



## واکاوی تحریم خشونت مستقیم در شواهد قرآنی\*

- رسول اکبری چائی چی<sup>۱</sup>
- مهدی حسن زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

برخی منتقدان، قرآن کریم را به منزله متنی مقدس مطالعه می کنند که به خشونت‌ورزی امر می کند. در مقابل، پژوهش حاضر بر محتوایی قرآنی متمرکز شده است که با نفی خشونت، به ویژه در مقام تحریم خشونت مستقیم ارتباط می یابد. شواهد قرآنی مطالعه شده در این جستار عبارت‌اند از: نفی قتل نفس، نفی کشتار انبیا، نفی خشونت فرعون و نفی قتل اولاد. مطابق با گونه‌ای از نوع‌شناسی خشونت، روشن خواهد شد که مصادیقی از خشونت مستقیم که در قرآن کریم تحریم شده است، نیازهای اساسی انسان به بهروزی، معنا و هویت و نیز آزادی و حریت را با چالش مواجه می سازد. با توجه به شواهد قرآنی می توان دریافت که بر خلاف دیدگاه منتقدان مذکور، قرآن کریم افزون بر تحریم خشونت مستقیم در سطح ظاهر - یعنی ستاندن جان سایر انسان‌ها - ابعاد مختلف

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی (akbari.rsl@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (hasanzadeh@um.ac.ir).

آن، همانند توجه به حق بقا و حیات انسان در سطح آشکار تا نیازهایی چون بهروزی، بهره‌مندی از معنا و هویت و نیز آزادی را در نظر داشته است. به علاوه، اهتمام قرآن کریم به تحریم خشونت که با پنداشت تولید صلح منفی ارتباط می‌یابد نیز قابل توجه است.

**واژگان کلیدی:** خشونت مستقیم، قتل نفس، کشتار انبیا، خشونت فرعونی، قتل اولاد، صلح منفی.

#### مقدمه

در برخی آثار متقدم که در چهارچوب اسلوب دین‌پژوهی نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی منتشر گردید و در دوران آغازین هزاره سوم میلادی، مضمونی اصلی تکرار می‌شود: «دین به خشونت امر می‌کند». در این ارتباط، در نمونه‌های کلاسیک معمولاً بر عناصری کلیدی در بررسی پدیده‌های دینی، از جمله «اسطوره»<sup>۱</sup> و «آیین»<sup>۲</sup> تمرکز می‌شود؛ برای مثال، در بسیاری از مطالعات کلاسیک، مواردی از فعالیت‌های آیینی بشر نظیر قربانی - چه به شکل قربانی حیوانی یا انسانی - بررسی می‌شود (Cf. Bataille, 1973;

Burkert: 1983; Girard, 1977; Hamerton-Kelly, 1987; Smith, 1987).

در عین حال، آنچه در ادبیات متأخر و به طور خاص در آثار پرفروش در دوره پس از یازدهم سپتامبر سال ۲۰۰۱، در مقام نمونه‌هایی از خشونت توجه و نقد می‌شود، بیشتر اشارات متنی<sup>۳</sup> به استفاده از «زور و جبر فیزیکی»<sup>۴</sup> است. به عبارت دیگر، منتقدان در دوران اخیر با تکیه بر متون مقدس به سطحی‌ترین شواهد مرتبط با امر خشونت‌آمیز استناد می‌کنند (اشاراتی از قبیل آیات جنگ، قصاص، حدود، عقاب و عذاب دگرجهانی و سایر موارد مشابه که در کتب و متون مقدس بسیاری از ادیان دیده می‌شود). استدلال ایشان چنین است که نهاد دین در مقام پدیده‌ای بسیار قدرتمند و در قالب منابع مختلف شفاهی و مکتوب، بهره‌گیری از خشونت و جنگ را (که در واقع ابزار اعمال خشونت فیزیکی در مقیاس گسترده است) به صورت گزینه‌ای در دسترس

1. Myth.
2. Ritual.
3. Scriptural references.
4. Physical force.

یا اساساً ضروری - و به زبان دینی «واجب»- برای برخورد با سایر اعضای جامعه انسانی مطرح می‌کند (Nelson-Pallmeyer, 2005). به این سبب، ایشان دین را نهادی امرکننده به بهره‌گیری از توان جبری فیزیکی در تعامل با دیگران می‌دانند و در نتیجه، دین و مشخصاً متون مقدس را مسئول مستقیم بروز خشونت، جنگ و آسیب فیزیکی در جوامع انسانی برمی‌شمارند (Harris, 2006: 26). نکته جالب توجه آن است که در میان اصحاب این رویکرد انتقادی، نه تنها چهره‌های ضدّ دین، بلکه حتی برخی مؤمنان به ادیان مختلف دیده می‌شوند که هر یک متون دینی دیگران را به خشونت‌آفرینی و جنگ‌سازی متهم می‌کنند؛ مثل برخی کشیشان افراطی که قرآن کریم را آماج تهاجم و نقد قرار می‌دهند یا حتی مراسم قرآن‌سوزی برپا می‌دارند.

به این ترتیب، در برداشت‌های انتقادی می‌توان اشارات متعددی را به متون مقدس ادیان مختلف مشاهده کرد که طی آن، این متون به مثابه ابزارهایی تلقی می‌شود که با تولید اسطوره و برجسته‌سازی آیین‌های مقدس، در واقع به پشتیبانی سازوکارهای آسیب‌رسان جبری و فرایندهای خشونت‌آفرین می‌پردازد. در این میان، متأسفانه آنچه امروز بیش از پیش در محافل دانشگاهی و رسانه‌ای جلوه می‌یابد، تمرکز منتقدان بر آیات قرآن است (Cf. Gabriel, 2005; Hitchens, 2007; Shoebat, 2005; Spencer, 2009). به نظر ایشان، «بیش از ۱۰۹ آیه قرآنی، متضمن جنگ و خشونت است» (Richardson, 2003: 28)، «انبوهی از آیات قرآنی هستند که حیات را نابود می‌سازند» (Harris, 2005: 23) و «دستورالعمل و مشروعیت لازم را برای اعمال خشونت علیه تمامی غیر مسلمانان فراهم می‌آورد» (Rush, 2008: 372).

در نقطه مقابل، بسیاری از اندیشمندان، چه به روش درون‌دینی الهیاتی یا بر اساس رویکرد برون‌دینی، چنین بحث می‌کنند که نمی‌توان قرآن را به مثابه متن مقدسی تلقی نمود که از بنیان خشونت‌آفرین است. به نظر ایشان، پیام اصلی قرآن منع خشونت و کشتار و به بیان دیگر ترویج «صلح منفی»<sup>۱</sup> است (Juergensmeyer & Kitts, 2011: 8). در این میان، معمولاً به آیاتی اشاره می‌شود که بر پرهیز از قتل و خون‌ریزی تأکید

1. Negative peace.

می‌ورزد (بقره/ ۸۴)، از به ناحق کشتن افراد نهی می‌کند (انعام/ ۱۵۱؛ اسراء/ ۳۳)، کشتن یک فرد را با کشتن جمع انسانی برابر می‌داند (مائده/ ۳۲) و به صلح و دست برداشتن از جنگ و خشونت دعوت می‌کند (انفال/ ۶۱) (برای مطالعه بیشتر ر.ک.: میرمحمدی، ۱۳۸۴: ش ۳؛ ناصری، ۱۳۸۵: ۷۱؛ Rowell, 2009: 101-102; Pal, 2011: 17; Katz, 2003: 35-37). در نمونه‌ای قابل توجه، هاشمی (۱۳۸۳: ش ۳۷ و ۳۸) پس از بررسی تعاریف، سویه‌ها و عوامل خشونت از منظرهای متعدد، به تعریفی از خشونت با تکیه بر چشم‌انداز قرآن می‌پردازد. مطابق این رهیافت، «ظلم» به مثابه عنصری کلیدی است و با نافرمانی در پیشگاه خداوند و اقدام علیه جسم، جان، شرف، مال، حقوق خود، دیگران و هویت‌ها و نهادهای اجتماعی و جوامع انسانی ارتباط می‌یابد. وی نهایتاً بیان می‌دارد که بر پایه مفاهیم قرآنی عدالت و ستم است که می‌توان خشونت را از غیر خشونت تشخیص داد. او نتیجه می‌گیرد که آیات مورد مناقشه در قرآن علناً در چهارچوب مفهومی عدالت می‌گنجد و خشونت به حساب نمی‌آید، هرچند با شدت عمل و زجر و رنج همراه باشد.

پژوهش حاضر در مقام فرضیه، هم‌صدا با دسته اخیر از دانشمندانی است که آیات قرآنی را اساساً مولد یا معادل خشونت نمی‌دانند و به عکس تبیین می‌کنند که آیات قرآنی به نکوهش خشونت می‌پردازد. برای سنجش این فرضیه، به نظر می‌رسد که بتوان از دیدگاه‌ها و روش‌های معاصر در مطالعات خشونت و صلح به گونه‌ای بهره‌گیری نمود تا ابعاد جدیدی از رویکرد قرآنی در ارتباط با نفی خشونت آشکار گردد. به طور مشخص، پژوهش حاضر ابتدا به مرور اجمالی تعاریف معمول از خشونت و نسبت آن با متون مقدس می‌پردازد. پس از اشاره به چالش‌های آن تعاریف، پنداشتی خاص در مطالعات صلح و خشونت معاصر با عنوان «خشونت مستقیم»<sup>۱</sup> مد نظر قرار می‌گیرد و با استفاده از روش‌شناسی متناسب با آن، برخی شواهد قرآنی مرتبط واکاوی می‌گردد. در این راستا، آیات قرآنی در چهار دسته «قتل نفس»، «کشتار انبیا»، «خشونت فرعون» و «قتل اولاد» مطالعه شده است. همچنین، بررسی شواهد قرآنی فوق از منظر

1. Direct Violence.

دسته‌بندی مصادیق خشونت مستقیم و نیز توجه به آرای نظیر پنداشت «صلح منفی» که متضمن نفی خشونت است، به لحاظ روش‌شناختی بسیار راهگشا خواهد بود. لازم به ذکر است که در برخی از موارد و برای استحکام بحث، به دیدگاه‌های تعدادی از مفسران، پژوهشگران مسلمان و نیز اسلام‌پژوهان در این موضوع استناد خواهد شد.

### چالش‌ها در تعریف خشونت

واقعیت آن است که تنها پس از تعریفی روشن از یک مفهوم یا پدیده است که می‌توان به سخن گفتن درباره آن آغاز نمود. پس از بررسی ادبیات موجود درباره ارتباط بین متون مقدس و خشونت می‌توان گفت که به سبب تنوع حوزه‌های مطالعاتی درباره این موضوع عموماً به تعریف یا برداشت واحدی از خشونت نمی‌توان رسید. با این حال، به نظر می‌رسد اکثر منتقدانی که به ویژه در بازه زمانی پس از یازدهم سپتامبر تلاش می‌کنند تا متون دینی را به چالش بکشند، در عمل از الگوی تعاریف سنتی تبعیت می‌کنند و خشونت را به شکل «استفاده از عامل زور و جبر فیزیکی برای آسیب‌رسانی به افراد و گاه تخریب اموال» (Hall, 2003: 361-363) به کار می‌برند.

به نظر می‌رسد دشواری اصلی در پرداختن به موضوع ارتباط بین متن مقدس و امر خشونت‌آمیز آن باشد که خشونت فی‌نفسه یکی از مفاهیم بسیار مناقشه‌پذیر است. برخی معتقدند که ابهام مفهوم خشونت دلایلی معرفت‌شناختی ندارد بلکه به سرشت سنجشی یا ارزشی<sup>۱</sup> و نیز به وجه هیجانی معنای آن<sup>۲</sup> ارتباط می‌یابد (Burgess-Jackson, 1995: 421). می‌دانیم که چگونگی تعریف یک پدیده در واقع برداشت‌ها از آن پدیده را معین می‌سازد و پیش‌فرض‌هایی خاص را تحمیل می‌کند (Donovan, 2003: 63). اینکه پژوهشگر کدام تعریف از خشونت را بپذیرد، نهایتاً اثر معیاری یا هنجاری و بسیار معناداری را بر نتیجه کار او خواهد داشت؛ زیرا بحث پیرامون تعریف این مفهوم عملاً به بحث درباره حدود و مرزهای مصادیقی آن تبدیل می‌شود. به بیان روشن‌تر، تعاریف مختلف از مفهوم خشونت هر یک دلالت‌ها و الزامات نظری، اخلاقی و روش‌شناختی

1. Evaluative character.
2. Emotive meaning.

خاص خود را دارد (Haan, 2009: 36). از منظری دیگر، استفاده از واژه «خشونت» در نظریات مدرن و معاصر آن‌چنان غیر شفاف، لغزان و ناهمگن است که در روند واکاوی ارتباط آن با دین یا متون دینی، صورت‌بندی برداشتی روشن از آن را ضروری خواهد ساخت (Howes, 2009: 35).

با در نظر گرفتن این گونه چالش‌های معنایی می‌توان گفت میزان خشونت را که محققان در متنی مقدس گزارش می‌کنند، به نوع تعریفی از پنداشت خشونت بستگی دارد که پیش فرض هر تحقیق قرار می‌گیرد. همین چالش‌ها در بحث ارتباط بین قرآن کریم - به مثابه متنی مقدس - با مفهوم یا پدیدار خشونت نیز صدق می‌کند. روشن است که هر گونه مبادرت به کندوکاو در آیات قرآنی برای استخراج اشارات آن به موضوعاتی نظیر خشونت یا جنگ، پیش از هر چیز مستلزم اتخاذ رویکردی روشمند و تعریف مشخص از مفاهیم مورد بررسی است. در واقع، این کار باید پیش از اقدام به بازیابی آیات مرتبط و تلاش برای فهم آن‌ها صورت بگیرد. بنابراین، در این مجال به بیان برداشتی از پنداشت خشونت می‌پردازیم که زیربنای مطالعه حاضر قرار می‌گیرد.

### نوع‌شناسی خشونت مستقیم

یوهان گالتونگ<sup>۱</sup> نروژی که پدر صلح‌پژوهی جهان شناخته می‌شود و بیش از ۶۰ سال است که به طرح نظریات گوناگون درباره خشونت و امپریالیسم می‌پردازد، به موضوع الگوهای ایجاد صلح و عدالت و نفی خشونت نیز اهتمام جدی داشته است (Galtung, 2000; Galtung, 2007). وی تعاریف سنتی از خشونت و صلح را بسیار محدود و بسته می‌داند و هشدار می‌دهد که تعریف خشونت در عین آنکه باید چنان «گسترده» باشد تا ابعاد نظری متنوع را پوشش دهد، لازم است به میزان کافی، «خاص» نیز باشد تا به مبنایی برای عمل عینی تبدیل گردد. وی خشونت را «علت تفاوت بین قابلیت و واقعیت انسان» می‌داند؛ عامل فاصله بین آنچه می‌توانست باشد با آنچه هست (Galtung, 1969: 168). در بیانی دیگر، او خشونت را هر آن چیزی می‌داند

1. Johan Galtung.

که «به صورتی در امور انسان مداخله می کند که شکوفایی استعدادهای جسمانی و روانی او را فروتر از قابلیت هایش در می آورد» (Galtung, 1980(A): 409).

گالتونگ به طور کلی، خشونت را در سه دسته «مستقیم»، «ساختاری» و «فرهنگی» جای می دهد. وی «خشونت ساختاری»<sup>۱</sup> را با جریان های نظام مندی مرتبط می داند که در آن، ساختارها یا نهادهای خاص اجتماعی مانع می شوند تا افراد به استعدادها و قابلیت های بالقوه خویش تحقق ببخشند (Galtung, 1969: 170). به علاوه، «خشونت فرهنگی»<sup>۲</sup> به منزله فرایندی تعریف می گردد که طی آن، جنبه هایی از فرهنگ (که به تعبیر گالتونگ، ساحت نمادین وجود انسان و اجتماع است) نظیر دین، ایدئولوژی، زبان، هنر و حتی علوم هم چون فلسفه، منطق و حساب، به گونه ای در معرض بهره برداری گروه های خاص انسانی قرار می گیرد تا خشونت فیزیکی مستقیم یا غیر مستقیم ساختاری را توجیه نماید و به آن مشروعیت ببخشد (Galtung, 1990).

طبق تعاریف موجود، «خشونت مستقیم» اعمالی عامدانه اند که آسیب می رسانند و توسط فرد یا افراد (اعضای جامعه انسانی) انجام می شوند. به علاوه، این فرد یا افراد ممکن است انتخاب کنند که به تنهایی یا تحت امر فرد دیگری به چنان اعمالی مبادرت ورزند یا ممکن است خود ایشان صاحب اقتدار و نفوذی باشند که به انجام چنان اعمالی امر کنند (MacNair, 2012: 89). به نظر گالتونگ، خشونت مستقیم در قابل مشاهده ترین یا آشکارترین سطح قرار دارد و بازیگر نقش خشونت در آن آشکار است و به طور ارادی و بسیار نابودگرانه به عمل می پردازد. به همین سبب مردمان بیش از همه از این نوع خشونت هراس دارند (Galtung, 2000: 102). از منظری روان شناختی، قربانیان خشونت مستقیم اغلب در سطحی بسیار گسترده تر از روان زخم<sup>۳</sup> ناشی از خشونت رنج می برند؛ زیرا عامل ایجاد آن آسیب، فردی بشری (و هم نوع ایشان) است (MacNair, 2012: 34). در این حوزه، روان شناسان از آسیب هایی نظیر «اختلال استرس پس از حادثه»<sup>۴</sup> سخن

- 
1. Structural violence.
  2. Cultural violence.
  3. Trauma.
  4. Posttraumatic stress disorder (PTSD).

به میان می‌آورند؛ آسیب‌هایی که بیش از پیش بر فرد یا اجتماعی اثر می‌نهد که در معرض خشونت مستقیم قرار می‌گیرند (Fairbank et al., 2002: 202).

به این ترتیب، عمل خشونت‌آمیز نه تنها آسیبی جسمانی دارد بلکه ممکن است آسیبی روانی نیز داشته باشد. شاید بر پایه همین اثرگذاری گسترده باشد که مطابق با تعاریف کل‌نگر،<sup>۱</sup> «خشونت مستقیم» عبارت است از «اعمالی جسمانی که سبب بروز آسیب عمده‌ی در تمامیت حیات بشری<sup>۲</sup> می‌شود» (Salmi, 2006: 10). این برداشت کل‌نگر از آن رو که اثر زیان‌آفرین خشونت مستقیم را در مقیاس تمامیت حیات انسانی تعریف می‌کند، با تعریف مدون و جامع گالتونگ از خشونت مستقیم قرابت بسیاری می‌یابد. در واقع، وی قائل است که خشونت، اثر زیان‌بار خود را بر جسم، روان و روح فرد انسانی باقی می‌گذارد (Galtung & Fischer, 2013: 35). بر این اساس، او دسته‌بندی خود برای مصادیق خشونت مستقیم را بر مبنای تعریفی کل‌نگر از خشونت ارائه می‌کند که عبارت است از «توهین یا هتک اجتناب‌پذیر<sup>۳</sup> نسبت به نیازهای اساسی انسان و به طور کلی نسبت به حیات، به صورتی که سطح عینی برآورده‌سازی نیازها را به سطحی پایین‌تر از قابلیت ممکن تنزل دهد» (Galtung, 1990: 292). با تمرکز بیشتر بر اجزای تعریف فوق می‌بینیم که به نظر گالتونگ خشونت مستقیم زمانی معنا می‌یابد که اساساً امکان اجتناب از آن وجود داشته باشد و تأمین نیازهایی اساسی را به مخاطره می‌اندازد که در واقع، بقای انسان در ابعاد مادی و کیفی (جسمانی و روانی) به آن وابسته است.

گالتونگ سپس در قالب چهار گروه از نیازهای اساسی انسانی، دسته‌بندی قابل توجهی را از مصادیق خشونت مستقیم ارائه می‌کند و آن را حاصل فعالیت و گفتگوهای مداوم خود با صاحب‌نظران در مناطق مختلف جهان می‌داند (Galtung, 1980(B)). طبق نظر وی چهار دسته نیازهای اساسی انسانی عبارت‌اند از: «بقا، بهروزی، هویت و معنا، آزادی». وی متعاقباً شکل نقیض یا سلب آن نیازهای اساسی را که در جریان خشونت مستقیم روی می‌دهد، به ترتیب این گونه برمی‌شمارد: «مرگ و فنا، درماندگی و

1. A holistic definition.
2. The integrity of human life.
3. An avoidable insult.



بیمارگونگی، بیگانه‌شدگی، سرکوب و واپس‌زدگی». گالتونگ طبق جدول زیر<sup>۱</sup> بر اساس الگوی نیازهای اساسی انسانی، مصادیقی برای هر یک از این شکل‌های خشونت مستقیم ذکر می‌کند (Galtung & Fischer, 2013: 36). به نظر می‌رسد با بهره‌گیری از این نوع‌شناسی خشونت که در محافل علمی امروز جهان به آن توجه می‌شود بتوانیم به ابعاد جدیدی از نگاه قرآن به مقوله خشونت دست بیابیم.

نوع‌شناسی هتک نیازها به واسطه خشونت مستقیم<sup>۲</sup>

نیازهای مربوط به بقا	نیازهای مربوط به بهره‌روزی	نیازهای مربوط به هویت و معنا	نیازهای مربوط به آزادی	
کشتن، معلول ساختن، محاصره، تحریم	بیماری، تهی‌دستی و درماندگی	بیگانه‌نمایی، هضم در اجتماع، درجه‌بندی شهروندی	سرکوب، توقیف یا حبس، طرد و انفصال	خشونت مستقیم

### شواهد قرآنی تحریم خشونت مستقیم

در این پژوهش، برخی آیات قرآن را بررسی نمودیم که در آن‌ها مستقیماً مشتقاتی از ریشه «قتل» استعمال شده و فعالیت‌های مرتبط با آن نکوهش گردیده است. سپس این آیات را بر اساس محتوا در چهار دسته جای دادیم. بنابراین، محتوایی قرآنی که در این پژوهش بر آن تمرکز می‌شود و با پنداشت خشونت مستقیم ارتباط می‌یابد بدین شرح است: قتل نفس، کشتار انبیا، خشونت فرعونی، قتل اولاد.

#### ۱. قتل نفس

مطابق با نوع‌شناسی فوق‌الذکر، قتل نفس در اصل بدیهی‌ترین مصداق خشونت مستقیم است و در دسته اول از هتک نیازهای انسانی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد فعالان مسلمانی که به ویژه به محکوم نمودن رخداد یازدهم سپتامبر می‌پردازند، بیش از پیش به آیه ۳۲ سوره مائده ارجاع می‌دهند و آن را آموزه مهم قرآنی برای هشدار نسبت به ارتکاب قتل و کشتار انسان‌ها می‌دانند (Ahmed, 2005: 105). برخی از این فعالان دینی

۱. این جدول ردیف «خشونت ساختاری» نیز دارد که در این جستار به آن اشاره نمی‌شود.

2. A typology of insults to needs due to direct violence.

که در کشورهای غربی سکونت دارند، حتی با استناد به این آیه خاص چنین استدلال می‌کنند که کسانی که در حادثه یازدهم سپتامبر دست داشتند مسلمان نبوده‌اند؛ زیرا منطق ایشان در قرآن هیچ جایی ندارد (Qazwini, 2007: 132). محققانی دیگر آیه مذکور را مبنایی قرآنی برای اصل «قداست حیات»<sup>۱</sup> می‌دانند و بر همین اساس معتقدند که در قرآن کریم قتل حتی یک فرد انسانی نیز نکوهش شده است و برابر با خشونت علیه تمام بشریت است (Dermant, 2006: 209 & 237; Satha-Anand, 1993: 15-16):

﴿مَنْ أَجْلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُمْ قَتَلُوا نَفْسًا بَعِيرًا نَفْسًا أَوْ فَسَادًا فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلُوا جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِن كُفِرُوا مِنكُمْ لَبِئْسَ الْأُمَّةَ﴾ (مائده / ۳۲)؛ به این جهت بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به قصاص قتل یا به جزای فساد در روی زمین بکشد مانند این است که همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد مانند این است که همه مردم را زنده داشته باشد و پیامبران ما معجزاتی برای آنان آوردند. آنگاه بسیاری از آنان در سرزمین خویش زیاده‌روی پیشه کردند.

در چشم‌اندازی تفسیری می‌توان به مطالبی قابل توجه درباره این آیه دست یافت که زمینه را برای فهم آیات قرآنی بر اساس روش‌شناسی حاضر فراهم می‌آورد. صاحب تفسیر مجمع البیان معتقد است که در این آیه، «آفریدگار هستی به گناه سهمگین آدم کشی و تجاوز به حق حیات اشاره می‌فرماید» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۶۵۲/۳). از منظری دیگر، این آیه حکمی شرعی را در بر ندارد بلکه متضمن حکمتی بالغه است و به رغم آنکه این حکمت برای بنی اسرائیل است، منافات ندارد که فایده آن عموم بشر را در بر گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۸۸/۵). به بیان دیگر، قرآن در این آیه حقیقتی اجتماعی و تربیتی را بازگو می‌کند و نشان می‌دهد که هرچند مرگ و حیات یک نفر، مساوی با مرگ و حیات اجتماع نیست، شباهتی به آن دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۴). در این میان، حتی مطابق با برداشت طبری از این آیه، «هرچند که اندر جهان فسادست همه از قاییل آمد و از فرزندان او خاست» (طبری، ۱۳۶۷: ۱۳۶۷/۲-۱). در مجمع البیان نیز این سخن طبری چنین نقل می‌شود که «هر کس دیگری را به ناروا بکشد، گناه همه آدم‌کشان تاریخ بشر به

1. Sanctity of life.

گردن اوست؛ چرا که شیوهٔ زشت آدم‌کشی و تجاوز به حق حیات انسان‌ها را رواج داده و این جنایت سهمگین را در نظرها آسان جلوه داده است» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۶۵۴/۳).

بر اساس روش‌شناسی حاضر می‌توان گفت که در واقع، قرآن کریم با برجسته نمودن ارتباط بین ارزش حیات و ممات نفس انسانی با حیات و ممات کل اجتماع انسانی، نشان می‌دهد که آنچه در جریان خشونت مستقیم صورت می‌گیرد، توهین به حیات یا هتک قداست حیات است. به علاوه، به نظر می‌رسد قرآن کریم ضمن یادآوری تعلیمی کهن در ادیان ابراهیمی دربارهٔ پیوند بین قداست حیات یک فرد و تمامی اجتماع انسانی، در واقع دغدغهٔ راهبردی خود نسبت به مقولهٔ خشونت مستقیم را به سبب اثرگذاری منفی آن بر کلیت اجتماع بشری آشکار می‌سازد. با بهره‌گیری از نوع‌شناسی خشونت که در این نوشتار طرح گردید می‌توان چنین برداشت کرد که در رویکرد قرآنی، قتل نفس از یک سو معادل هتک نیاز به بقا در فرد انسانی است و در دستهٔ اول از خشونت مستقیم جای می‌گیرد و از سوی دیگر، بر وجه مخاطره‌آفرین قتل نفس برای بهروزی و رفاه جمع انسانی نیز تأکید می‌شود و آن را در دستهٔ دوم خشونت مستقیم قرار می‌دهد. در مورد اخیر، چه بسا رنج و درماندگی که فقدان یک انسان برای بازماندگان یا اجتماع ایجاد می‌کند یا آثار مخربی که قتل یک فرد بر روان عمومی باقی می‌گذارد یا بسط فرهنگ خشونت و هتک حرمت حیات انسانی، هر کدام می‌توانسته است دغدغهٔ قرآن باشد. به این طریق، رویکرد قرآنی با برداشت‌های روان‌شناختی معاصر دربارهٔ آثار زیان‌بار و تنش‌آفرین خشونت بر اجتماعی که در معرض آن قرار می‌گیرد و نیز تجربهٔ روان‌زخم که قربانیان خشونت و اطرافیان از آن رنج می‌برند، مقایسه‌پذیر است. در تلقی قرآنی، در جامعهٔ واحد انسانی که اعضای آن همه یک پیکرند، هر لطمه‌ای که به عضوی از این پیکر برسد، اثر آن کمابیش بر سایر اعضا آشکار می‌گردد و فقدان یک فرد، ضربه‌ای به همهٔ جامعهٔ بزرگ انسانی است و زیان آن دامن همگان را خواهد گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۵۳/۴).

علاوه بر آن، با در نظر گرفتن آیات ۲۷ تا ۳۱ سورهٔ مائده که نزاع هابیل و قایل را حکایت می‌کند و به ویژه بر پایهٔ نگاهی خطی<sup>۱</sup> به تاریخ بشر می‌توان چنین برداشت

---

1. Linear approach.

کرد که یکی از علل تحریم قتل نفس در قرآن شاید پیامدهای دیرپای آن برای اجتماع انسانی باشد. در این آیات از طیف واژگان و تعابیری نظیر «إثم، أصحاب النار، جزاء الظالمین، نفس، الخاسرین» استفاده می‌شود که از وجوه معنایی مشخصی در چهارچوب ادبیات قرآنی و الهیات اسلامی برخوردار است و می‌تواند از دغدغه جدی متن مقدس به تحریم خشونت مستقیم حکایت داشته باشد. بر این اساس، فردی که پروای پروردگار را داشته باشد<sup>۱</sup> به ستاندن جان انسانی دیگر حتی نخواهد اندیشید و دست به قتل دیگران نخواهد زد. در نگاه قرآن، حیات انسانی چنان ارزشی دارد که برای بیان تحریم قتل، از انگاره خوف خداوند استفاده می‌شود؛ زیرا «تقوا و خداترسی، عامل بازدارنده از گناه و تعدی در حساس‌ترین حالات است» (قرائتی، ۱۳۸۱: ۶۸/۳). به بیان دیگر، در برداشت قرآنی، جنایت و آدم‌کشی از جسارت‌ورزی انسان نسبت به خداوند جهانیان حکایت دارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳۳۷/۴).

همچنین، می‌توان به آیاتی از سوره بقره اشاره کرد که نه تنها به شدت، ریختن خون انسان‌ها را محکوم می‌کند، بلکه آن را موازی با مصادیقی از رفتارهای نکوهیده قرار می‌دهد که بر اساس روش‌شناسی حاضر در دسته‌های دیگر خشونت مستقیم جای می‌گیرد:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَئِن سَفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ \* ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَطَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تَقَادُوا هُمْ وَهُمْ مَحْرُومٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ (بقره / ۸۴-۸۵).

در این آیات، از آن رو رفتار قوم بنی‌اسرائیل نکوهش شده است که با وجود میثاقی الهی که درباره اجتناب از خون‌ریزی و طرد هم‌نوعان از ایشان ستانده شده بود، مجدداً به این اعمال مبادرت ورزیدند. در این آیات مشاهده می‌شود که نسبت به موارد متعددی از خشونت‌ورزی هشدار داده شده که بر پایه روش‌شناسی حاضر بسیار معنادار است: قتل (خشونت مستقیم در دسته اول)، بیرون کردن هم‌نوعان از دیارشان (دسته چهارم)، آزار شهروندان (دسته دوم) و ایذا و انفصال اسیران از اجتماع با فدیة‌دهی یا

۱. اشاره به بخشی از آیه ۲۸ سوره مائده: ﴿مَا أَنَا بِبَاطِلٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾.

فدیه‌ستانی ایشان (دسته چهارم).

در تفسیر این آیات بر این نکته تأکید می‌شود که بیشتر مواردی را که در قالب پیمان بنی‌اسرائیل طرح می‌گردد، می‌توان «جزء اصول و قوانین ثابت ادیان الهی» دانست و این پیمان‌ها و دستورات وجهی فراگیر دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲۷/۱) و در واقع، سلسله قوانینی کلی را برای همه ملل دنیا عرضه می‌کنند که عوامل زنده ماندن و بقای جامعه انسانی را یادآور می‌گردند (همان: ۲۳۰/۱). به همین ترتیب، برداشت برخی تفاسیر چنین است که با توجه به شأن نزول آیات ۸۴ و ۸۵ سوره بقره، قرآن به مؤمنان هشدار می‌دهد که نمی‌توانند به یکی از دستورات الهی (در این مورد، حکم توراتی در باب بازخرید اسیران هم‌دین) عمل کنند، «اما به آن بخش که حق حیات و حق زندگی را برای آنان به رسمیت شناخته است» کفر بورزند و آن را پوشانند (طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۳۴/۱). روشن است که مبتنی بر این دیدگاه، می‌توان فعالیت برخی گروه‌های افراطی را مردود دانست که از متون مقدس برای توجیه فعالیت‌های تروریستی خود بهره‌برداری می‌کنند. به بیان دقیق‌تر، فعالیت‌های تروریستی گروه‌هایی نظیر «القاعده» یا «داعش» که در ظاهر بر پایه تعالیم دینی و مستخرج از متون مقدس انجام می‌گیرد، در واقع با هتک نیازهای چهارگانه انسانی در قالب روش‌شناسی حاضر - به موارد خشونت مستقیم در دسته‌های اول و دوم - به مصادیقی از الگوی بنی‌اسرائیلی در برخورد با دستورات الهی تبدیل می‌گردد.

## ۲. کشتار انبیا

برخی محققان، در بحث از مذمت خشونت در متن مقدس، به بازخواست قرآن از اقوام مختلف بنی‌اسرائیلی درباره قتل انبیا و نیز محکومیت فرعون به سبب قتل و شکنجه و سرکوب مؤمنان اشاره می‌کنند (Rane, 2009: 191). به نظر می‌رسد اشاره ایشان به آیاتی نظیر ۲۱ و ۱۱۲ سوره آل عمران یا آیه ۱۵۵ سوره نساء باشد. اما نکات معنادار دیگری نیز در این‌گونه اشارات قرآنی در ارتباط با محکومیت خشونت، به ویژه نسبت به پیامبران عبری وجود دارد که می‌توان از منظر روش‌شناسی حاضر به آن پرداخت. تقریباً در تمام آیاتی از سوره‌های آل عمران و نساء که به مضمون قتل انبیا اشاره دارد، تعبیر «بغیر

حَقُّ» تکرار شده است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران / ۲۱)؛ به کسانی که آیات الهی را انکار می کنند و پیامبران را به ناحق می کشند و دادگستران را به قتل می رسانند، از عذابی دردناک خبر ده.

﴿...وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (آل عمران / ۱۱۲)؛ ... دچار ناداری گردیدند، این از آن بود که آیات الهی را انکار می کردند و پیامبران را به ناحق می کشتند و از آن بود که سرکشی کردند و از حد درگذشتند.

﴿فَمَا تَفْضِهِمْ مِثْقَالَ حَبِّ خَلْتٍ إِنَّ اللَّهَ بِظُلْمٍ لَهِمْ أَشَدُّ بَصِيرًا﴾ (نساء / ۱۵۵)؛ آنگاه به سبب پیمان شکنی شان و کفرورزیدنشان به آیات الهی و کشتنشان پیامبران را به ناحق و ادعایشان که دل های ما در پوشش است [لعنتشان کردیم]، بلکه خداوند به سبب کفرشان بر دلهایشان مهر نهاد که جز اندکی ایمان نمی آورند.

شاید این پرسش به وجود آید که اساساً قرآن چه نیازی دارد تا این منطق یا عبارت را در مذمت خشونت مستقیمی به کار ببرد که بنی اسرائیل بر طبق «عادت همیشگی خود» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵/۱۹۳) علیه پیامبران روا می داشتند؟ به بیان دیگر، شاید گفته شود که با توجه به اینکه در این مورد، قربانیان خشونت مشخصاً پیامبران الهی اند، منطق قرآن به اندازه کافی مستدل هست تا بنی اسرائیل را به واسطه کشتن ایشان بازخواست کند. اما آنچه از منظر بحث حاضر می توان گفت آن است که شاید به یک معنا، تکرار تعبیر «بغیر حق» تأکیدی قرآنی بر این مسئله باشد که خشونت مستقیم علیه انبیا «اجتناب پذیر» بوده است. در واقع، می توان این گونه برداشت کرد که قرآن به راستی منطقی در این خشونت ورزی نمی بیند. طبق برداشتی تفسیری، بنی اسرائیل هیچ گونه توجیهی برای کشتن انبیا نداشتند و از نگاه قرآن، کشتن پیامبران چنان ناحق است که خود قاتلان نیز به ناروا بودن آن عمل خشونت بار آگاه بودند اما قلب ایشان (ابزار شناخت آنان) دچار حجاب گردیده بود (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۴/۱۰۹-۱۱۰). ناروایی قتل انبیا تا حدودی می تواند به کارکرد یا رسالت اجتماعی انبیا و نخبگان در تربیت اقوام و برپایی قسط در میان ایشان مربوط شود که در بخش دوم آیه ۲۱ سوره آل عمران به آن

اشاره شده است. به این ترتیب، گویا بر اساس منطق قرآنی، ضروری است چنین انسان‌های برجسته‌ای حفظ شوند تا نیازهای قوم تأمین گردد، اما در جوامع انسانی، ایشان نابخردانه و بدون منطق به قتل می‌رسند. در نتیجه، خشونت مستقیم صرفاً نسبت به یک فرد عادی از اعضای اجتماع انسانی صورت نگرفته است، بلکه هتک علیه قابلیت بهروزی و بقای کل اجتماع رخ می‌دهد و فرصت حیات توأم با قسط و داد تحت راهبری الهی انبیا، در اصل از تمام اجتماع انسانی سلب می‌شود.

علاوه بر آن، در آیه ۱۸۳ سوره آل عمران که به همین موضوع ارتباط دارد نیز می‌توان اجتناب‌پذیر بودن و در نتیجه، بی‌منطق بودن قتل انبیا را از نظر قرآن ردیابی کرد. بر این اساس، خود انسان‌ها ارسال انبیا را طلب می‌کنند و باز خودشان رسولان را می‌کشند! بر همین مبنا، برداشت قرآنی آن است که ایشان (بنی اسرائیل) در ادعای طلب رسولان صدق ندارند. بنابراین، در این آیه نیز به موضوع خشونت مستقیم می‌توان از این منظر نگریست که اقوامی که به قتل انبیا مبادرت ورزیدند، در حقیقت، علیه صلاح (قابلیت بهبود حیات) خویش عمل کرده‌اند:

﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ اٰتِنَا اَلَا نُوْمِنُ لِرَسُوْلٍ حَتّٰى يٰٓاْتِنَا بِقُرْاٰنٍ تَاْكُلُهُ التّٰرَافُ فَلَمَّ جَاءَ كُرْسُلٌ مِّنْ قِبَلِ الْاٰتِنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾ (آل عمران / ۱۸۳)؛ کسانی که گفتند: خداوند به ما سفارش کرده است که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم مگر آنکه قربانی ای عرضه بدارد که آتش آن را پاک بسوزد. بگو: پیش از من پیامبرانی بودند که برای شما معجزاتی آوردند و همین را هم که گفتید عرضه داشتند، اگر راست می‌گویید پس چرا آنان را کشتید؟

### ۳. خشونت فرعونی

به همین طریق، در موضوع محکومیت قرآنی اعمال فرعون، مثلاً در آیاتی از سوره‌های اعراف و غافر، با «قتل فرزندان پسر» و «زننده نگاه داشتن زنان» به شکل مصادیقی برای الگوی خشونت مستقیم مواجه می‌شویم که فرعون نسبت به بنی اسرائیل روا می‌داشت:

﴿وَقَالَ الْمَلَاۤئِكَةُ لِمَنْ قَوْمُ فِرْعَوْنَ اَتَدْرِكُوْنَ اَيُّ قَوْمٍ يُّفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ وَيَدْرُكُوْا اَلْحَمٰتَ قَالَ سَنَقْتُلُ اَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِى نِسَاءَهُمْ وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ﴾ (اعراف / ۱۲۷)؛ بزرگان قوم فرعون گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی که در این سرزمین فساد برپا کنند و تو و خدایانت را رها کنند؟ گفت: به زودی پسرانشان را خواهیم کشت و زنان [و دختران]شان را [برای

کنیزی] زنده خواهیم گذاشت و ما بر آنان چیره‌ایم. ﴿وَإِذْ أَخْبَرْنَا لَمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَ كُرٍ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَ كُرٍ وَفِي ذَلِكَ مَبْلَءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (اعراف / ۱۴۱)؛ و چنین بود که شما را [از دست] فرعونیان رهانیدیم که عذابی سخت به شما می‌چشانیدند، پسرانتان را می‌کشتند و زنان [و دختران]تان را [برای کنیزی] زنده نگاه می‌داشتند و در آن آزمونی بزرگ از سوی پروردگارتان بود. ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَيِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر / ۲۵)؛ و چون برای آنان حق را از سوی ما آورد، گفتند: پسران کسانی را که همراه با او ایمان آورده‌اند، بکشید و [دختران و] زنانشان را زنده بگذارید و نیرنگ کافران جز در تباهی نیست.

در نگاه نخست به این آیات، به نظر می‌رسد که قتل و ایذا صرفاً به شکل مصادیقی از دسته اول خشونت مستقیم است که نکوهش شده است. اما می‌دانیم که در چهارچوب اشارات قرآنی، فرعون از ادبیاتی دینی برای مقابله با فعالیت‌ها و تبلیغ موسوی استفاده می‌کرد. در واقع، فرعون کاهن اعظم تمامی خدایان مصر باستان بود (Trigger, 1983: 303). در آیه ۲۶ سوره غافر، او در مقام متولی رسمی آیین باستانی مصریان اظهار می‌دارد که نگران است مبادا دین مصریان به دست موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تغییر یابد و به فساد در زمین منجر شود! بر همین بنیان است که فرعون حتی آشکارا موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را تهدید به اعمال خشونت مستقیم (قتل) می‌کند: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾.

بنابراین، از این منظر که فرعون خود را مدافع آیین بومی خویش و محارب با آیین موسوی می‌داند، «قتل فرزندان پسر» را می‌توان نه تنها به سبب ریختن خون انسان‌ها به مثابه مصادیقی برای خشونت مستقیم (دسته اول) در نظر گرفت بلکه از آن جهت که طی این خشونت، هویت دینی محکومان نیز در هویت دینی حاکم استحال یا هضم می‌گردد، می‌توان آن را همچنین از جنس موارد دسته سوم خشونت مستقیم تلقی نمود. علاوه بر آن، با توجه به اهمیت جامعه‌شناختی مردان و فرزندان ذکور که نیروی کار به شمار می‌روند و نگهدارنده اصل و نسب، و نماد شرافت و هویت قوم روشن می‌شود که حکم فرعون به «قتل فرزندان پسر» نه تنها به معنای اعمال خشونت مستقیم از دسته



اول است، بلکه می‌تواند به شکل سدی در برابر تأمین نیازهای رفاهی قوم درآید و درماندگی و رنج را بر ایشان تحمیل کند (دسته دوم از خشونت مستقیم) یا توهینی به هویت قومی‌شان باشد (دسته سوم از خشونت مستقیم). به همین ترتیب، می‌دانیم که از زنان چه بهره‌کشی جسمانی در جوامع صورت می‌گرفته است یا می‌گیرد. در نتیجه، می‌توان گفت که ایشان نیز در واقع هدف رنج و مشقت و مخاطره در روند بهروزی‌شان بوده‌اند و بنابراین، در معرض خشونت مستقیم از دسته دوم قرار داشته‌اند. البته باید به این رنج‌کشی جسمانی زنان، تحمل بار تحقیر و سرشکستگی به سبب بازپچه شدن و بی‌اختیاری را نیز اضافه نمود که مطابق با روش‌شناسی حاضر، به مصداقی از خشونت مرتبط با فرودست شمرده شدن به لحاظ شهروندی تبدیل می‌شود (خشونت دسته سوم). علاوه بر آن، مشخصاً سرکوبگری و حصر و ستم فرعون، مصداق بارز خشونت مستقیم از دسته چهارم است و به آن سبب که طیف پیروان موسی در اجتماع فرعونی شهروندان ثانویه پنداشته می‌شدند، اعمال زور در فضایی دینی و هویتی بر مؤمنان در واقع، با شکل هویتی و معنایی خشونت مستقیم هم‌ارز است. بنابراین، در موارد مختلف، تکیه قرآن بر نکوهش عملکرد فرعونی، می‌تواند نمایانگر مخالفت این متن مقدس با لایه‌های مختلف خشونت مستقیم باشد.

#### ۴. قتل اولاد

قتل اولاد نیز یکی از شنیع‌ترین نمونه‌های خشونت مستقیم است که در قرآن به شدت تقبیح می‌گردد. با تکیه بر آیاتی نظیر موارد ذیل که مشتمل بر محکومیت قتل اولاد است، می‌توان ابعاد متعدد این عمل خشونت‌آمیز را مشاهده کرد:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ مَن نَّزَرْتُمْ وَإِن كُنتُمْ قَاتِلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً﴾ (اسراء / ۳۱)؛ و فرزندانتان را از ترس فقر مکشید. ماییم که هم ایشان و هم شما را روزی می‌دهیم. به راستی که کشتن آنان گناهی بزرگ است.

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (انعام / ۱۴۰)؛ به راستی کسانی که فرزندانشان را از روی کم‌خردی و نادانی کشته‌اند و آنچه خداوند به آنان روزی داده است، از روی افترا به خداوند حرام کرده‌اند، زیان‌کار شدند. اینان به راستی گمراه شدند و ره‌یافته نبودند.

به طوری که مشاهده می‌شود، آیه ۳۱ سوره اسراء، به مردم نسبت به فرزندکشی و تجاوز به حق حیات کودکان هشدار می‌دهد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹: ۱۲۱/۸)، این در حالی است که قرآن با تشخیص عنصر اقتصادی و نیاز رفاهی که برخی از اعراب قبل از اسلام را به قتل اولاد وا می‌داشت، متذکر می‌شود که این کار گناه و خطایی بزرگ است؛ زیرا رزق و روزی همگان از سوی خداوند تأمین می‌گردد. بر اساس نگرش تفسیری، در این آیه از کشتن اولاد به دلیل ترس از فقر و احتیاج، شدیداً نهی شده است و جمله ﴿مَنْ نَزَرْتَهُمْ وَأَنْتَ عَلِيمٌ﴾ تعلیل همان نهی و در مقام مقدمه‌چینی برای گزاره بعدی است که ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً﴾ (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۱۶/۱۳).

نکته شایان توجه آن است که قرآن به موازات آنکه چنین مصداقی از خشونت مستقیم را نکوهش می‌کند و به ریشه‌یابی این رسم هولناک در اجتماع عرب قبل از اسلام اهتمام می‌ورزد، صرفاً به مذمت این رفتار خشونت‌آمیز اکتفا نمی‌کند و گامی فراتر می‌نهد. به این ترتیب، مؤلفه رزق و روزی الهی نه تنها در مقام تعلیلی برای نهی خشونت مستقیم، بلکه به مثابه جایگزین ضد خشونت یا صلح‌آفرین<sup>۱</sup> عرضه می‌گردد تا چرخه شرآفرین خشونت<sup>۲</sup> را پایان ببخشد. اهمیت این اقدام قرآنی در تولید صلح منفی از طریق توقف خشونت مستقیم در آن است که مطابق نظریات معاصر، ارتکاب یک نوع از خشونت سبب ایجاد چرخه‌ای فرهنگی خواهد شد که توجیه‌گر و مشروعیت‌بخش سایر انواع خشونت خواهد گردید (Blanchard, 2002: 278). گویا در جریان نکوهش خشونت فوق، قرآن کریم به این نکته نیز توجه دارد که قتل اولاد در حیات عرب جاهلی، وجهه‌ای فرهنگی داشت که نسل در نسل تکرار می‌شد. بر این اساس، مبارزه با این مصداق خاص از خشونت‌ورزی می‌تواند به معنای تلاش متن مقدس برای پایان دادن به چرخه خشونت باشد که در فرهنگ عرب قبل از اسلام مشروعیت می‌یافت.

در حقیقت، در نگرش ایمان‌محور قرآنی، اعتماد به تأمین الهی نیاز انسان با پذیرش فرهنگ ﴿مَنْ نَزَرْتَهُمْ وَأَنْتَ عَلِيمٌ﴾، با دسته‌های دوم و اول نیازها یعنی بهروزی و رفاه انسانی و

1. Peaceful alternative.
2. Vicious circle of violence.

نیز در جهت تداوم بقا و حفظ تمامیت حیات بشر ارتباط می‌یابد و باعث خواهد شد که مؤمنان از توسل به خشونت مستقیم اجتناب نمایند. در مقابل، به طوری که در آیه ۱۴۰ سوره انعام مشاهده می‌شود، کسانی که به عمل خشونت‌آمیز قتل اولاد مبادرت ورزند به راستی دچار خسران شده و گمراه گشته‌اند؛ زیرا فرصت تأمین رفاهی به طریق الهی را از خود سلب کرده‌اند. به این ترتیب، در آیه ۱۴۰ سوره انعام می‌بینیم که عبارت «حَرَمُوا مَارِزَقَهُمُ اللَّهُ» به صورتی استفاده شده که با لفظ «تحریم» در دسته اول خشونت مستقیم از روش‌شناسی حاضر قابل مقایسه است. بنابراین، به یک معنا می‌توان چنین تحلیل کرد که در نگرش قرآنی، قتل اولاد نه تنها از نوع خشونت مستقیم در دسته اول است، بلکه به سبب آنکه مردمان، خود و اولادشان را از رزق و روزی الهی محروم می‌سازند و باعث تداوم فلاکت و درماندگی خود می‌شوند، از جنس خشونت مستقیم در دسته دوم نیز هست.

علاوه بر آن، تأکید قرآن بر گمراهی و خسران کسانی که به قتل اولاد خود مبادرت می‌ورزند، به طرز معناداری با نظریات روان‌شناختی قابل مقایسه است که نشان می‌دهد نه تنها قربانیان خشونت مستقیم، بلکه عاملان یا کسانی که مرتکب آن اعمال خشونت‌بار نیز می‌شوند،<sup>۱</sup> از روان‌زخم ناشی از خشونت رنج می‌برند (MacNair, 2012: 36-37). این نظریات که به بررسی «استرس روان‌زخم ناشی از ارتکاب»<sup>۲</sup> می‌پردازند، علل مختلفی را برای بروز چنان آسیب‌های روانی در فرد مرتکب خشونت برمی‌شمارند؛ از جمله: هراس از واکنش قربانیان یا همدلی با قربانیان (MacNair, 2002, 36-37). به بیانی تفسیری، در تلقی قرآنی «کشتن یک انسان، تنها ریخته شدن خون او نیست، بلکه در حقیقت هم خون قاتل ریخته می‌شود و هم خون مقتول... چراکه قاتل در همان حال که گشوده دیگری است، خون خویش را نیز بر زمین می‌ریزد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۳۲/۱).

همچنین، در گفتارهای قرآنی می‌بینیم که برخی افراد به فساد و رفتارهای ناشایست مبادرت می‌ورزند اما با رویکردی نفاق‌آلود تصور یا اعلام می‌کنند که در راه اصلاح

1. Perpetrators.
2. Perpetration-induced traumatic stress (PITS).

گام برمی دارند.<sup>۱</sup> چه بسا مردمان با خود چنین می‌اندیشیده یا چنین وانمود می‌کرده‌اند که عمل قتل اولاد به سبب بهانه‌های اقتصادی توجیه دارد یا مصداق خشونت قلمداد نمی‌شود. در واقع، احتمالاً تعبیر «خشیه املاق» در آیه ۳۱ سوره اسراء، از چنین برهان‌آوری جاهلی حکایت می‌کند. شاید بتوان تعالیم ارزشمند قرآنی در این باره را با برداشت‌های روان‌شناسی معاصر مقایسه نمود که در تشریح علل بروز خشونت، به مطالعه و تحلیل نگرش‌ها و پندارهای مرتکبان خشونت نسبت به کسانی که آماج خشونت قرار می‌گیرند، می‌پردازد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: Bandura et al., 1996). مطابق این برداشت، در بررسی موارد ارتکاب خشونت می‌توان کاربرد استدلال‌ها و براهینی را ردیابی کرد که سازوکارهایی را در ذهن مرتکب شکل می‌دهد تا رفتار خشونت‌آمیز او را توجیه و تسهیل سازد. برخی از این موارد عبارت‌اند از: دگرگونی شناختی<sup>۲</sup> یک رفتار سزاوار سرزنش به یک رفتار مطلوب (توجیه اخلاقی)<sup>۳</sup>؛ جابه‌جایی یا نهادن مسئولیت<sup>۴</sup> در قبال رفتار یا عواقب زیان‌بار آن (تفکر بز طلیعه)<sup>۵</sup>؛ غیر انسان‌نمایی<sup>۶</sup> یا مقصر دانستن قربانیان (Ibid.: 365-366). به نظر می‌رسد در ارتباط با این سازوکارهای توجیه‌کننده رفتار ناپسند در اندیشه انسان، می‌توان به شواهدی قرآنی نظیر آیه ۳۷ سوره توبه<sup>۷</sup> یا ۴۸ سوره انفال<sup>۸</sup> توجه کرد. در این آیات، قرآن کریم مشخصاً با بیان «زَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ» یا «زَيْنَ هُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ»، مقصود خود از زینت‌دهنده اعمال ناپسند را شیطان معرفی می‌کند که سبب تسهیل و توجیه کردار زشت می‌گردد. اما همان‌طور که در آیه ۱۴۰ سوره انعام می‌بینیم، تشخیص و تأکید قرآن بر

۱. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره / ۱۱).

2. Cognitive transformation.

3. Moral justification.

4. Displacing or diffusing the responsibility.

5. Scapegoating.

6. Dehumanization.

۷. «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِينَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَ لَهُ عَمَلًا وَمُحَرَّمًا عَمَلًا يُطَوُّوْا وَعَمَلًا حَرَّمَ اللَّهُ فِيمَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ هُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (توبه / ۳۷).

۸. «وَإِذْ زَيْنَ هُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتْ الْفِتْيَانُ نِكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزِي مَا لَا تَرْوُونَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال / ۴۸).

غیرعقلانی و اجتناب‌پذیر بودن قتل اولاد به مثابه یک عمل خشونت‌آمیز است. در واقع، در این آیات از این زاویه بر اجتناب‌پذیری قتل اولاد تأکید شده که علت ارتکاب آن، سفاکت و ناآگاهی بشر است: «سَفَهَا بِغَيْرِ عِلْمٍ». به یک معنا می‌توان گفت که قرآن نگرش ناصواب کسانی را که به این نوع از خشونت مستقیم مبادرت می‌ورزند به چالش می‌کشد و با تکیه بر آگاهی یا دانش نبوی نسبت به ناصوابی آن اعمال، بر اجتناب‌پذیری قتل اولاد تمرکز می‌شود. بنابراین، در این مورد، نه تنها فاعلان خشونت بازخواست جدی می‌شوند، بلکه می‌توان این آیه را نمایانگر اهتمام قرآن به ایجاد «صلح منفی» یعنی ساختارشکنی و مقابله با باورهای غلط خشونت‌آفرین و نیز پی‌ریزی «فرهنگ صلح جایگزین» قلمداد نمود؛ مقوله‌هایی که به ویژه در ادبیات علمی معاصر در موضوع «صلح فرهنگی» بیشتر به آن توجه می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: حسن‌زاده و اکبری چائی‌چی، ۱۳۹۲: ش ۱۷).

در واقع، از جمله نکات بسیار مهم در تعریف خشونت بر اساس روش‌شناسی این نوشتار، موضوع اجتناب‌پذیری است. در تمامی شواهد قرآنی که در این پژوهش واکاوی شده است، خشونت به مثابه پدیداری «قابل اجتناب» نکوهش یا تحریم می‌شود. به بیان دیگر، در یک تلقی واقعیت‌گرا، خشونت به طور مطلق و در فضای خلأ قابل تعریف و نهی نیست؛ زیرا هر گونه کنشی واکنشی را برخواهد انگیخت و این نکته در روابطی که یک طرف آن انسان است، معنا و الزاماتی عینی می‌یابد. به این ترتیب، گویا با در نظر گرفتن روان‌شناسی نگرش و رفتارهای انسانی که غالباً بر پایه نیازهای اساسی و در پاسخ به محرک و انگیزش‌های متنوع او شکل می‌یابد و یا بر اساس الگوی «میل تقلیدی»<sup>۱</sup> (O'Shea, 2010: 12-13) وجود عنصر «اجتناب‌پذیری» در تعریف خشونت (به ویژه خشونت مستقیم) بسیار عینی و ضروری شمرده می‌شود.

### 1. Mimetic desire.

۲. بر پایه این نظریه که به فیلسوف فرانسوی رنه ژیرار (René Girard) تعلق دارد، «خویش‌شن» اساساً فارغ از «دیگری» وجود ندارد و «فردیت» صرفاً یک وهم است. فرد برای ارزش‌بخشی به خود و تولید هویتی مستقل با فریب دادن خویش اقدام به تقلید از خواسته‌ها و امیال «دیگری» می‌کند و در واقع، با او به رقابت برمی‌خیزد. میل تقلیدی فرد نهایتاً او را به تقلید در رقابت با «دیگری» سوق می‌دهد و به تلاش برای حذف وی می‌انجامد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که شکلی از خشونت مستقیم نکوهش و تحریم قطعی قرآنی شده است که امکان اجتناب از فعل آن برای فرد وجود داشته باشد. توجه به این نکته بسیار ظریف در فهم رویکرد قرآن نسبت به خشونت اهمیت پیدا می‌کند؛ برای نمونه:

- «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ» (مائده / ۳۲).
- «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً» (نساء / ۹۲).
- «وَمَنْ يَقتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» (نساء / ۹۳).
- «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء / ۳۳).

مشاهده می‌شود که در این آیات، عمل قتل یا خشونت مستقیم بر مبنایی تماماً منطبق با عنصر «اجتناب‌پذیری» در تعاریف معاصر است که مورد محکومیت قرار می‌گیرد. بر اساس این شواهد قرآنی، مقوله قصاص در برابر قتل یا فساد در زمین مشخصاً از نکوهش قرآنی استثنا گردیده و به نوعی «اجتناب‌ناپذیر» معرفی شده است؛ زیرا طبق تعریف، این اعمال اجتناب‌ناپذیرند و لذا مصداق خشونت نخواهند بود. تصدیق این نکات به فهم سامانمند مضامین مرتبط با خشونت در بافت قرآن کریم کمک شایانی خواهد نمود. روشن است که انجام پژوهش‌های موردی برای واکاوی این ابعاد مهم از آیات قرآنی مرتبط با قتل و قصاص، ضروری می‌نماید.

### نتیجه‌گیری

در این جستار، برخی شواهد قرآنی مرتبط با موضوع قتل در چهار دسته «قتل نفس»، «کشتار انبیا»، «خشونت فرعونی» و «قتل اولاد» مطالعه شد. پس از بررسی سطحی‌ترین لایه معنایی این آیات می‌توان مشاهده کرد که این متن مقدس، کشتن انسان‌ها و سلب حق حیات از ایشان را تحریم نموده است. در بیان تفسیری، آدم‌کشی یکی از بزرگ‌ترین جنایات و گناهان خطرناک است و اگر تقیح نشود، امنیت که یکی از مهم‌ترین شرایط تحقق و تداوم اجتماع سالم است به کلی از بین می‌رود (شریعت‌مداری، ۱۳۷۵: ۵۶۰/۳). گویا به همین سبب است که قرآن با تأکید فراوان در آیات مختلف - از جمله آیه ۳۲ سوره مائده - قتل «بی‌دلیل» یا «اجتناب‌پذیر» یک انسان را همانند کشتن

تمام مردم روی زمین معرفی می‌کند یا مطابق آنچه در آیات مرتبط با قتل اولاد و کشتار انبیا آمده است، این اعمال خشونت‌بار را سبب تباهی و خسران و گمراهی مردمان می‌شمرد.

علاوه بر آن، به نظر می‌رسد که با بهره‌گیری از دیدگاه‌ها و روش‌های معاصر در مطالعات خشونت و صلح می‌توان به ابعاد جدیدی از رویکرد قرآنی در ارتباط با خشونت مستقیم و صلح منفی پی برد. به این ترتیب، در شواهد قرآنی بررسی شده، می‌بینیم که قرآن کریم نه تنها با تمرکز بر اصل بقا و قداست حیات انسانی به تحریم خشونت مستقیم در دسته اول از نوع‌شناسی خشونت می‌پردازد، بلکه به لایه‌های دیگر خشونت مستقیم از جمله هتک نیازهای انسانی نظیر بهروزی و هویت و آزادی نیز اهتمام قابل توجهی نشان می‌دهد. بر اساس روش‌شناسی ارائه‌شده در این پژوهش، روشن شد که برداشت و رویکرد تحریمی قرآن کریم نسبت به مصادیق خشونت، در واقع، عنصر «اجتناب‌پذیری» در تعریف مفهوم خشونت را نیز شامل می‌شود.

در نتیجه، قرآن کریم می‌تواند منبعی غنی در موضوعات مرتبط با نفی خشونت باشد. به نظر می‌رسد در این باره اتخاذ رویکردهای روشمند و مبتنی بر تعاریف روشن و مشخص از مفاهیم مورد مطالعه، از ضرورت‌های آشکار برای درک پیام‌های متن مقدس خواهد بود.

## کتاب‌شناسی

۱. حسن‌زاده، مهدی و رسول اکبری چائی چی، «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۷، بهار - تابستان ۱۳۹۲ ش.
۲. شریعتمداری، جعفر، *شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ترجمه علی کرمی، تهران، فراهانی، ۱۳۷۹ ش.
۵. طبری، محمد بن جریر، *تفسیر طبری*، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، توس، ۱۳۶۷ ش.
۶. قرآنی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۱ ش.
۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، با همکاری جمعی از نویسندگان، چاپ سی و ششم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۸. میرمحمدی، سیدمصطفی، «شریعت صلح و رحمت»، *اندیشه تقریب*، سال اول، شماره ۳، ۱۳۸۵ ش.
۹. ناصری، حسین، «سنجش بنیادهای نظری و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر با مبانی و آموزه‌های قرآنی»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۱، بهار ۱۳۸۵ ش.
۱۰. هاشمی، سیدحسین، «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۳ ش.
۱۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، با همکاری جمعی از محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
12. Ahmed, A. S., "Islam and the West: Clash or Dialogue of Civilisations?", ed. by: Roger Boase, *Islam and Global Dialogue Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, 2005.
13. Bandura, A. et al., "Mechanisms of Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency", *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), 1996.
14. Bataille, G., *Theory of Religion*, Robert Hurley (Trans.), New York City, Zone Books, 1989, Originally Published 1973.
15. Blanchard, D. A., *Religious Violence and Abortion: The Gideon Project*, Florida, University Press of Florida, 2002.
16. Burgess-Jackson, K., "Rape and Persuasive Definition", *Canadian Journal of Philosophy*, 25(3), 1995.
17. Burkert, W., *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Peter Bing (Trans.), Berkeley, University of California Press, 1983, Originally Published 1972.
18. Donovan, J. M., "Defining Religion", ed. by: Stephen D. Glazier & Charles A. Flowerday, *Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*, CT., Westport, Praeger Publishers, 2003.
19. Fairbank, J. A. et al., "Posttraumatic Stress Disorder", ed. by: Patricia B. Sutker &



- Henry E. Adams, *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, New York, Kluwer Academic Publishers, 2002.
20. Gabriel, M. A., *Journey into the Mind of an Islamic Terrorist: Why They Hate Us and How We Can Change Their Minds*, Strang Book Group, 2005.
  21. Galtung, J., & D. Fischer, *Johan Galtung: Pioneer of Peace Research*, New York: Springer, 2013.
  22. Galtung, J., "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, 27(3), 1990.
  23. Galtung, J., "Introduction: Peace by Peaceful Conflict Transformation – the Transcend Approach", *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. by: Charles Webel & Johan Galtung, London and New York: Routledge, 2007.
  24. Galtung, J., "Peace Problem: Some Case Studies", *Essays in Peace Research*, vol. 5, Copenhagen, Christian Ejlers, 1980(A).
  25. Galtung, J., "The Basic Needs Approach", ed. by: Katrin Lederer, David Antal & Johan Galtung, *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, Cambridge, MA: Oelgeschlager, Gunn & Hain, 1980(B).
  26. Galtung, J., "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, 6(3), 1969.
  27. Galtung, J., *Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method)*, New York: The United Nations Disaster Management Training Programme (DMTP), 2000.
  28. Girard, R., *Violence and the Sacred*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1977.
  29. Haan, W. de, "Violence as an Essentially Contested Concept", ed. by: Sophie Body-Gendrot & Pieter Spierenburg, *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives*, New York, Springer, 2009.
  30. Hamerton-Kelly, R. (ed.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan V. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1987.
  31. Harris, S., *Letter to a Christian Nation*, New York: <http://www.samharris.org>, 2006.
  32. Harris, S., *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, New York, W. W. Norton, 2005.
  33. Hitchens, C., *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New Zealand, Allen & Unwin, 2007.
  34. Howes, D. E., *Toward a Credible Pacifism: Violence and the Possibilities of Politics*, Albany, State University of New York Press, 2009.
  35. Juergensmeyer, M., & M. Kitts, *Princeton Readings in Religion and Violence*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2011.

36. Katz, M. H., "The Problem of Abortion in Classical Sunni Fiqh", ed. by: Jonathan E. Brockopp, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 2003.
37. MacNair, R., *Perpetration-Induced Traumatic Stress: The Psychological Consequences of Killing*, Westport, Praeger, 2002.
38. MacNair, R., *The Psychology of Peace: an Introduction*, Santa Barbara, Praeger, 2012.
39. Nelson-Pallmeyer, J., *Is Religion Killing Us?: Violence in the Bible and the Quran*, New York, Continuum, 2005.
40. O'Shea, A., *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, New York, The Continuum International Publishing Group, 2010.
41. Pal, A., *"Islam" Means Peace: Understanding the Muslim Principle of Nonviolence Today*, Santa Barbara, Praeger, 2011.
42. Qazwini, H., *American Crescent: A Muslim Cleric on the Power of His Faith, the Struggle against Prejudice, and the Future of Islam and America*, New York, Random House Publishing, 2007.
43. Rane, H., *Reconstructing Jihad Amid Competing International Norms*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
44. Richardson, D., *Secrets of the Koran: Revealing Insights into Islam's Holy Bible*, Ventura, California, Regal Books, 2003.
45. Rowell, J. L., *Gandhi and Bin Laden: Religion at the Extremes*, Lanham, Maryland, University Press of America, 2009.
46. Rush, J. A., *Failed God: Fractured Myth in a Fragile World*, Berkeley, Frog Books, 2008.
47. Salmi, J., "Violence, Democracy and Education: An Analytic Framework", ed. by: Eluned Roberts-Schweitzer et al., *Promoting Social Cohesion Through Education: Case Studies and Tools for Using Textbooks*, Washington DC, The World Bank, 2006.
48. Satha-Anand, C., "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions", ed. by: Glenn D. Paige et al., *Islam and Nonviolence*, Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga, Institute for Peace, University of Hawai'i 1993.
49. Shoebat, W., *Why I Left Jihad: The Root of Terrorism and the Return of Radical Islam*, Top Executive Media, 2005.
50. Smith, J. Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
51. Spencer, R., *The Complete Infidel's Guide to the Koran*, Washington DC., Regnery Publishing, 2009.
52. Trigger, B. G., *Ancient Egypt: A Social History*, Cambridge University Press, 1983.