الملل نیز دفاع مشروع، یک امر حقوقی جهان‌شمول است که در تمام سازوکارهای قضایی جهان پذیرفته شده و در فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد به رسمیت شناخته شده است.» (نکونام، ۱۳۹۲: ۴؛ Charter of the United Nations, 1945: 11-9)

«خشونت» از جمله واژگانی است که دو طیف متضاد معنایی را در خود دارد. از این رو برای تشخیص رویکرد ارزشی خشونت از رویکرد غیرارزشی آن، لازم است گستره معنایی این واژه شناسایی شود تا در پرتو آن بتوان در سطح جامعه، برخوردهای انفعالی یا کنشی را که خشونت‌زا هستند، از خشونت‌های مفید و ضروری تمیز داد.

«غالباً خشونت را مترداف استفاده از زور، قدرت و نیرو گرفته‌اند. در تعریف مورد نظر ما هرگونه تهاجم فیزیکی به هستی انسان است که با انگیزه وارد آوردن آسیب، رنج یا لطمه زدن همراه باشد.» (افتخاری، ۱۳۷۸: ۶۹)

«این مفهوم از زوایا و دیدگاه‌های مختلف، به انواع گوناگون و سویه‌های چندی تقسیم‌پذیر است: خشونت در قلمرو رفتار فردی، خشونت در قلمرو رفتار خانوادگی، خشونت در قلمرو رفتار اجتماعی و خشونت در قلمرو رفتار حکومت.» (مورتی، ۱۳۷۸: ۹۵)

«قرآن کریم ساختار مواجهه حق با باطل را در آیه «بَلْ تُكَذِّبُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيُدْمِغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (انبیاء، ۱۸) بیان می‌فرماید. با توجه به این آیه می‌توان در مورد رفتار حق، به یک قاعده دست یافت: «ساختار مواجهه حق با غیرحق، خشن و درهم‌کوبنده است.» به عبارت دیگر: «برخورد حق با باطل باید تهاجمی باشد، نه تدافعی.» (قرائتی، ۱۳۸۷: ۴۳۶)

«سنت خداوند بر این جریان یافته که باطل را آن قدر مهلت دهد تا روزی با حق روبه‌رو گردد و با آن درآفتد، و خدا به دست حق، باطل را از بین ببرد و نابود کند. «فإذا هو زاهق» دلالت بر این معنا دارد که این درگیری حق با باطل، ناگهانی صورت می‌گیرد؛ وقتی دیگر کسی امید نمی‌برد که حق غالب شود و باطل فرار کند.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴ / ۱۳۷۰) بنابر این قاعده، «حق از هر

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۶۵

سنخی باشد، در مقابل باطل، خصلت درهم کوبندگی دارد و چون ساختار مواجهه حق با باطل، ملازم با چیرگی و کوبندگی است، پس خشن است. زیبایی‌شناسی بر اساس همین ملازمه میان حقیقت و خشونت، می‌تواند یک ذوق را به رسمیت بشناسد و آن مبتنی بر لذتی است که از خشونت ویرانگر می‌برد. این لذت بی‌گمان لذت حسی یا خیالی نیست، بلکه لذتی عقلی است. (کربلائی‌لو، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵)

جان هاروود هیک^۱ متفکر و پلورالیست معروف معاصر می‌گوید: «این تصویر (نازیبا) بر چهره اسلام سایه افکنده است که برخی از کشورهای اسلامی مجازات‌های زننده و غیرانسانی در حق مجرمان روا می‌دارند.» (Hick, 1997: 130)

«خشونت‌انگاران آیین مقدس اسلام، با تقریرات مختلف، به اثبات مدعای خود دست می‌زنند. برخی گوهر دین را بستر خشونت توصیف می‌کنند و برخی دیگر آیین اسلام را حاوی مبانی معرفتی و سیاسی، و گروهی نیز احکام اجتماعی و جزایی اسلام را خاستگاه رشد خشونت توصیف می‌کنند و به زعم خود برای زدودن خشونت از چهره اسلام، خواهان تغییر و تحولات عمقی و جوهری در مبانی علوم کلامی و فقهی و سیاسی اسلام شده‌اند.» (قراملکی، ۱۳۸۷: ۶۱)

پیشینه پژوهش

درباره موضوع بحث، مقالات گوناگونی منتشر شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در مقاله «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن» (سیدحسین هاشمی، ۱۳۸۳) نویسنده پس از اشاره به پیشینه خشونت در گذشته و امروز، سوییچ‌های خشونت را از زاویه رفتار فردی، قلمرو اجتماع و قلمرو حکومت، با استناد به آیات قرآن بررسی کرده است.

مقاله «معناشناسی خشونت» (محمد رضا هزاوه‌ای، ۱۳۸۳) خشونت را در دو مقوله هست‌ها و بایدها بررسی کرده است.

نویسنده مقاله «شبهه خشونت و پاسخ به آن در آموزه‌های اسلامی» (نجفعلی غلامی، ۱۳۸۸) پس از تعریف خشونت، به گونه‌شناسی خشونت (خشونت دفاعی، مجازات‌های قانونی، جرایم) و اتهامات مطرح شده درباره خشونت طلب بودن اسلام پرداخته است.

1. John Harwood Hick.

در مقاله «نقد انگاره خشونت‌آمیز بودن مجازات‌های دنیوی در قرآن، با تأکید بر روایات تفسیری» (مریم کریمی تبار، ۱۳۹۲) ضمن تبیین شبهه، با تأمل و مذاقه در آیات جزایی قرآن و نیز با کمک روایات مبین آن، روشن شده است که خشونت در احکام جزایی قرآن در جهت انتباه و اصلاح فرد و جامعه است و نوع شدت و مجازات‌های مورد نظر قرآن لازمه بازدارنده بودن آنهاست.

مقاله «نقد انگاره غیراخلاقی بودن خشونت در مسئله جهاد در قرآن» (جعفر نکونام و مریم کریمی تبار، ۱۳۹۲) علاوه بر تبیین نظر قرآن درباره آزادی عقیده، آیات جهاد در قرآن را با توجه به بستر تاریخی و فضای نزول بررسی و از رهگذر آن ثابت کرده است که جهاد در قرآن کاملاً جنبه دفاعی دارد و آیات جهاد به هیچ رو دال بر خشونت‌طلبی قرآن و تحمیل اسلام بر افراد بشر نیست.

در مقاله «واکاوی تحریم خشونت مستقیم در شواهد قرآنی» (رسول اکبری چائی چی و مهدی حسن‌زاده، ۱۳۹۳) نویسندگان بر محتوایی قرآنی متمرکز شده‌اند که با نفی خشونت، به‌ویژه در مقام تحریم خشونت مستقیم ارتباط می‌یابد. مطابق با گونه‌ای مشخص از نوع‌شناسی خشونت، روشن شده است که مصادیقی از خشونت مستقیم در قرآن کریم تحریم شده است. تفاوت و وجه امتیاز این مقاله با پژوهش‌های پیشین در ارائه معیارهای قرآنی، عدالت، اخلاق و قانون در جواز و اعمال مصلحانه و مشفقانه خشونت در بستر اجتماع است.

عدالت؛ معیار تمایز روایی و ناروایی خشونت اجتماعی

«ضرورت دفاع مشروع و تشفی خاطر قربانیان جنایات یا افراد وابسته به آن‌ها، لزوم اعمال خشونت را آشکار می‌سازد.» (اعیادی، ۱۳۹۵: ۶۳) بنابراین خشونت از جهت روایی و ناروایی، در دو نوع مشروع و غیرمشروع (جایز و غیرجایز) دسته‌بندی می‌شود؛ چنان‌که در قرآن کریم در فراز «وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ» (شوری، ۳۷) به این امر اشاره شده است. «جالب این است که نمی‌فرماید آنها غضب نمی‌کنند، چرا که خشم و غضب به هنگام بروز ناملازمات سخت، طبیعی هر انسانی است. مهم آن است که آن‌ها بر غضب خویش مسلطند و هرگز زیر سلطه غضب قرار نمی‌گیرند؛ به‌خصوص این‌که وجود غضب در انسان همیشه جنبه منفی و ویرانگری ندارد و گاه می‌شود که بسیار سازنده است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۳/۳۷) همچنین «روح جهاد ابتدایی در اسلام، همان جهاد دفاعی است که با هنجارهای اخلاقی منافات ندارد و نمی‌تواند خشونت‌آمیز تلقی شود. جهاد ابتدایی در مواردی است که عدّه‌ای از انسان‌ها مظلوم واقع شده و قدرت دفاع از خویش را نداشته باشند. در چنین مواردی مسلمانان وظیفه دارند به دفاع از این گروه

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۶۷

بپردازند و اگر با داشتن توانایی ساکت بنشینند، در واقع به ظالم کمک کرده و مرتکب کار غیراخلاقی شده‌اند.» (نکونام، ۱۳۹۲: ۱۷۲-۱۷۴)

«خشونت» و «مدارا» از امور نسبی‌اند و لذا نمی‌توان آنها را فی‌نفسه خوب یا بد دانست. متغیرها و عواملی چون: معنا، فاعل، متعلق، انگیزه، هدف، میزان، وسیله، ظرف و شرایط، قطعاً در تعیین حسن و قبح خشونت و مدارا دخیل است و بدون توجه به این عناصر هشت‌گانه، خشونت و مدارا، نه تحقق‌پذیر است، نه تحلیل‌بردار. لذا هر کس بپرسد خشونت و مدارا قبیح است یا حسن، زشت است یا زیبا؟ باید از او بپرسیم کدام خشونت و مدارا؟^۱

به عبارت دیگر: در تفکر اسلامی مهم‌ترین معیار تمایز بین خشونت قابل دفاع و خشونت غیر قابل دفاع، عادلانه بودن آن است؛ یعنی توسل به زور اگر به منظور تحقق عدالت باشد، جنبه شرعی نیز می‌تواند داشته باشد؛ زیرا کلام شیعی مبتنی بر حسن و قبح عقلی است، نه حسن و قبح شرعی؛ بنابراین متن‌گرایی و ظاهرینبی، نقشی در تفکر شیعی ندارد. اگر خشونت مطابق با معیارها و ضوابط اخلاقی و شرعی باشد، شایسته ستایش و اگر برخلاف آن باشد، قابل نکوهش است.

خشونت در چه شرایط و ضوابطی مشروع و عادلانه می‌شود و در چه شرایطی عنوان نامشروع و ظالمانه پیدا می‌کند؟ بی‌تردید «عدالت و ستم» بر روی هم معیار بازشناسی خشونت از غیر خشونت است؛ به این معنا که هر رفتار، گفتار و عملکردی که در قلمرو مفهومی ظلم و ستم قرار گیرد، عمل خشونت‌بار است؛ چنان‌که تمام گفتارها و رفتارها و باورهایی که در چارچوب مفهومی عدالت بگنجد، خشونت شمرده نمی‌شود؛ هرچند که با شدت عمل و رنج همراه باشد.

«هوگو گروسیوس (Hugo Grotius) حقوقدان معروف هلندی قرن هفدهم می‌گوید: دفاع مشروع ریشه در حق دفاع از خود که طبیعت به هر موجود زنده‌ای داده است، دارد. باوت (Bowett) معتقد است که حق دفاع مشروع برای حفاظت از حقوق ضروری در مقابل آسیب‌های جبران‌ناپذیر و در شرایطی که راه‌های دیگر برای حفظ این حقوق وجود ندارد، امری گریزناپذیر است. هدف دفاع مشروع، حفظ یا اصلاح وضعیت موجود است. حق دفاع مشروع، با اصل سنتی جنگ عادلانه در هم آمیخته و استفاده از زور را برای مقابله با تجاوز و اعاده نظم موجه می‌سازد.» (کرم‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۷۳)

با توجه به این مسئله که در اندیشه اسلامی بایدها و نبایدهای زندگی آدمی برگرفته از احکام اخلاقی وحی و شرع یا قرائت اخلاقی از شرع می‌باشد (نه قرائت‌های خشونت‌طلبانه که گروه‌هایی مانند خوارج و داعش و اهل حدیث بر اساس تفسیر به رأی ارائه می‌دهند)، آنچه در شریعت تجویز شده، یا با مبانی، اهداف و ارزش‌های آن تضاد، تراحم یا توافری ندارد، مشروع و در غیر این صورت نامشروع است. اعمال خشونت یا پرهیز از آن نیز از این مقوله خارج نیست؛ بنابراین، خشونت به دو نوع مشروع و نامشروع تقسیم می‌شود. لذا در بحث حقوق اساسی و حقوق سیاسی نیز چنین است؛ یعنی خشونت‌های قانونی مشروعیت دارند و خشونت‌های غیرقانونی نامشروع شمرده می‌شوند. «از نظر فلسفی نیز خشونت در اسلام، موضوعی مخالف فطرت و طبیعت آدمی نیست؛ بلکه غضب که سرمنشأ خشونت می‌باشد، قوه‌ای است که در طبیعت هر انسانی وجود دارد. تفاوت مفهوم فلسفی خشونت در اسلام و اندیشه لیبرال از همین جا مشهود است و به تلقی‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی نیز سرایت می‌نماید.» (ظهیری، ۱۳۷۹: ۱۳۱)

برخی از آیاتی که گروه‌های خشونت‌طلب برای قرائت‌های خشونت‌آمیز از قرآن و کارهای خشونت‌بارشان دستاویز قرار می‌دهند، آیات: مانده: ۳۳، توبه: ۲۹، انفال: ۱۲ است. بنیادگرایان اسلامی تندرو، گروه‌های تکفیری و داعش، با دید قشری و تفسیر ظاهری از آموزه‌های اسلامی مانند جهاد، دست به اعمال جنایت‌کارانه می‌زنند.

تروریسم یک پدیده جهانی است و نمی‌توان ریشه آن را در قومیت، مذهب، کشور یا ملت خاصی دانست؛ لکن در جهان معاصر، عملکرد برخی گروه‌ها و فرقه‌های تندرو اسلامی باعث شده تا تصویری نادرست از شریعت اسلامی به جهان معرفی شود و اصطلاح «تروریسم مذهبی و اسلامی» شکل بگیرد؛ این در حالی است که مبانی نظری اسلام در تقابل با فعالیت‌های تروریستی تعریف شده است. انتساب فعالیت‌های تروریستی به مسلمانان، تنها در مورد گروه‌ها و فرقه‌های تندرویی مصداق دارد که شریعت اسلامی را در راستای اهداف سیاسی و فرقه‌ای خود تفسیر می‌کنند. شوارتز (Schwartz) می‌نویسد: «این تصور که غرب اسلام را مشوق اوج‌گیری فعلی خشونت در خاورمیانه یا سهیم در آن می‌داند، کاملاً خطاست؛ چراکه شریعت اسلامی توصیه به تجاوزکاری نمی‌کند.» (شوارتز، ۱۳۸۲: ۳۸۰)

برداشت تقدس‌مآبانه از اعمال خشونت‌آمیز و ایجاد رعب، وحشت و ترور، جز در قالب اهداف سیاسی و فرقه‌ای نمی‌گنجد و نمی‌توان مصادیق آن را در مبانی نظری اسلام که تعریف و چارچوب مشخصی از جهاد به دست می‌دهد، یافت.

اخلاق و قانون؛ ملاک‌های اعمال خشونت اجتماعی

بی‌تردید معیار عادلانه بودن خشونت، زمینه‌سازی آن در تحقق «حقوق و تکالیف» است و حقوق و تکالیف نیز برای تنظیم قلمرو رفتارها در جهت کاهش هزینه‌ها و خشونت‌ها و آسیب‌ها در زندگی اجتماعی انسان وضع شده است؛ حقوق و تکالیفی که مبتنی بر نفی تمایل‌مداری و ایجاد تکلیف‌مداری هستند. به عبارت دیگر: تناسب میان حق و تکلیف باید وجود داشته باشد؛ یعنی با افزایش یکی، دیگری نیز افزایش یابد و برعکس.

بنابراین «دین اگر از شمول و جامعیت برخوردار است، نمی‌تواند فاقد نظام آسیب‌شناسانه، پیش‌گیری و کیفری باشد؛ چه آن‌که اداره اجتماع، حفظ نظم، برقراری امنیت و اقامه قسط و عدل وابسته به وضع مقررات و تأدیب و تنبیه متخلفان است؛ چون انسان‌ها استعداد تجاوز به حقوق دیگران، سرپیچی از فرامین حق و ایجاد شرّ و ظلم را دارند و بدون جعل کیفر نمی‌توان از ایجاد ظلم و تجاوز جلوگیری نمود و اسلام که در بین ادیان از کمال و جامعیت برخوردار است، باید دارای نظام کیفری باشد. اعتلای شخصیت انسان‌ها یکی از اهداف بلندی است که دولت اسلامی باید در تحقق آن بکوشد و هرچند ممکن است تحمیل مشقت و مجازات مجرمان، در مواردی این هدف را تسهیل نکند، بلکه دور کردن فرد از جامعه و روانه کردن او به زندان، روح او را آزرده ساخته، موجبات سقوط بیشتر وی را فراهم کند، و نیز اگرچه ممکن است هتک حرمت و بی‌آبرویی که لازمه اجرای هر مجازاتی است، در برخی موارد به سبب وجود بعضی از شرایط، جنبه تربیتی و اصلاحی پیدا نکند، اما به هر حال نمی‌توان مجازات را فاقد ارزش اصلاحی و تربیتی دانست. تردیدی نیست که باید مقام انسانی فرد بزهکار مطمح نظر قرار گیرد. با تتبع در مجازات‌های مقرر در اسلام می‌توان به خوبی دریافت که در اسلام، هم شخصیت بزهکار و هم مصالح جامعه مورد توجه قرار گرفته است.» (قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۸)

مبنای مجازات یا اندیشه اساسی‌ای که مجازات‌های اسلامی مستند به آن است، عبارت است از همان مبنایی که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی است؛ چه آن‌که مجازات، جزئی از شریعت اسلامی است و شریعت دارای جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هماهنگی است که بین آنها تغایر و تضاد وجود ندارد و تمامی شریعت در حقیقت در راستای تحقق یک هدف گام برمی‌دارد. بنابراین ضروری است که از مبنای واحدی برخوردار باشد و باید آن مبنای واحد را دریافت. با فهم دقیق دین و تحقیق در هدف بعثت و ارسال رسولان می‌توان آن مبنای شناخت: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». (انبیاء، ۱۰۷) بنابراین مبنای شریعت، که مجازات نیز بخشی از آن است، رحمت خداوند بر بندگان است؛ رحمتی که گستره آن هر جا و همه چیز را فرا گرفته

است؛ اما رحمت چگونه می‌تواند مبنای مجازات قرار گیرد؟ اگرچه در مجازات، سخن از رنج و عذاب است که ظاهراً با رحمت سازگار نیست، ولی این رحمت است که اقتضا دارد منافع و مصالح به آحاد جامعه برسد و مفسد و ضررها از آنان دفع گردد و حیات جامعه و افراد آن تداوم یابد. این رحمت و لازمه آن، یعنی جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسده، از نصوص دینی به روشنی برداشت می‌شود و برخی از عالمان دین نیز بدان تصریح نموده‌اند. برخی کل دین را مصلحت دانسته‌اند: «إِنَّ الشَّرِيعَةَ كُلَّهَا مَصَالِحٌ، إِمَّا دَرءٌ مَفْسَدٍ أَوْ جَلْبٌ مَصَالِحٍ» (ابن عبدالسلام، ۱۴۱۴: ۵) برخی نیز تصریح کرده‌اند که شریعت اسلامی برای تحصیل و تکمیل مصالح و تعطیل یا کاهش مفسد آمده است: «إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ الْمَفْسَدِ وَتَفْكِيكِهَا». (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲ / ۱۳۱) و بعضی دیگر بر این باورند که مبنا و اساس شریعت، حکمت‌ها و مصلحت‌های بندگان در امر معیشت و معاد است که تماماً عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت محسوب می‌شوند: «الشَّرِيعَةُ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلِي الْحَكْمِ وَ مَصَالِحِ الْعِبَادَةِ فِي الْمَعَاشِ وَ الْمَعَادِ وَ هِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا وَ رَحْمَةٌ وَ مَصَالِحٌ كُلُّهَا وَ حَكْمٌ كُلُّهَا» (ابن قیم، ۱۴۰۷: ۳ / ۲) وقتی رحمت الهی مقتضی آن است که منفعت به انسان‌ها رسیده، مفسده و ضرر از آنان دفع گردد، می‌توان گفت مبنای شریعت، که مجازات نیز جزئی از آن است، عبارت است از جلب مصلحت برای آدمیان و دفع مفسده از آنان؛ ولی بدیهی است که معیار شناخت مصلحت و میزان آن، خود شریعت است و تنها آنچه دین، آن را صلاح و منفعت می‌داند، مصلحت است و نفع، نه آنچه بشر نفع و مصلحت خود می‌پندارد؛ نیز آنچه دین، مفسده و ناپسند می‌شمارد، قطعاً مفسده است؛ هر چند انسان‌ها آن را پسندیده به شمار آورند.^۱

بنابراین ضابطه پیشنهادی برای تمییز این دو نوع خشونت (جایز و غیرجایز)، رعایت یا عدم رعایت «قانون و اخلاق» است. به عبارت دیگر: خشونت جایز (مشروع) دو ویژگی دارد:

الف) قانونی بودن اعمال خشونت

بخش مهمی از مطالعات انجام شده در حوزه خشونت، معیار تمایز کنش خشونت‌آمیز از غیرخشونت‌آمیز را «قانون» می‌داند. ملاک قانونی بودن خشونت برای آن است که هر شخص یا هر گروهی بر اساس نظر و خواست خود عمل نکند، تا ضمن ایجاد محرکی بیرونی برای کنترل رفتارها، قضاوت مشخصی برای انواع رفتارها وجود داشته باشد. به عبارت دیگر: کیفر باید قانونی باشد. از این اصل، به «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» تعبیر می‌شود که برگرفته از آیه «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء، ۱۵) و قاعده «قبح عقاب بلا بیان»

۱. نک: قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۰.

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۷۱

می‌باشد.^۱ «مراد از اصل قانونی بودن مجازات‌ها آن است که هر نوع مجازاتی باید قبلاً از طرف قانون‌گذار وضع و برقرار شده باشد.» (ولیدی، ۱۳۸۲: ۱۰۰) از ظاهر و سیاق آیه ۱۵ سوره اسراء و آیات قبل و بعد از آن برمی‌آید که «مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال است و چنین بیان می‌نماید که سنت الهی جاری در امت‌های گذشته، بر این اصل استوار بوده که هیچ امتی عذاب نمی‌گردد، مگر بعد از این که رسولی به سویشان فرستاده گردد و ایشان را از عذاب خدا بترساند. کلمه «رسول» نیز مؤید این احتمال است؛ زیرا رسالت، منصب الهی خاصی است که مستلزم حکم فصل در امت است و حکم فصل عبارت است از عذاب استیصال یا تمتع و بهره‌مندی از زندگی تا مدتی معین. پس این که در آیه مورد بحث تعبیر به «رسول» شده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی است، نه اخروی و مطلق تعذیب» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۷-۷۸) بدین ترتیب این آیه، نص صریح بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات است؛ چنان‌که «تبلور اصل قانونی بودن مجازات‌ها در مجازات‌های اسلامی مثل حدود و قصاص و دیات کاملاً برجسته است.» (نوربها، ۱۳۸۴: ۸۲)

ضرورت قانون و قانون‌مداری از آغاز حیات بشر همواره مورد توجه بوده است. در طول تاریخ، افرادی به منظور ایجاد نظم در جامعه یا اهداف دیگر، اقدام به وضع قانون و حاکمیت بخشیدن به آن کرده‌اند؛ زیرا قانون پیوند دهنده لایه‌های گوناگون جامعه است و نقش و جایگاه مهمی در جامعه دارد. نقش قانون صحیح و مبتنی بر اصول انسانی، تعیین حد و مرزها، از بین بردن زمینه‌های اختلاف، دفع متجاوزان، داوری میان انسان‌ها، نشان دادن راه تعالی و کمال، ایجاد نظم، برقراری عدالت و فراهم نمودن زمینه‌های تکامل انسان است. بنابراین علاوه بر نظم بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها و امکان‌پذیر ساختن اصلاحات اجتماعی، یکی از اهداف بسیار مهم قانون صحیح و مبتنی بر اصول انسانی، این است که جهت تکامل حرکت انسانی و مسیر تحولات اجتماعی را مشخص می‌سازد.

«قانون مجموعه‌ای از دستورالعمل‌هاست که از سوی مجموعه‌ای از مؤسسات اجرا می‌شود و به عنوان میانجی در پیوندهای اجتماعی بین مردم عمل می‌کند. به عبارت دیگر: هر چیزی که تنظیم‌کننده رفتار انسان باشد، قانون نام دارد. این قانون می‌تواند قوانین فیزیکی باشد که بر انسان تأثیر دارد، یا قوانین اخلاقی یا قانونی باشد که دولت یا قدرت فراتر یک کشور، آن را به شیوه خاص و در جایگاه خاصی وضع نموده است.» (تبییت، ۱۳۸۴: ۶۸)

قانون یعنی اعمال زور حقوقی که در مورد همگان یکسان اجرا می‌شود. به وسیله این شرط، اعمال زور شخصی بر اساس تمایلات فردی هر شخص نامشروع می‌شود و اساساً یکی از کارکردهای اصلی قانون، تعدیل خشونت است.^۱

مجازات که همان خشونت قانونی است، در هر سیستم حقوقی وجود دارد و محل ظهور آن در جایی است که محدودیت‌های آزادی ترسیم می‌شوند؛ یعنی این دو عنصر همواره هم‌عرض هم پیش می‌روند. در هر سیستم حقوقی، آن‌جا که فرد حق انجام عملی را ندارد، اگر اقدام به آن کند، مستحق مجازات خواهد بود. این مجازات در تمام سیستم‌های حقوقی رایج است. لذا خشونت قانونی در تمام نظام‌های سیاسی - حقوقی از نظر منطقی و عقل الزامی است و متهم نمودن اسلام به خشونت‌گرایی به علت پیروی از این اصل منطقی و عقلی، اتهام معقولی نیست.

قاطعیت و سهل‌انگاری نکردن در برابر قانون‌شکنان، متجاوزان و ستمگران که اصطلاحاً از این نوع خشونت به عنوان «خشونت قانونی» یا «خشونت مشروع» یاد می‌شود، در راستای عدالت، ستم‌ستیزی، احقاق حق، پاسداری از کرامت انسانی و دفاع از نظام مشروع صورت می‌گیرد. اگر خشونت به این معنا باشد، در اسلام جایز بوده و خردمندان نیز آن را پذیرفته‌اند.

به دیگر سخن: نوعی از خشونت در میان جوامع بشری وجود داشته و دارد که قانونمند بوده و در پرتو قانون اجرا می‌شود؛ زیرا حیات مدنی انسان، نیاز به نظام و حکومت دارد و بدون حکومت و اجرای قانون، آناشیزم و هرج و مرج در میان جوامع بروز می‌کند. پس لازم است که حکومت‌ها برای تأمین زندگی آرام و صلح‌آمیز ملت‌های خود، برای مدیریت جامعه، جلوگیری از کشتار، ترور و سرقت و دیگر مفاسد اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی، قانونی وضع کنند که تأمین‌کننده صلح و عدالت باشد و هم‌چنین موظفند که در برابر خاطیان و متخلفان، شدت و خشونت به کار گیرند و برای مجازات به تناسب جرم، قانون وضع نموده و اجرا کنند.

بنابراین یکی از مهم‌ترین مسائلی که جهاد اسلامی را از جنگ‌های دیگر متمایز می‌سازد، سیطره قوانین حقوقی و اخلاقی اسلام بر شرایط، عوامل و مسائل آن است؛ به طوری که اگر آن قوانین در جهاد اسلامی مراعات نشود، علاوه بر این‌که آن جهاد مورد تأیید اسلام نخواهد بود، مبارزین آن گرفتار عقوبت الهی خواهند شد.

غایت کاربرد خشونت، استقرار نظم و آرامش در جامعه است و خشونت در مورد کسانی اعمال می‌شود که خواهان اعمال حاکمیت و خواست خود و در پی اهداف و منافع شخصی

1. see: Joseph, 2006: 140.

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۷۳

خویشند. البته این بدان معنا نیست که هیچ کس حق اعمال و پی گیری اهداف خود را ندارد، بلکه بدین معناست که هیچ کس حق ندارد جز در چارچوب نظام و قانون، خواست‌های خود را اجرا کند. بنابراین در منطق اسلام، خشونتی که برای اجرای قانون به معنای سخت‌گیری در تحقق عدالت و اعتلای دفاع از حق یا حفظ جان و مال و ناموس مردم باشد، نه تنها مورد نقد و نکوهش نیست، بلکه فضیلتی قلمداد می‌شود که صلاح و سداد تمام شهروندان در آن گنجانده شده است. به عبارت دیگر: «در نظام حقوقی اسلام، کیفر برای پاسداری از ارزش‌های اسلامی و تأدیب و تهذیب اخلاقی مجرم و در نهایت، ایجاد جامعه سالم از طریق پیش‌گیری از مفسد اجتماعی است. بدین منظور هر یک از مجازات‌های اسلامی از جهت حفظ حقوق فردی (حق الناس) یا حفظ حقوق عمومی (حق الله) یا هر دوی آنها، قانون‌گذاری شده است.» (ولیدی، ۱۳۷۲: ۲۵)

ب) اخلاقی بودن اعمال خشونت

«دین مبین اسلام عنایت خاصی به عقلانیت و اخلاقی بودن احکام عملی خود دارد؛ به گونه‌ای که هر حکم و دستور عملی که از ناحیه اسلام به انسان ابلاغ می‌شود، اوامر آن مشتمل بر مصالح، و نواهی آن مشتمل بر مفسد است و به تعبیر اصولیان: "الاحکامُ تابعهٌ للمصالح و المفسد" می‌باشد.» (قراملکی، ۱۳۸۷: ۶۲)

با تأمل بر ویژگی‌های تعلیمی مجازات می‌توانیم توجیهی تام و تمام برای آن فراهم آوریم. «بر اساس نظریه تعلیم اخلاقی، مقصود از مجازات، آموزش این نکته به فرد خلافکار است که آنچه او انجام داده (یا قصد انجامش را دارد) از آن‌جا که به لحاظ اخلاقی عملی نادرست است و نباید مرتکب آن شد، ممنوع شده است. بر اساس این نظریه، مجازات به جز بازداشتن مجرم از ارتکاب جرم و آسیب رساندن به دیگران، هدف والایی دارد که بنیاد این نظریه را در توجیه مجازات فراهم می‌آورد. جامعه با مجازات بزهکاران می‌خواهد به آنها و دیگران بفهماند که: اولاً عمل انجام شده به وسیله مجرم، برخلاف قانون و لذا مستوجب مجازات است؛ ثانیاً نادرستی اخلاقی این عمل، دلیل خلاف بودن آن است. بر این اساس، هدف مجازات، نه قصاص فرد مجرم، و نه معالجه اوست؛ بلکه هدف نهایی، بهبود بخشیدن اخلاقی مجرم و کل افراد جامعه است. از این رو مجازات عملی است برای مجرم و به نفع او، نه در برابر و علیه او.» (هامپتن، ۱۳۸۴: ۵-۷)

این بحث، به ویژه در جهان اسلام از آن رو مهم‌تر است که از سویی برخی قاطعیت در احکام را که صلاح و سعادت جامعه در آن است، را خشونت تلقی کرده و برخی مدارای

اخلاقی را به معنای تسامح غربی دانسته‌اند. ساتون (Sutton) و ورتیگانس (Vertigans) دیدگاه‌های غرب از اسلام را بر اساس کلیشه دین ذاتاً خشن و با مشخصه «دین شمشیر» توصیف می‌کنند. از این نظر، دیدگاه غربی نسبت به اسلام «دینی تحت سلطه مناقشات، پرخاشگری، بنیادگرایی و تروریسم در مقیاس جهانی است.» (Sutton, 2005: 7) از سوی دیگر در جواب چنین اتهاماتی، کسانی چون رام پونیانی می‌گویند: «اسلام خشونت را قبول نمی‌کند، ولی مانند ادیان دیگر به "دفاع از خود" معتقد است.» (Puniyani, 2055: 98) درحالی‌که اصولاً آبشخور نظری و اصول فکری هر یک کاملاً متناقض است. اسلام این موضوع را چه در حوزه نظر و چه در عرصه عمل بر محور اصل بنیادین «عدالت» دانسته و آن را به هیچ‌وجه به طور مطلق، رد یا تأیید نکرده و ضمن تفکیک حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی، مبنای آن را خشونت حداقلی و مدارای حداکثری قرار داده است که در آیاتی مانند: آل عمران، ۱۵۹؛ مائده، ۸؛ انفال، ۶۱-۶۲ و نساء، ۹۰ به این مسئله اشاره شده است؛ چنان‌که منظور از «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ» در آیه ۲۹ سوره فتح این است که اگر کسی خشونت، تعدی یا مرزشکنی کرد، باید در چارچوب، اندازه و شکلی که موازین قانونی مشخص کرده و اجازه داده است، با وی و عملش برخورد شود. بنابراین «اگر مبنای مجازات در اسلام را رحمت به انسان‌ها، تأمین مصلحت ایشان و دفع مفسده از آنان دانستیم، اصولی اساسی بر این مبنا مترتب می‌گردد که لزوماً باید در مجازات‌های اسلامی رعایت گردد تا هدف اساسی آن تحقق یابد.» (قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۱) به بیان دیگر: اخلاقی بودن خشونت، در دو حالت تحقق پیدا می‌کند:

۱. اعمال خشونت با انگیزه اصلاح‌گرایانه

«اصلاح مرتکب، یکی از اهداف اساسی و بسیار مهم در هر نظام کیفری می‌باشد. فی الواقع نظام کیفری، زمانی موفق است که اولاً حتی المقدور از وقوع جرم پیش‌گیری نماید و ثانیاً در صورت وقوع جرم به بهترین نحو مجرم را بازسازی کرده و برای زندگی مجدد در اجتماع آماده نماید. این امر در جهت جرایم حدی مورد توجه شارع بوده است. هرچند شارع مقدس تمامی تلاش خود را به کار می‌گیرد تا افراد جامعه مرتکب این جرایم نشوند، ولی به هر حال عده‌ای مرتکب این جرایم خواهند شد. در این مرحله از فرایند عمل مجرمانه، تا قبل از اجرای مجازات که به عنوان آخرین حربه از آن یاد می‌شود، تمامی تلاش قانون‌گذار در اصلاح مرتکب به طرقی غیر از اجرای مجازات می‌باشد. در واقع در این مرحله، اصلاح از طریق خودآگاهی مجرم و بازگشت به فطرت خود حاصل می‌شود، نه از طریق اعمال کیفر. تأکید بر ستر و پوشش، تأسیس

نهاد توبه و سفارش بر ارجحیت آن نسبت به اقرار، همچنین دشوار کردن طرق اثبات این نوع جرایم مؤید این مطلب است. در این مرحله، تا قبل از صدور حکم، توبه نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. حتی بعد از اثبات حکم هم توبه می‌تواند کارساز بوده و با تشخیص ولی امر مجازات را دفع کند. این امر نشانگر این است که اصلاح مجرم، مهم‌ترین هدف می‌باشد و قبل از اثبات جرم در هر مرحله‌ای این امر ثابت شد، دیگر نیازی به اجرای کیفر نیست؛ چون هدف اصلی که اصلاح است، حادث گردیده است. در واقع می‌توان گفت نظام اسلامی فرار مجرمین از مجازات و لوث نشدن این اعمال مجرمانه را ترجیح می‌دهد بر اعمال مجازات بر مجرمین و لوث شدن این جرایم در بین اجتماع. این امر با بازنگری در طرق اثبات جرایم حدی کاملاً مشهود است. اثبات این جرایم گاه به نحوی مشکل می‌شود که در چگونگی اثبات آن برای قاضی شک و تردید به عمل می‌آید.» (مؤمنی، ۱۳۹۶: ۹)

۲. تأثیر اعمال خشونت در بازدارندگی از جرم

بهره‌گیری از شیوه‌های ویژه در اجرای کیفر، یکی از راه‌کارهای پیش‌گیری از انجام جرم به شمار می‌رود و روش کلی آن، برانگیختن نیروی اندیشه بزهدکار و سایرین در گیرودار این اجراست. به عبارت دیگر: بی‌گمان، هرگونه چاره‌اندیشی در جلوگیری از رخداد جرم، منطقی‌ترین رویکرد به شمار می‌رود. همچنین کیفر باید دارای خاصیت بازدارندگی و اثر پیش‌گیرانه باشد. این ویژگی که در اصطلاح حقوق جزا به «ارعاب عام و خاص» تعبیر می‌شود، همان است که از تکرار جرم توسط مجرم جلوگیری می‌کند و برای سایر افراد جامعه، عبرت‌آموزی دارد.^۱

بنابر نظریه پیش‌گیری و ارعاب، «با دو شیوه مهم پیش‌گیری و ارعاب می‌توان میزان جرم را کاهش داد. به عقیده طرفداران این نظریه، اگر برای مجرم طی مدت خاصی، موانعی وجود داشته باشد، کم‌ترین آن، این است که طی این مدت مرتکب جرم نخواهد شد. در باب مجازات با توجیه کاهش جرم، نظریه ارعاب نیز مورد پذیرش و تأیید برخی از اندیشمندان است. مراد آن است که مجرم به خاطر ترس از کیفر، از ارتکاب جرم منصرف گردد. طرفداران این اندیشه بر این باورند که کیفر و مجازات مجرمان، اصولاً باعث کاهش وقوع جرم خواهد شد و اگر کیفر ارعابی صورت نگیرد، دیگر افراد جامعه نیز ممکن است مرتکب جرم شوند. در این توجیه، تنها به فرد بزهدکار که قبلاً به قوانین تجاوز کرده است، توجه نمی‌شود؛ بلکه کل افراد جامعه مورد توجه قرار دارند.» (قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۲)

توجه به اثر بازدارندگی، همواره مورد تأکید اسلام بوده است: «دین به عنوان متولّی روح، خود را در برابر بالندگی آن مسئول می‌بیند؛ به گونه‌ای که حتی در برگرفتن سیاست‌های جنایی، اقتصادی، مدیریتی، سیاسی و در همه عرصه‌ها، در گام نخست و به عنوان آغازین اولویت، دغدغه خاطر آن را دارد. راه‌کار ویژه اسلام در راهیابی به مصلحت‌های جامعه و افراد، مخاطب‌سازی درون انسان و فراخوانی به پالایش آن است. بدین سان در این رویکرد، جرم افزون بر به‌هم‌ریزی آرایش جامعه، برای حقیقت وجود آدمی نیز آسیب‌زا و ویرانگر است. شاید این آیه شریفه که می‌فرماید «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء، ۷) بر ادعای مزبور گواه باشد؛ زیرا بازگشت بدی و جرم را به جان آدمیان پیوند می‌زند. کیفر در این رویکرد، کفاره‌ای است که امکان اصلاح فرد خاطی را در بعد وجودی وی فراهم می‌آورد.» (فیض، ۱۳۸۲: ۱۲ و کمالوند، ۱۳۹۴: ۱۴)

افلاطون در فصل ششم از کتاب «قوانین» اظهار می‌دارد: «افراد را نباید به خاطر اشتباه گذشته‌شان مجازات کرد؛ زیرا وقتی عملی انجام شد، نمی‌توان آن را به حالت اول بازگرداند؛ بلکه با نگاه به آینده، اعمال مجازات با هدف انزجار مجرم و دیگران از جرم به سبب مشاهده مجازات انجام می‌گیرد.» (Plato, 1988: 50)

در نتیجه، خشونت با دو شرط قانونی بودن و اخلاقی بودن، خشونت جایز (مشروع) شده و اگر قانونی و اخلاقی نباشد، خشونت نامشروع شمرده می‌شود. به عبارت دیگر: اگر خشونت با هدف ضابطه‌مند کردن روابط اجتماعی و حفظ نظم اخلاقی انجام گیرد، خشونت مشروع و در غیر این صورت، خشونت نامشروع شمرده می‌شود.

با توجه به این مسئله که دین آمده است تا انسان‌ها را رحمانی و متصف به صفات و کمالات الهی کند، پس منطق دین و نظام تربیتی دین در این جهت است و امر به جنگ و جهاد در قرآن کاملاً دفاعی و مقید است و کسی نمی‌تواند هر عمل ناشایستی در جنگ انجام دهد. برخی از آیات قرآن درباره جنگ و قتال، مطلق سخن گفته‌اند، مانند: آیات ۲۱۶ سوره بقره، ۷۴ تا ۷۶ سوره نساء، ۲۹ و ۱۲۳ سوره توبه و ۴ سوره محمد. برخی آیات قیدهایی را مطرح کرده‌اند، مانند: آیه ۳۹ و ۴۰ سوره حج و ۱۹۰ تا ۱۹۴ سوره بقره. با در نظر گرفتن این مسئله که آیات مطلق بر آیات مقید حمل می‌شوند و آیات مقید بر آیات مطلق حاکمند، پس ماهیت تمام نبردهای اسلامی، دفاعی است و تمام جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) نیز از این باب بوده است. از این رو در گستره اسلام، جنگ و جهاد مقید به دو قید دفاع و اخلاق است.

مصداق جایز و غیرجایز خشونت اجتماعی

بررسی آیات مربوط به خشونت ورزی، اعم از خشونت روا یا ناروا در قرآن کریم و تفاسیر، بیانگر وجود دو نوع خشونت آشکار و پنهان در لایه‌های اجتماع بشری است:

خشونت‌های نامشروع اجتماعی

الف) خشونت پنهان

برخی عوامل زمینه‌ساز خشونت هستند؛ یعنی مستقیماً تولید خشونت نمی‌کنند، بلکه زمینه خشونت را فراهم می‌آورند. عواملی مانند:

۱. خشم: پدیده روحی پیچیده‌ای است که از عوامل و انگیزه‌های مختلف سرچشمه می‌گیرد و شناخت این عوامل یکی از مهم‌ترین اسباب کنترل و رفتار درست با آن است. از جمله این عوامل و اسباب که هر یک سهم مهمی در بروز این پدیده خطرناک روحی دارد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: کفر عنادی، نفاق، فساد، استکبار، حسد، کذب، جاودانه‌پنداری، حرص، شرک. برای مثال: در مقابل مصیبت‌ها یا ناملایمات زندگی، انسان‌ها با توجه به ویژگی‌های روانی خود واکنش‌های خشونت‌آمیز یا غیرخشونت‌آمیز انتخاب می‌کنند. (بقره: ۱۵۶) این افراد چون صابرند، رفتار غیرخشونت‌آمیز نشان می‌دهند. (فرقان، ۶۳): «مومنان وقتی از جاهلان حرکات زشتی مشاهده می‌کنند و یا سخنانی زشت و ناشی از جهل می‌شنوند، پاسخی سالم می‌دهند و به سخنی سالم و خالی از لغو و گناه جواب می‌گویند، پس حاصل و برگشت معنای این کلمه به این است که: بندگان رحمان، جهل جاهلان را با جهل مقابله نمی‌کنند.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۳۱/۱۵) اما کافران رفتار خشونت‌آمیز از خود بروز می‌دهند: «وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ» (نحل، ۵۸) «مقصود از "اسوداد وجه" و سیاه شدن روی، به طور کنایه، خشمناک شدن است، و "کظیم" به کسی گویند که اندوه و خشم خود را فرو ببرد و جمله مورد بحث، حالیه است؛ یعنی این که گفتیم دختران را به خدا نسبت می‌دادند و در حالی چنین می‌کردند که وقتی مژده بر ایشان می‌آوردند که همسرت دختر آورده، رویش از خشم سیاه می‌شد و خشم خود را فرو می‌برد.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۰۰)

بنابراین خشونت در جهان خارج، بازتابی از درون و روان انسان است؛ مثلاً در جنگ عده‌ای راه خشونت مشروع را پیش می‌گیرند و به عدالت رفتار می‌کنند و عده‌ای دیگر در برخورد با دشمنان از عدالت خارج می‌شوند. (مائده، ۸)

۲. کفر: یک صفت روانی و درونی می‌باشد که انسان می‌خواهد حوادث و افراد بر طبق امیالش باشد. در کتاب «قاموس قرآن» در گفتار مفصلی پیرامون تفاوت کفر عنادی و کفر جاهلانه آمده است: «آیا مراد از "کفروا؛ یکفرون؛ کافرون؛ کفار" آنهایی هستند که دانسته و از روی عمد حق را پرده‌پوشی و انکار کرده‌اند؟ یا کفاری که از روی جهل و ندانستن کافرند را نیز شامل می‌باشد؟ به نظر می‌رسد که اطلاق کافر در قرآن اعم است و شامل هر دو قسم کافر می‌باشد، مثلاً آیه ۶ سوره بقره و آیات مشابه آن، بر کفر از روی عناد و لجاجت صراحت دارد. هم‌چنین آیاتی که درباره عده‌ای از کفار آمده، مانند آیه ۱۴ سوره نمل، یا درباره اهل کتاب نازل شده که دانسته و از روی عمد اسلام را انکار می‌کردند، مثل آیه ۱۴۶ سوره بقره» (قرشی، ۱۴۱۲: ۶ / ۱۲۵)

نگاهی اجمالی به آیات مرتبط با کفر عنادی، این حقیقت را اثبات می‌کند که از مهم‌ترین موانع معرفت و شناخت، کفر عنادی است که از تعصب و لجاجت و وابستگی بی‌قید و شرط به تمایلات نفسانی و هوا و هوس‌های انسان ناشی می‌شود.

۳. نفاق: منافقین منفعت‌طلبند؛ یعنی عقاید و اخلاق برای آنها اهمیت ندارد؛ چون «يَا مُزُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ» (توبه، ۶۷) می‌کنند. انسان‌های منفعت‌جو برای رسیدن به خواسته‌های خود به هیچ تکلیف اخلاقی پایبند نیستند و به فرموده این آیه شریفه می‌کوشند تا با اشاعه منکر و جلوگیری از تکالیف اخلاقی، به منافع خود دست یابند؛ بنابراین ناگزیر به خشونت نامشروع متوسل می‌شوند.

بنابر آیه «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَ لِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون، ۷) که به تحریم اقتصادی از سوی منافقان اشاره دارد، منافقین اعتقادی به گفت‌وگو و همدلی و رسیدن به تفاهم اجتماعی ندارند؛ بلکه با در تگنا گذاشتن دیگران در عرصه اقتصادی می‌کوشند تا با ایجاد فشارهای مالی، به خواسته‌های خود برسند. بنابراین تحریم اقتصادی یکی از عوامل خشونت نامشروع می‌باشد.

۴. فساد: یک پدیده باطنی-روانی می‌باشد. در جامعه انسانی کسانی هستند که به نام اصلاح، فساد می‌کنند و فساد با خشونت نامشروع پدید می‌آید. به فرموده قرآن کریم، فساد نتیجه عملکرد دو گروه است: یکی ملأ و دیگری مترف. «ملأ» افراد صاحب قدرت هستند که به سبب این قدرت در نزد مردم اعتبار و نفوذ دارند، اما از قدرت و نفوذ خود در بین مردم سوء استفاده می‌کنند؛ مردم را به بیگاری می‌کشند؛ با خشونت با مردم رفتار می‌کنند و مردم را به استثمار می‌کشاند. فرعون‌ها و نمرودهای تاریخ، گواه و مصداق این حقیقت هستند.

گروه دوم «مترفین» یا صاحبان قدرت اقتصادی اند که از قدرت اقتصادی برای ایجاد فسق در جامعه بهره می‌برند تا از این طریق به درآمدهای فراوان مالی برسند. بنابراین دو قطب ملأ (صاحبان قدرت سیاسی) برای دیکتاتوری و استبداد بیشتر و ارضای جاه‌طلبی خود و مترف (صاحبان قدرت اقتصادی) برای کسب ثروت بیشتر، روش‌های غیراخلاقی در جامعه را رواج می‌دهند که به فساد در زمین و دریا، به شکنجه و آزار مردم و انواع خشونت‌های نامشروع می‌انجامد. بنابراین در قرآن کریم بر مبارزه با ملأ و مترف به عنوان امامان کفر تأکید شده است: «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه، ۱۲) از این رو رواج اخلاق سیاسی و اقتصادی در جامعه باعث می‌شود که از این دو قدرت سوء استفاده نشود. بنابراین از زر و زور به عنوان دو نماد ملأ و مترف به جای اداره مردم، برای رسیدن به کامروایی‌های خود و آرام و تسلیم کردن مردم از انواع خشونت‌ها بهره می‌برند.

۵. استکبار: یعنی خود را بزرگ‌تر از آنچه هست، پنداشتن. یعنی خود ایدئال را جانشین خود برتر کردن؛ چون خود ایدئال بر اساس آن چیزی است که دوست دارم: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات، ۲۴) این استکبار درونی باعث خشونت در دنیای خارج می‌شود. اولین خشونت‌ها هم که در جهان انجام شد، در داستان ابلیس و آدم بود که به سبب استکبار انجام گرفت. (بقره، ۳۴) مستکبران برای دستیابی به قدرت و حفظ آن، از روش‌ها و شیوه‌های گوناگونی که تولید خشونت می‌کند، بهره می‌جویند که مهم‌ترین آنها بر اساس رهنمودهای قرآن کریم عبارتند از: به بردگی گرفتن انسان‌ها (مؤمنون، ۴۷)، جنگ روانی (اعراف، ۱۱۶)، فریب و خدعه (ذاریات، ۵۲)، رواج آداب و رسوم قومی (زخرف، ۲۳)، سرکوب (اعراف، ۱۲۴)، ایجاد جامعه طبقاتی (قصص، ۴)

۶. حسد: تبیین روان‌شناسانه «پیوند حسادت و خشونت را می‌توان بدین‌گونه توصیف کرد که رشک‌ورزی، ناشی از خودکم‌بینی و احساس قدرت در برابر رقیب است. حس حقارت و خودکم‌ترینی، اعتماد به نفس را زائل می‌کند. با از بین رفتن اعتماد به نفس، توفیق و پیشرفت در کارها نیز به تدریج و به موازات بی‌اطمینانی به خود، کندتر و کندتر می‌گردد، تا آن‌جا که به سیر قهقرایی می‌انجامد. این ناکامی در یک حالت متعکس، بر خودکم‌ترینی و افزایش روحیه انتقام‌جویی از رقیب و نیز تکاپوی جایگزین برای اعتماد به نفس زائل شده تأثیر می‌گذارد. از این رو دانش روان‌شناختی به اثبات رسانده است که غالباً اشخاص پرخاشگر و تندخو... می‌کوشند تا با تندخویی و خشم، یک نوع اعتماد به نفس ساختگی و قلابی به جای اعتماد به نفس از دست رفته خود بگذارند.» (اعیادی، ۱۳۹۵: ۸۳)

۷. جاودانه‌پنداری: این مسئله در قرآن کریم، در داستان آدم و حوا و ابلیس بیان شده است. این عامل زمینه‌ساز خشونت، به حرص انسان به جاودانگی و تکذیب معاد و حساب و کتاب بازمی‌گردد؛ یعنی کسانی که در این دنیا مرگ آگاهی ندارند و خود را فناپذیر نمی‌دانند، دست به خشونت می‌زنند و بهشت زمینی را تبدیل به دوزخ می‌کنند. برای مثال: «هُمَزَه و لُمَزَه» که خشونت بیرونی است، به «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ» (هُمَزَه، ۳) بازمی‌گردد؛ یعنی جاودانه‌پنداری؛ به این معنا که عقل معاش را جایگزین عقل معاد می‌کند. این افراد می‌دانند که مرگ وجود دارد، ولی به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویا مرگ برای آنها نیست؛ یعنی مادی‌گرایی اخلاقی دارند و رفتارشان برخلاف باورشان است.

۸. حرص: سه ریشه درونی خشونت که از ابتدای آفرینش وجود داشته، عبارتند از: استکبار، حسد و حرص. «افرادی که عشق و دل‌باختگی به دنیا وجودشان را پرکرده و حرص و آزدردرون جانشان لانه گزیده، کم‌ترین مزاحمت به منافع خویش را تحمل نمی‌کنند و به سرعت برمی‌آشوبند، و از آن‌جا که زندگی اجتماعی، خالی از مزاحمت‌های پی‌درپی نیست، این‌گونه افراد غالباً خشمگین و عصبانی هستند و اگر نتوانند خشم خود را بر سر این و آن بریزند، درون جانشان را همچون خوره می‌خورد». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۳/ ۸۶)

۹. شرک: طبق آیه «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳) اساس ظلم، شرک است. این‌که چرا مشرک، ظالم است و خشونت می‌ورزد، به دو دلیل است: یا این‌که مستکبر است؛ یعنی حق منهای تکلیف و مسئولیت و پاسخ‌گویی را قبول دارد و به همین دلیل خشونت و ظلم می‌ورزد. یا به دلیل استعجاب است؛ یعنی خشونت‌پذیر (خود را بنده دیگری کردن؛ مُنْظَلِمٌ) است. خشونت‌پذیری تکلیف بدون حق است (من فقط مسئول و موظف هستم، ولی هیچ حق و حقوقی نمی‌خواهم). انظلام دست ظالم را باز می‌گذارد تا جایی که می‌تواند، خشونت بورزد. این افراد شریک جرم خشونتِ ظالم هستند.

در نتیجه می‌توان گفت: هر خشونت نامشروع بیرونی، حاصل یک نوع خشونت نامشروع انسان به خودش می‌باشد. اگر انسان نسبت به خود بی‌رحمی و قساوت و ظلم نکند، نسبت به دیگران نیز نمی‌تواند قساوت و ظلم روا دارد. بنابراین تا ریشه‌های استکبار و نفاق و حرص در درون انسان مهار نشود، در مورد دیگران نیز مهار نخواهد شد. نفس‌آماره بالسوء ریشه تمام مظاهر درونی خشونت نامشروع می‌باشد. نفس‌آماره انسان را وامی‌دارد تا لذت‌طلب باشد. به عبارت دیگر: قوه خیال انسان تابع غضب و شهوت گردد؛ یعنی انسان برده خواهش‌ها و بنده آرزوهای خویش باشد. (حجر، ۳) پس ریشه تمام خشونت‌های نامشروع، نفس‌آماره است.

ب) خشونت آشکار

عواملی که مباشرت و عاملیت مستقیم در ایجاد ظلم و تجاوز و پایمال کردن حقوق انسانها دارند، خشونت آشکار شمرده می‌شوند، مانند: ظلم در اقسام آن، قتل، جنگ، فقر و فحشا، منع از امر به معروف و نهی از منکر، سکوت در برابر ظلم.

۱. ظلم: یعنی پایمال کردن حقوق دیگران و انجام ندادن تکالیف خود. ظلم در شکل‌ها و انواع آن در نهایت منجر به خشونت‌ورزی می‌شود. در قرآن مصادیقی از ظلم (علاوه بر معنای رایج آن به مفهوم ستم و بیداد) بیان شده است: شرک، گناه، قتل ناحق، زیان زدن، انکار آیات قرآن (نوعی انکار حق)، دزدی و بی‌انصافی. همه این مصادیق در مفهوم لغوی ظلم صدق می‌کنند. ظلم به دیگران، با عناوین گوناگونی صورت می‌گیرد که از جمله آنها حق خوری یا ادا نکردن حق دیگران است. البته در آیات قرآن برخی از مصادیق ظلم به خود، به گونه‌ای بیان شده که شامل ظلم به دیگران نیز هست؛ به این معنا که برخی از رفتارهای ظالمانه نسبت به دیگری پیش از آن که ظلم به دیگری باشد، ظلم به خود است؛ زیرا وضع خودش را با این کارهای ظالمانه دشوارتر می‌کند. برای نمونه: ظلم به همسر (بقره، ۲۱۳)، استهزا و تمسخر دیگران (نحل، ۳۳-۳۴)، استکبار در برابر حق (عنکبوت، ۴۰-۳۹)، تجاوز از حدود الهی (بقره، ۲۳۰-۲۳۱)، ترک اطاعت از خدا و پیامبر (نساء، ۶۴)، تکبر در برابر حق (نحل، ۲۸-۲۹)، جرم و جنایت (زخرف، ۷۴-۷۶)، عُجب (کهف، ۳۴ و ۳۵)، شرک (یونس، ۱۰۶).

۲. جلوگیری از امر به معروف و نهی از منکر: امر به معروف و نهی از منکر خشونت‌زداست؛ اما جلوگیری از امر به معروف و نهی از منکر باعث می‌شود به افراد اجازه اظهار نظر ندهیم و این امر منجر به خشونت‌زایی می‌گردد. برای مثال: یزید اجازه نمی‌داد امر به معروف و نهی از منکر کنند، به همین دلیل برای این که فرصت امر به معروف و نهی از منکر را به امام حسین (ع) ندهد، دست به خشونت زد.

۳. سکوت در برابر ظلم: خداوند در آیه ۱۳۵ سوره نساء و آیه ۸ سوره مائده با توجه به واژه «شهداء» می‌فرماید: کتمان شهادت نکنید. بر اساس آیات قرآن کتمان شهادت منجر به خشونت می‌شود. همچنین شهادت دادن و شاهد بودن، از ویژگی‌های پیامبران شمرده شده است: (بقره، ۱۴۳ و احزاب، ۴۵) سکوت در برابر ظلم و کتمان شهادت یعنی انسان از صحنه حق و باطل غایب باشد، که این خود نوعی خشونت است؛ خشونتی به نفع خشونت‌ورزی ظالمان. «ظلم کردن و ظلم‌پذیری به لحاظ فقهی گناه محسوب می‌شود؛ لذا انسان علاوه بر

آن که نباید خود را به هیچ ستمی آلوده سازد، در مقابل ظالمان و متجاوزان نیز حق سکوت و بی تفاوتی ندارد. ستمگر و ستم‌پذیر به یک اندازه در گناه شریکند، چون تن به ظلم دادن، سبب چیرگی بیشتر ظالم می‌شود.» (گیوی، ۱۳۹۳: ۱۶۸)

۴. فقر و فحشا: در قرآن کریم، هم فقر عامل خشونت معرفی شده و هم فحشا. فحشا یعنی ظلم آشکار؛ خشونت‌ورزی در مقابل متقین و ابرار و صدیقین و آمرین به معروف و ناهیان از منکر. برای مثال: فرعون و یزید به دنبال فحشا بودند که منجر به خشونت‌ورزی می‌شود: یزید در مقابل امام حسین (ع) و فرعون در مقابل حضرت موسی (ع).

قرآن فقر و احساس محرومیت مستمندان را از عوامل رویکردهای خشونت‌آمیز می‌شمارد. به روایت قرآن، جامعه جاهلی عرب فرزندان خویش را از ترس قحطی و گرسنگی به دست خویش می‌کشتند! «قرآن با نكوهش این رویه در دو آیه، از راه تقویت و باور ایمان به خداوند رازق و توانا در مقام ریشه‌کن ساختن این خشونت و جنایت برآمده است. (اسراء، ۳۱ و انعام ۱۵۱) پس می‌توان گفت قرآن و متون اسلامی، فقر و نیاز را نه تنها زمینه و عامل پیدایش خشونت و شورش، بلکه مایه روایی انقلاب و خیزش به منظور متعادل ساختن قهرآمیز نابرابری‌های اقتصادی می‌شمارد. درباره ضرورت انفاق و بخشش قسمتی از اموال صاحبان ثروت آمده است «وَأَنْفُسُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره، ۱۹۵) (اعیادی، ۱۳۹۵: ۹۹)

از جمله وجوهی که در توضیح آیه مبارکه وارد شده، این است که زراندوزی و نبخشدن بخشی از ثروت گردآمده برای رفع نیاز مستمندان، سبب شورش و خشونت اجتماعی می‌گردد و سرمایه‌های اندوخته شده و صاحبان آنها، به گونه مستقیم مورد تهدید و تعرض و خطر نابودی قرار می‌گیرند؛ زیرا در جامعه آشوب‌زده و ناامن، ثروت و ثروتمندان بیشترین آسیب را می‌بینند.

«بدین سان از منظر قرآن، جامعه نامتعادل از حیث اقتصاد و معیشت آستن خشونت است؛ چه از سوی ثروتمندان طغیانگر و چه از جانب مستمندان شورشگر، و قرآن در بازگویی این واقعیت به جای توصیه سکوت به نیازمندان، ثروتمندان زراندوز را ملامت کرده است، که خود چه بسا تأیید ضمنی عمل نیازمند است در طغیان و شورشگری.» (اعیادی، ۱۳۹۵: ۱۰۰)

در نتیجه اگر به اقشار آسیب‌پذیر جامعه بی‌توجهی شود، نوعی اعمال خشونت غیراخلاقی بر آنهاست و موجب می‌شود که اختلاف طبقاتی، به شکاف طبقاتی و تبعیض بینجامد و احساس تبعیض تولید کننده خشونت‌های غیراخلاقی و نامشروع در جامعه است. به بیان دیگر: مظلومان و آسیب‌پذیران جامعه به مثابه آتش زیر خاکسترند. فقر در قرآن مقدمه فحشاست. به عبارت دیگر:

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۸۳

ضعف اقتصادی موجب ضعف اخلاقی می‌شود و ضعف اخلاقی در بسیاری از رفتارهای خشونت‌آمیز نامشروع جلوه‌گر می‌شود؛ یعنی فقر در نهایت منجر به انواع فحشا، دزدی، تخریب، قتل، اعتیاد و ... خواهد شد.

۵. قتل: مقابل قتل، قصاص می‌باشد. قصاص، خشونت مشروع است؛ اما قتلی که به دلیل منافع شخصی باشد، خشونت نامشروع است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ». (انعام، ۱۵۱) بنابر این آیه حق حیات از جمله حقوقی است که خدای متعال در قرآن به آن اشاره کرده و اجازه سلب آن را به کسی نداده است؛ به همین سبب در آیین اسلام همه انسان‌ها دارای احترام و حق حیات هستند و کشتن یک نفر، مساوی با کشتن همه انسان‌هاست. (مائده، ۳۲)

۶. جنگ‌افروزی: «ملاء» افراد صاحب نفوذ در قدرت سیاسی و «مترف» حرام‌خواران و ثروتمندانی هستند که از راه نامشروع (مثل ربا، تطفیف، تقلب و غش در معامله) کسب ثروت می‌کنند. منطق ایشان در مقابل مخالفین خود جنگ‌افروزی و حذف رقیبان است. اما زمانی که در قرآن جنگ تبدیل به جهاد می‌شود، دفاع در مقابل خشونت است. برای مثال: رباخواران جزء محاربین با خداوند هستند و ربا تولید خشونت و جنگ‌افروزی در میان انسان‌ها می‌کند.

۷. «رباخواری و بهره‌افزون گرفتن، نوعی دیگر از خشونت است، که در نگرش قرآنی از زشت‌ترین انواع خشونت به شمار آمده و جنگ با خدا توصیف شده است. (بقره، ۲۷۸) عمل رباخواری که گویی برای شفاف‌نمآیاندن و ترسیم هرچه گویاتر زشتی و خشونت‌باری آن به مثابه جنگ با خدا توصیف شده است، عملکرد ظالمانه و ستمگرانه نیز به شمار می‌آید؛ چه خداوند فرموده است: اگر رباخوار از کرده خود پشیمان گردد و از رباخواری دست بردارد، نه بر او و نه بر ربا دهنده ستم نخواهد شد. مفهوم این بیان این است که در صورت استمرار این برنامه، رباخوار، همزمان با عمل خشونت‌بار، جنگ با خدا را که ستمکاری نیز می‌باشد، مرتکب می‌گردد. در چنین فرآیندی است که این‌همانی خشونت و ستمکاری در تعامل اجتماعی اقتصادی افراد و جامعه با یکدیگر صورت می‌بندد.» (اعیادی، ۱۳۹۵: ۱۰۵)

اعمال خشونت مشروع (جایز)

قرآن کریم در سه مورد برای اجرای عدالت در نظام اجتماعی و البته در چهارچوب قانون و اخلاق، اعمال خشونت بازدارنده را به عنوان راهکار تشبیه‌خاطیان و اصلاح جامعه پیشنهاد می‌کند:

الف) محروم کردن فرد خاطی از برخی مزایای زندگی اجتماعی

مانند مستخلفین در جنگ تبوک (توبه، ۱۱۸)؛ محروم کردن مشرکان از تعمیر مساجد، از جمله مسجدالحرام (توبه، ۱۷)؛ محروم کردن مشرکان از ورود به مسجدالحرام (توبه، ۲۸)؛ تبعید قبیله بنی‌النظیر (حشر، ۲)؛ محروم کردن یهودیان به سبب ستمی که روا داشتند، از چیزهای پاکیزه‌ای که برایشان حلال شده بود. (نساء، ۱۶۰)

با توجه به آیاتی که به محروم کردن افراد از مزایای جمعی اشاره دارد، می‌توان نتیجه گرفت که محرومیت از حقوق اجتماعی، یکی از مصادیق خشونت مشروع و اخلاقی است؛ بدین معنا که شخص در اثر ارتکاب برخی از جرایم، از تمام یا برخی حقوق و مزایای اجتماعی خویش محروم می‌گردد تا متنبه شده و در پی تکرار آن نباشد و از گسترش ظلم و بی‌عدالتی در جامعه جلوگیری شود. به عبارت دیگر: انسان در جامعه حقوق و مزایایی دارد که فرد آن را در متن اجتماع و در ارتباط با دیگران اجرا می‌کند؛ به طوری که شیوه اعمال این حقوق، با سرنوشت سایر افراد و مصالح جامعه ارتباط تنگاتنگ دارد. لذا جامعه در قبال این حقوق و کیفیت اعمال آن به وسیله صاحب حق، حساس است و در مواردی که اعمال این حقوق را با مصالح خود و نظم عمومی مغایر بداند، از خود واکنش نشان می‌دهد و در شرایطی شخص را از تمام یا برخی از این حقوق محروم می‌کند یا اعمال آن را محدود می‌نماید.

ب) آسیب رساندن بازدارنده به فرد خاطی

مانند: مجازات‌های اقتصادی، زندان، دیه، تقاص، حد سرقت، حد قذف، حد زنای غیرمحصنه که نوعی اعمال خشونت، به قصد اصلاح هستند. استفاده از اهرم آسیب رساندن به فرد خاطی، اولاً برای بازدارندگی شخص مجرم است تا دوباره مرتکب جرم نشود؛ ثانیاً هر گاه قصد ارتکاب دوباره جرم را کرد، با یادآوری کیفر و آسیب‌های آن، جرأت انجام جرم در او کاسته شود؛ ثالثاً دیگران نیز با دیدن آن آسیب، جرئت و قصد ارتکاب جرم را نکنند و عبرت بگیرند؛ رابعاً آسیب‌ها نشان می‌دهد که ارتکاب جرم در جامعه، بدون واکنش قانونی تمام نمی‌شود؛ خامساً برخی از این آسیب‌ها مانند نفی، مجرمان را از محل جرم دور نگاه می‌دارد و امکانات زندگی در جامعه را از آنان سلب می‌کند؛ سادساً برخی از کیفرها مانند تازیانه در حضور افراد جامعه، تنبیه عمومی و ارتقای شعور اجتماعی را در پی دارد؛ سابغاً در احکامی چون قصاص، هدف تشفی مظلومان و حمایت قانونی از بی‌پناهان است.

ج) کشتن فرد خاطی

مانند قتل‌های کیفری، از جمله: قتل در زنای محصنه، قتل به عنوان قصاص (که از نوع قتل‌های حقوقی است)، قتل در قالب جنگ و جهاد. یکی از مصادیق قتل در جهاد، جنگ و کشتن

قرآن کریم و معیارهای جواز اعمال خشونت در اجتماع / حلال خور و گلجانی ۱۸۵

دشمنان است. قتل به عنوان جهاد با عنوان «مقاتله»، نوعی اقدام دفاعی است که خشونت مشروع تلقی می‌شود. این قتل به عنوان دفاع از خود و دیگران که دفاع در برابر تجاوز نامیده می‌شود، انجام می‌گیرد و نقطه مشترک آیاتی مانند: بقره، ۱۹۱؛ محمد، ۴؛ انفال، ۱۲؛ نساء، ۸۹؛ توبه، ۱۲۳؛ مائده، ۴۵ است. قتل و دفاع از خود و دیگران برای حفظ مصالح است. پس یکی از راه‌های مهار خشونت، قتل در قالب‌های مختلف آن است.

«اصولاً وضع احکام جزایی و کیفری با هدف جلوگیری از نابهنجاری‌ها و حاکم شدن عدالت و تأمین مصالح فردی و عمومی به وجود می‌آید. از این رو در قرآن از اجرای قانون قصاص به عنوان حیات اجتماعی یاد شده است (بقره، ۱۷۹) و از سوی دیگر برخورد با مفسدان و قانون‌شکنان ایجاب می‌کند که قانون بازدارنده، تشریح شود. تشریح احکام جهادی و دفاعی اسلام، یکی از مصادیق خشونت مشروع است. احکام دفاعی اسلام که با اهداف دفاع از جان، مال و دفاع در برابر تجاوز بیگانگان و دفاع از نظام و... تشریح شده، رهیافت مهم عقل و شرع است. از سوی دیگر، دفاع از جان و مال و... فطری بوده و با نظام آفرینش همسوست و اگر قانون دفاع تشریح نمی‌شد و خردمندان بر لزوم بهره‌گیری از آن اتفاق نداشتند، بشر شاهد جنایات و قتل‌عام‌های بیشتر از این بود. خلط دو مقوله تجاوز و دفاع سبب شده است که برخی تصور کنند احکام دفاعی اسلام خشونت است؛ غافل از این که آنچه در اسلام مشروعیت دارد، دفاع است.» (برجی، ۱۳۸۵: ۸)

نتیجه‌گیری

۱. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان خشونت‌های فردی را در سه نوع: «ذهنی و روانی»، «کلامی و گفتاری» و «عملی و رفتاری» و خشونت‌های اجتماعی را در حوزه‌های مذهبی، سیاسی، اقتصادی، جنسیتی و... تقسیم‌بندی کرد.

۲. در تفکر اسلامی مهم‌ترین معیار تمایز بین خشونت قابل دفاع و خشونت نامشروع، عادلانه بودن آن است؛ یعنی توسل به زور اگر به منظور تحقق عدالت باشد، جنبه شرعی نیز می‌تواند داشته باشد.

۳. جهت‌گیری قانونی و مشروع و انگیزه اخلاقی و خیرخواهانه، مهم‌ترین ملاک‌های اعمال خشونت‌های اجتماعی در نگاه قرآن کریم است.

۴. خشونت‌های ناروا و نامشروع اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم به دو مقوله خشونت‌های پنهان، مانند: کفر، نفاق و... و خشونت‌های آشکار، مانند: ظلم، فقر، قتل و... تقسیم می‌شود.
۵. قرآن کریم برای ایجاد عدالت اجتماعی و تنبیه خاطیان، اعمال خشونت مصلحانه و مشفقانه را با معیارهای قانون و اخلاق، جایز و بلکه ضروری دانسته و به ترتیب، محروم کردن ایشان از برخی مزایای اجتماعی، آسیب رساندن بازدارنده به خاطیان و در مواردی به ناچار حتی کشتن آنها را به عنوان راهکار اصلاح جامعه پیشنهاد فرموده است.

کتابنامه

کتاب و مقالات

قرآن کریم.

ابن تیمیة، محمد (۱۴۰۶)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، محقق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن عبدالسلام، عزالدین (۱۴۱۴)، قواعد الأحکام فی مصالح الأئام، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.

ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۷)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت: مکتبه العصریة.

اعیادی، جلیل (۱۳۹۵)، بررسی پیامدهای خشونت در مدیریت از منظر اسلام و علم مدیریت، پایان نامه سطح ۳ حوزه علمیه، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

افتخاری، اصغر (۱۳۷۸)، «ظرفیت طبیعی امنیت»، مطالعات راهبردی، دوره ۲، شماره ۵ و ۶، صص ۲۳-۶۲.

برجی، یعقوبعلی (۱۳۸۵)، «تأملی در اتهام خشونت به پیامبر اعظم (ص)»، طلوع، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۲۰-۳۳.

پاک‌نیا، عبدالکریم (۱۳۸۶)، راه‌های کنترل خشم و غضب از نگاه امام باقر (ع)، تهران: کیهان.

تبییت، مارک (۱۳۸۴)، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش.

دانش‌پژوه، وهاب (۱۳۹۵)، «جرم‌انگاری قرآن و عقلانیت»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، دوره ۹، شماره ۱، صص ۱۲۹-۱۵۶.

رضوانی، علی اصغر (۱۳۴۳)، پیامبر اعظم (ص) و تروریسم و خشونت طلبی، قم: مسجد جمکران.

شوارتز، دیوید (۱۳۸۲)، تروریسم بین‌الملل و حقوق اسلامی، ترجمه زهرا کسمتی، به کوشش علیرضا طیب، تهران: نشر نی.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ظهری، سید مجید (۱۳۷۹)، «بازکاوی پدیده خشونت در جامعه مدرن»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۲۳، صص ۱-۲۱.

فیض، رضا (۱۳۸۲)، «مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی»، الهیات و حقوق، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰، صص ۳۹-۵۹.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷)، «خشونت یا عقلانیت احکام اجتماعی اسلام؟ در اندیشه شهید مطهری»، معرفت، شماره ۳۰، صص ۶۱-۷۱.

قرآتی، محسن (۱۳۸۷)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قربان‌نیا، ناصر (۱۳۷۷)، «فلسفه مجازات»، نقد و نظر، دوره ۴، شماره ۱۵ و ۱۶، صص ۴۱۷-۴۴۸.

قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

- کر بلائی لو، مرتضی (۱۳۸۶)، «خشن مقدس زیبا؛ درآمدی زیبایی‌شناسانه بر مفهوم خشونت در قرآن»، خردنامه همشهری، شماره ۲۳، صص ۳۴-۳۵.
- کرزاده، سیامک (۱۳۸۲)، «توریزم و دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل»، مدرس علوم انسانی، دوره ۷، شماره ۲۸، صص ۱۶۵-۱۸۱.
- کمالوند، پیمان (۱۳۹۴)، «تبیین نهاد مجازات در حقوق کیفری ادیان ابراهیمی؛ با رویکرد تطبیقی بین اسلام و یهودیت»، اندیشه‌های حقوق عمومی، شماره ۸، صص ۳۷-۵۳.
- گیوی، صدیقه (۱۳۹۳)، پژوهشی در مفهوم ظلم در نگاه قرآن؛ بارویکرد فقهی و اخلاقی، تهران: امید فردا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴)، اخلاق در قرآن، چاپ دوم، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).
- مورتی، کریشنا (۱۳۷۸)، فراسوی خشونت، ترجمه محمدجعفر مصفا، تهران: نشر گفتار.
- مؤمنی، عابدین؛ سید محمود علوی و حامد رستمی نجف‌آبادی (۱۳۹۶)، «فلسفه حدود و نقش مصلحت در تقنین آن»، حکومت اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۸۳، صص ۵۹-۸۶.
- نکونام، جعفر و مریم کریمی‌تبار (۱۳۹۲)، «نقد انگاره غیراخلاقی بودن خشونت در مسئله جهاد در قرآن»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۱۴، صص ۱۶۵-۱۷۸.
- نوربها، رضا (۱۳۸۴)، حقوق جزای عمومی، چاپ بیست‌ودوم، تهران: دادآفرین.
- هامپتن، جین (۱۳۸۴)، «نظریه تعلیم اخلاقی مجازات»، ترجمه حمید محبوبی، فقه و حقوق، دوره ۲، شماره ۵، صص ۷۸-۱۴۱.
- ولیدی، محمدصالح (۱۳۷۲)، حقوق جزای عمومی (کلیات)، تهران: انتشارات سمت.
- ولیدی، محمدصالح (۱۳۸۲)، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، خورشید، تهران.
- Hick, John (1997). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, London: makmillan press LTD.
- Joseph (Yossi), E. David (2006). «The One who is More Violent Prevails - Law and Violence from a Talmudic Legal Perspective», *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 19, No. 2, pp. 385-406.
- Plato (2019). *The laws of Plato, Translated by Benjamin Jowett*, Translator: Benjamin Jowett, UK: Compass Cricle.
- Puniyani, Ram (2005). *Religion, power & violence: expression of politics in contemporary times*, India: SAGE.
- Sutton, Philip W. & Stephen Vertigans (2005). *Resurgent Islam: a sociological approach*, UK: Polity Press.
- United Nations (1945). *Charter of the United Nations and statute of the international court of justics*, San Francisco: United Nations