

واکاوی ضابطه خشونت و الفاظ مترادف و متقابل آن در آیات الاحکام قرآن

مژگان داودی^١ (دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
محمد رضا کیخا^٢ (دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
عارف بشیری^٣ (استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142537.1214](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142537.1214)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/١١/١٣

صفحات: ٢٢٨-٢٠١

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٨/٢٣

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٢١

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/٠٣

چکیده

در عصر جدید، برخی افراد و گروه‌ها از جمله بسیاری از جوامع بین‌المللی به دنبال ترویج اسلام‌ستیزی هستند و برآنند که برخی الفاظ موجود در آیات الاحکام، به ویژه الفاظ مربوط به قوانین کیفری مانند قصاص، قطع عضو و شلاق را به عنوان اصطلاحاتی غیراخلاقی و ترویج‌دهنده خشونت و افراطی‌گری معرفی کنند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی واژگان قرآنی پیرامون خشونت پرداخته و بر لزوم درک عمیق و تفکر درباره مفاهیم مرتبط با خشونت، تأکید می‌کند تا از تفسیرهای سطحی و یک‌بعدی پرهیز شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که واژه «خشونت» به‌طور مستقیم در قرآن نیامده است، اما اصطلاحات «شدت، غلظت، فظّ و غضب» از جمله واژگانی هستند که در شبکه معنایی واژگان قرآنی حوزه خشونت قرار می‌گیرند. در مقابل، واژگانی مانند عفو و صفح و مدارا، وجود دارند که بر صلح و رفتار مسالمت‌آمیز تأکید دارند. همچنین، علاوه بر قرآن، در منابع فقهی واژگانی مانند تسامح و تساهل نیز وجود دارند که مضامین فوق را تأکید می‌کنند. لذا برآیند تحقیق این است که اگرچه نوعی مراتب اعمال خشونت در این آیات مشاهده می‌شود؛ اما از دیدگاه قرآن خشونت تنها در شرایطی مجاز است که دیگر گزینه‌ها مانند پیشگیری، بخشش و رأفت به نتیجه نرسند و درواقع به‌عنوان آخرین راه‌حل در نظر گرفته می‌شود. همچنین بر اهمیت برقراری عدالت و دفاع در برابر تجاوز تأکید دارد، به‌طوری‌که اگر بتوان با روش‌های مسالمت‌آمیز به اهداف عادلانه دست‌یافت، مجاز به خشونت نبوده و در مورد مجاز نیز اعمال خشونت در برابر نافرمانی و ظلم، باید با ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» همراه باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، ضابطه خشونت، مترادف، متقابل، آیات الاحکام

^١ پست الکترونیک: mojgandavodi66@gmail.com

^٢ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

^٣ پست الکترونیک: a.bashiri@scu.ac.ir

دراسة قاعدة العنف والألفاظ المترادفة والمضادة له في آيات الأحكام في القرآن

الملخص

في العصر الحديث، قامت بعض الأفراد والجماعات، بما في ذلك المجتمعات الدولية، بحملة ضد الإسلام تهدف إلى اعتبار بعض الألفاظ في آيات الأحكام، خاصة الأحكام الجنائية مثل القصاص، قطع العضو، الجلد وغيرها، غير أخلاقية وتروج للعنف والتطرف. تتناول هذه المقالة، بأسلوب وصفي وتحليلي، تحليل المفردات القرآنية المتعلقة بالعنف، وتؤكد على ضرورة الفهم العميق والتفكير في المفاهيم المرتبطة بالعنف لتجنب التفسيرات السطحية والاحادية. لم يذكر مصطلح "العنف" مباشرة في القرآن، لكن هناك مصطلحات مثل "شدة، غلظة، فظاظة، وغضب" تعتبر من المفردات التي تدخل في الشبكة الدلالية للألفاظ القرآنية في نطاق العنف. بالمقابل، توجد مفردات مثل "التسامح، التساهل، والمداواة" التي تبرز أهمية السلام والسلوك السلمي. نتيجة البحث، تفيد بأن هناك نوعاً من مراتب ممارسة العنف في هذه الآيات، إلا أن القرآن يعتبر أن العنف مقبول فقط في حالات معينة، عندما لا تنتج الخيارات الأخرى مثل الوقاية، والعفو، والرحمة، ويحتسب في الحقيقة كآخر حل. يؤكد القرآن على أهمية تحقيق العدالة والدفاع ضد التعدي، بحيث إذا كان بالإمكان الوصول إلى الأهداف العادلة بطرق سلمية، فلا حاجة للعنف. ومع ذلك، يُشدد القرآن على أن ممارسة العنف في مواجهة العصيان والظلم يجب أن تتم وفق معايير "العقلانية" و"الأخلاق".

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، قاعدة العنف، مترادف، متضاد، آيات الأحكام

مقدمه

برخی افراد و گروه‌ها به تفسیر خاصی از آیات قرآن می‌پردازند که آن را با اعمال خشونت‌آمیز یا افراط‌گرایی مرتبط می‌سازند. بیشترین آیاتی که در این خصوص مورد استناد قرار داده‌اند، آیات مربوط به احکام جزایی مانند قصاص، قطع عضو، شلاق و... است و نیز آیاتی که احکام مربوط به جهاد را مطرح کرده است. این دیدگاه حاکی از آن است که برخی معتقدند دین، به‌ویژه از طریق متون مقدس و آموزه‌های آن، می‌تواند به‌عنوان نهادی عمل کند که مبانی و توجیهاتی برای استفاده از خشونت ارائه دهد. به عبارتی، این نگرش دین را مسئول وقوع خشونت و جنگ در جوامع انسانی می‌داند و این نگرش را از قابلیت‌های جبری و فیزیکی آن در تعاملات اجتماعی ناشی می‌سازد در برخی از این تفاسیر، بهره‌گیری از خشونت و جنگ به‌عنوان یک گزینه‌ی در دسترس برای مقابله با دیگر افراد جامعه مطرح می‌شود (Pallmeyer & Nelson, 2000). درنتیجه در این نگرش، دین و بخصوص متون مقدس مسئول مستقیم بروز خشونت در جوامع انسانی دانسته شده است (Harris, 2006: 26؛ اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۴). برای آنکه ببینیم چرا از اسلام در یک جا قرائت خشونت‌آمیز شده و در جای دیگر قرائت سهله و سمحه، باید به زمینه‌های اجتماعی آن مراجعه کنیم. عناصر اصلی اسلام در همه جا یکسان است، اما هندسه این مکتب و ثقل عناصر آن می‌تواند از یک بستر اجتماعی به بستر اجتماعی دیگر تغییر کند. (حجاریان، ۱۳۷۹: ۲)

در این تحقیق، سعی بر این است که به بررسی ضابطه خشونت و الفاظ مترادف و متقابل آن در آیات الاحکام قرآن پرداخته شود. در قرآن، برخی از عبارات و واژه‌ها علی‌الظاهر خشونت را توصیف می‌کنند، درحالی‌که در جاهای دیگر، مضامینی به ترویج صلح، محبت و همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته‌اند؛ بنابراین، این مقاله نه تنها به تعاریف و مصادیق خشونت مندرج در آیات احکام می‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند تا زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی این مفاهیم را مورد تحلیل قرار دهد. بررسی واژگان قرآنی و تفسیر درست آن‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به‌ویژه در زمینه‌های حقوقی و قانونی. چراکه قانون مجازات اسلامی برگرفته از منابع فقهی به‌ویژه قرآن کریم است؛ بنابراین فهم صحیح از الفاظ قرآنی مربوط به آیات الاحکام، تأثیر شایانی در برداشت صحیح از احکام قرآنی داشته و به‌صورت مستقیم در صدور احکام شرعی و قانونی تأثیرگذار خواهد بود؛ بنابراین هدف اصلی این تحقیق شناسایی و تفکیک دقیق واژه‌ها و عبارات مرتبط با خشونت در قرآن و بررسی نوع نگرش دینی به آن است. همچنین، این تحقیق به پرسش‌های زیر پاسخ خواهد داد:

۱. چگونه می‌توان مفاهیم قرآن در زمینه خشونت را تجزیه و تحلیل کرد تا از تفسیرهای سطحی و یک‌بعدی پرهیز شود؟

۲. چه شرایطی در قرآن برای مجاز بودن خشونت تعیین شده است و چگونه این شرایط می‌تواند به درک بهتر مسائل اجتماعی و بین‌المللی کمک کند؟

پیشینه پژوهش

در زمینه پیشینه پژوهش به چند مورد اشاره می‌شود: در مقاله «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن» سید حسین هاشمی (۱۳۸۳)، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸، نویسنده پس از بیان پیشینه خشونت در گذشته و امروز، سوبه‌های خشونت را از منظر رفتار فردی و قلمرو اجتماع و قلمرو حکومت با تکیه به آیات قرآن تحلیل کرده است. مقاله «معناشناسی خشونت»، محمدرضا هزاوه‌ای، (۱۳۸۳). مجله مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۳، در این مقاله، نویسنده ضمن بررسی خشونت در دو مقوله «بایدها» و «هسته‌ها»، در بخش اول پس از تعریف خشونت، اقسام خشونت را بررسی می‌کند، از جمله خشونت‌های مجاز و غیرمجاز، فیزیکی و غیر فیزیکی، فردی و اجتماعی و همه این موارد را مورد بررسی قرار داده است.

علی‌رغم اینکه «خشونت» و «قرآن کریم» از واژگان کلیدی پژوهش‌های فوق است، اما این پژوهش‌ها بر اساس موازین فقهی یا فلسفی، همگی متمرکز روی بررسی‌های مصداقی و احیاناً حکمی در جهت تلاش برای نفی احکام خشونت‌آمیز و سلب انتساب آن بر احکام شرعی است و در هیچ‌یک، در راستای تنقیح ضابطه خشونت، از زاویه لغت‌شناسی، الفاظ مترادف و متقابل خشونت را در الفاظ قرآنی مورد بررسی قرار نداده‌اند. مقاله حاضر با واکاوی در مهم‌ترین واژگان قرآنی مرتبط با خشونت، به تحلیل و بررسی وجوه معنایی و شبکه مفهومی این الفاظ خواهد پرداخت.

با توجه به اهمیت فهم عمیق‌تر از آیات قرآن در زمینه‌ی خشونت و تعهد به حقوق بشر، این تحقیق می‌تواند به تعمیق دانش استنباط از منابع فقهی و حقوقی تأثیر شایان بگذارد. تحلیل این موضوع به ما این امکان را می‌دهد تا درک بهتری از ریشه‌های خشونت و چگونگی مقابله با آن در جوامع معاصر به دست آوریم. همچنین بررسی واژگان قرآنی می‌تواند به درک بهتری از نیازهای روز و انطباق قوانین با آن‌ها کمک کند. به‌طور کلی، بررسی واژگان قرآنی نه تنها به فهم بهتر متن مقدس کمک می‌کند، بلکه همچنین بر روی کیفیت و صحت قوانین و مقررات اجتماعی تأثیر مستقیم خواهد داشت.

معناشناسی خشونت

این نکته که واژه «خشونت» به‌طور مستقیم در قرآن کریم به کار نرفته، می‌تواند نشان‌دهنده رویکرد معنایی و مفهومی قرآن به این موضوع باشد. در عوض، قرآن از واژگان و اصطلاحات مختلفی استفاده می‌کند که هر کدام می‌توانند به‌نوعی با خشونت، تعارض یا جنگ مرتبط باشند. واژه «خشن» صفت به معنای درشت طبع و درشت‌خو است (ر. ک: فرهنگ عمید، ج ۱، ۸۶۳ و ۸۶۴). از نظر

لغوی واژه خشونت در زبان و ادبیات عربی و فارسی، با معانی نزدیک به هم استعمال می‌شود که عبارت‌اند از: درشتی، زبری، ناهمواری در مقابل نرمی و لین و درشت‌خویی و تندخویی (معین، ۱۳۸۶: ۶۲۸). ابن‌منظور بیان می‌دارد: خشونت از ماده «خشن» به معنای تندی در برابر نرمی و نیز به معنای زبری در برابر صاف و نرم و هموار بودن به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳). خلیل فراهیدی خشونت را به پوشیدن لباس خشن و زبر، درشت‌گویی و زمین‌غلیظ و ناهموار معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۰).

طریحی نیز آن را ضد نعومت دانسته است که از اختلاط اجزا و ارکان طبیعی یک شیء نشأت می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴۳). در کلام امام علی (ع) نیز این واژه آمده است. حضرت امیر (ع) در توصیف حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «یلبس الحشن» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳ و ۱۶۹).

مفهوم اصطلاحی خشونت

مفهوم اصطلاحی خشونت نیز همچون معنای لغوی، از نسبی بودن در امان نبوده و دانشمندان جامعه‌شناس و حقوق‌دانان، هرکدام تعریف جداگانه‌ای از خشونت ارائه کرده‌اند. برخی خشونت را چنین تعریف کرده‌اند: کاربرد نیروی فیزیکی یا تهدید به کاربرد آن به نحوی که بتواند لطمات جسمی یا معنوی بر شخص یا اشخاص وارد آورد، در این موارد، خواست و رضایت فرد و افراد دیگر یا ملاک نیست و یا اینکه این عمل علی‌رغم میل آنان به منصف ظهور می‌رسد (آستر، ۱۳۷۹، ص ۴۶). و برخی دیگر خشونت را سوءاستفاده از قدرت معنا کرده‌اند (میر خلیلی، ۱۳۷۹، شماره ۱۵ / ۱۴: ۱۲۷). برخی دیگر گفته‌اند: هر حمله غیرقانونی به آزادی‌ها که جامعه رسماً یا ضمناً برای افراد خود قائل شده، خشونت است. با توجه به این ابعاد، خشونت را باید به عنوان یک پدیده‌ای چندبعدی در نظر گرفت که تحت تأثیر عوامل قانونی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی قرار دارد. بنابراین، مقابله با خشونت در این چارچوب نیازمند درک عمیق‌تر از حقوق بشر و اهمیت آزادی‌های فردی است، و جوامع باید به سمت ترویج این ارزش‌ها حرکت کنند تا بتوانند از خشونت جلوگیری کنند. (مصفا و دیگران، ۱۳۶۶، ش ۸: ۴۷، ۴۶؛ هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۱۸۴).

در فرهنگ حقوق در تعریف خشونت آمده است:

خشونت عبارت است از استفاده نادرست و غیرمجاز از قدرت یا نیروی فیزیکی که معمولاً با شدت و خشونت همراه است و موجب بی‌احترامی به دیگران می‌شود. این رفتار ممکن است بر ضد حقوق عمومی، قوانین و آزادی‌های فردی وقوع یابد و به آسیب، خسارت یا ظلم به افراد دیگر منجر شود. به‌طور کلی، خشونت به هر نوع عمل یا رفتاری اطلاق می‌شود که باهدف صدمه زدن به افراد یا نقض حقوق آنان انجام شود (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۳: ۲).

خشونت در روان‌شناسی به مجموعه‌ای از رفتارها و اعمالی اطلاق می‌شود که به صورت عمدی یا ناخواسته منجر به آسیب به دیگران می‌شود. این تعریف شامل طیف وسیعی از رفتارها است که می‌توان آنها را به دسته‌های مختلفی تقسیم کرد (رمضانی مبارکه، ۱۳۹۶: ص ۹).

برخی محققان نوشته‌اند که به‌رغم تعدد تعاریفی که برای مفهوم خشونت ارائه شده است، می‌توان گفت اجماعی نسبی در بین این تعاریف وجود دارد که با توجه به آن، می‌توان خشونت را این‌گونه تعریف کرد: «خشونت عبارت است از اقدام علیه جسم و جان، شرف، مال و حقوق افراد، به‌طوری‌که ایجاد ترس نماید؛ و اقدام، شامل اقدام فیزیکی؛ مانند ضرب و جرح، قتل و همچنین اقدام معنوی که شامل توهین و تهدید می‌شود» (میر خلیلی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) به هر حال اعمالی مثل تنبیهات بدنی، حبس در سلول‌های تاریک، غل و زنجیر بستن به دست و پای زندانیان و کاربرد دیگر ابزارهای دردآور نمونه‌هایی از رفتارهای غیرانسانی هستند که مصداق خشونت شمرده می‌شوند (راعی، ۱۳۸۱: ۵۸). به‌علاوه اقدامات قانونی و غیرقانونی که دارای این خصوصیات است از آن جهت که اقدام علیه افراد بوده و در آنان ایجاد ترس می‌نماید می‌توانند از مصادیق لغوی خشونت باشند (رضوانی، ۱۳۸۶: ۳۶۱).

به نظر می‌رسد چالش اصلی در بررسی رابطه بین قرآن و موضوع خشونت، ناشی از این واقعیت باشد که خشونت به‌خودی‌خود یکی از مفاهیم بسیار جنجالی و بحث‌برانگیز است (اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۷). برخی بر این باورند که ابهام در مفهوم خشونت ناشی از دلایل معرفت‌شناختی نیست، بلکه به ماهیت سنجشی^۱ یا ارزشی آن مربوط می‌شود و همچنین به جنبه هیجانی^۲ معنای آن توجه دارد (Jackson-Burgess, 1995: 421). از دیدگاه دیگر، کاربرد واژه خشونت در نظریات معاصر و جدید تا حدی مبهم، سست و ناهموار است که جهت روشن شدن ارتباط آن با دین یا متون دینی، لازم است که برداشت واضحی از آن شکل بگیرد. این عدم وضوح موجب می‌شود که نتوان به‌سادگی به تعریف واحدی از خشونت دست‌یافت و تحلیل‌های مرتبط با آن نیازمند دقت و تأمل بیشتری باشد (Howes, 2009: 35).

بنابراین، واژه «خشونت» به‌عنوان یک مفهوم پیچیده و چندبعدی، وضوح و شفافیتی ندارد. برخلاف برخی از مفاهیم دیگر که ممکن است تعریف دقیق و مشترکی داشته باشند، خشونت به دلیل عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی و روانی، معانی متفاوت و گاه متضادی را در برمی‌گیرد. این شرایط باعث می‌شود که حس اجماع یا توافق در مورد یک تعریف واحد و مشخص از خشونت دشوار شود.

خشونت ممکن است برداشت‌های متفاوتی را در افراد یا گروه‌ها ایجاد کند که این امر، تحلیل‌های مربوط به آن را در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی یا دینی به چالش می‌کشد. بنابراین،

1. Evaluative character
2. Emotive meaning

دقت در استفاده از واژه‌ها و مفهوم‌سازی‌ها در این مباحث اهمیت دارد. رویکرد دینی می‌تواند به دستیابی به یک تعریف مشترک کمک کند و بستری برای وفاق فراهم آورد. آموزه‌های دینی به‌طور متناقض به خشونت و صلح اشاره دارند؛ در حالی که برخی متون به دعوت به آرامش و همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته‌اند، در مواردی دیگر به خشونت دفاعی و جنگ‌های همسو با اصول دینی نیز اشاره شده است.

این امر می‌تواند منجر به درک‌های متفاوتی از دین شود، به‌طوری‌که برخی ممکن است آموزه‌ها را به‌عنوان متضاد و غیر سازگار ببینند. این موضوع چالش‌برانگیز است و نیازمند تفسیر عمیق‌تری از متون دینی و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی است که این آموزه‌ها در آن‌ها شکل گرفته‌اند. اسلام به عنوان یک دین الهی، دارای میراث غنی از صلح و همزیستی است که در آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) مشهود است. و از این نظر جهاد به عنوان سلاح بازدارنده یا یک مفهوم دفاعی تلقی می‌شود (ون انگلند، ۱۳۹۸: ۲۱).

نکته اصلی این است که مفاهیمی مانند جهاد، قتال، حرب و تنازع در عرصه سیاسی و همچنین مجازات‌هایی نظیر قصاص و تازیانه زدن در حوزه قضایی. به‌رغم ارتباطشان با خشونت، در اساس خود بر مبانی حق و عدالت استوارند؛ به‌عبارت‌دیگر، اندیشه اسلامی به این مفاهیم نه‌تنها از زاویه اتخاذ اقدام‌های خشونت‌آمیز نگاه نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در چارچوبی قانونی، اخلاقی و عدالت محور معنا می‌کند و مشروعیت می‌دهد.

احکام و آداب مرتبط با این مفاهیم به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که ضمن تعیین محدودیت‌ها و اصولی مشخص، از سوءاستفاده و خشونت غیرموجه جلوگیری کنند. این موضوع باعث می‌شود که در یک تحلیل جامع و کلی، نتوان این مفاهیم را صرفاً به‌عنوان ابزاری از خشونت در نظر گرفت، چون در اصل برای برقراری عدالت و نظم اجتماعی ایجاد شده‌اند.

نکته مهم دیگر این‌که در تاریخ بشر، همواره اشکال و مصادیق مختلفی از خشونت وجود داشته است و مجازات مجرمان نیز به‌نوعی از این خشونت محسوب می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که نباید به‌طور یکسره و مطلق به محکومیت خشونت پرداخت، چراکه برخی از اقدامات، مانند مجازات در سیستم‌های قانونی، به‌عنوان ابزاری برای حفظ نظم و جامعه در نظر گرفته می‌شوند (حلال‌خور و گل‌جانی، ۱۳۹۹: ۵۸ و ۵۹؛ کریمی‌تبار، ۱۳۹۲: ۹۱).

لوازم مفهومی خشونت

طبق شواهد قرآنی، خشونت به‌عنوان موضوعی منفی و غیرقابل‌قبول شناخته می‌شود. این بدان معناست که قرآن خشونت را نه‌فقط به‌عنوان یک عمل، بلکه به‌عنوان یک وضعیت اجتماعی و انسانی می‌نگرد که می‌توان از آن پرهیز کرد. خشونت نمی‌تواند به‌طور مطلق و بدون در نظر گرفتن زمینه‌های خاص تعریف شود. هر عمل و واکنشی که به خشونت منجر می‌شود، تأثیرات و عواقب

خاص خود را به همراه دارد، به‌ویژه در روابط انسانی. این نکته بیانگر این است که خشونت به‌صورت یک‌بعدی قضاوت نمی‌شود و شرایط و زمینه‌ها باید مدنظر قرار گیرند.

وجود عنصر «اجتناب‌ناپذیری» در فهم خشونت به معنای آن است که خشونت گاهی در شرایط خاص و تحت عواملی معین اجتناب‌ناپذیر می‌شود. درواقع، درک این موضوع می‌تواند به روندهایی برای پیشگیری از خشونت و مدیریت شرایط مشابه کمک کند؛ بنابراین، نوع خاصی از خشونت که فرد می‌تواند از آن اجتناب کند، به‌طور مستقیم در قرآن محکوم و تحریم شده است. درک این نکته دقیق در فهم رویکرد قرآن به خشونت از اهمیت زیادی برخوردار است (اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۲). این تعریف از خشونت را می‌توان نزدیک‌ترین تعریف به آموزه‌های قرآنی و دیدگاه دین درباره خشونت دانست، چراکه قرآن دامنه وسیع‌تری از رفتارها را در زمینه خشونت شامل می‌شود؛ رفتارهایی مانند قتل، ضرب‌وجرح، سرقت، زنا، رباخواری و تمسخر که همگی جزو رفتارهای خشونت‌آمیز به شمار می‌آیند و قرآن به آن‌ها اشاره کرده است. همچنین مفهوم ظلم در قرآن کریم به‌عنوان یکی از مفاهیم اصلی و کلیدی محسوب می‌شود و نقش مهمی در شناخت خشونت ایفا می‌کند. در قرآن، ظلم به معنای ناعدالتی و نادیده‌گرفتن حقوق دیگران تعریف می‌شود. در مجموع، ظلم در قرآن نه تنها به عنوان یک عمل ناپسند بلکه به عنوان عامل اصلی خشونت معرفی شده است و بر رعایت حقوق، حرمت و کرامت انسان‌ها تأکید دارد. در نوشتار حاضر منظور از خشونت، مشخصاً خشونت غیر مشروع است این شکل از خشونت در عام‌ترین معنا شامل هرگونه تعرض و آسیب به دیگران می‌شود. به عبارت دیگر خشونت غیرمشروع به هر نوع رفتاری اطلاق می‌شود که به صورت عمدی به دیگران آسیب می‌زند یا آنها را تهدید می‌کند و از نظر قانونی و اخلاقی قابل قبول نیست (میرعلی؛ موسوی، ۱۴۰۰: ۱۳۹). این رویکرد، انسان‌ها را به رفتار اخلاقی و انسانی دعوت می‌کند و جامعه‌ای عاری از خشونت را ترویج می‌دهد. همچنین، گاهی این اقدامات می‌توانند در راستای احقاق این حقوق به‌طور منطقی و مشروع صورت پذیرد. خشونت موافق طبع انسان نیست؛ یعنی طبع انسان متعارف، نمی‌تواند امر خشن را بپذیرد و از آن تنفر دارد. حقوق وضعی نیز ریشه در حقوق طبیعی دارد؛ یعنی هر امر منافی طبع انسانی را هرگز شریعت امضا نمی‌کند. بنابراین از آنجا که خشونت نزد عقل، امری ناپسند تلقی می‌شود، اسلام نیز آن را نمی‌پذیرد (العبدلخانی، ۱۳۹۵: ۶۷).

جنبه‌های معنایی خشونت در قرآن

با تحلیل آیات شریف قرآن، واژگان «غلظت، شدت، غضب، فظّ، فسح، صفح و رفق و مدارا»، واژه‌های کلیدی هستند که در ارتباط با مفهوم خشونت قرار دارند در ادامه به بررسی ارتباط و نسبت این واژگان پرداخته می‌شود:

غلظت

واژه «غلظت» که کاربرد قرآنی دارد، به معنای شدت، درشت شدن، درشتی و تندخویی به کار رفته است؛ و نقطه مقابل آن رأفت و رقت (نرمی) است (ابن منظور ۱۴۱۴ ق، ص ۴۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸). واژه «غُلْظَةُ» و «غُلْظَةٌ» به هر دو صورت گفته می‌شود. این واژه در کاربردهای قرآنی - همان‌گونه که مفسرین بیان کرده‌اند - به معنای لغوی خود به کار رفته است: به‌عنوان نمونه این واژه در آیه ﴿... وَ لِيَجْذُوا فِيكُمْ غُلْظَةً﴾ (توبه/۱۲۳)، به معنی خشونت آمده و در آیات ﴿... ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (لقمان/۲۴)، ﴿... وَ نَجْزِيهِمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (هود/۵۸)، ﴿... جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ...﴾ (توبه/۷۳) و ﴿فَاسْتَعْلَظْ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ...﴾ (فتح/۲۹)، در معنی محکم و سخت شدن (ستبر شدن) چیزی به کار می‌رود.

تمامی آیات مربوط به جهاد و احکام کیفری نظیر رجم، قطع ید، بردگی انسان‌ها و سوزاندن درختان در صحنه نبرد قابل بررسی و تحلیل در بستر تاریخی و اسلامی هستند. این احکام جزو احکام قضایی و حکومتی محسوب می‌شوند و ویژگی بارز آن‌ها این است که به مقتضای زمان و مکان وضع می‌شوند. بنابراین، بررسی و تحلیل احکام مرتبط با جهاد و مجازات‌ها در اسلام نیازمند یک رویکرد تطبیقی و تاریخی است که در آن با در نظر گرفتن زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و فلسفی می‌توان این احکام را به‌درستی درک کرد. این فهم به ما کمک می‌کند تا در دنیای معاصر نیز به تفسیر و استفاده معقول از آموزه‌های اسلامی بپردازیم و به تبع آن، عدالت و صلح را در جامعه ترویج کنیم (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۷۶). یکی از این موارد، حکم به قطع درختان نخل در جنگ با یهودیان بنی‌نضیر بود که منجر به ارباب و وحشت در دل کافران بنی‌نضیر شده و در نهایت مانع از جنگ و خونریزی شد. هرچند کندن درختان، حتی در صحنه نبرد، نوعی عمل خشونت‌آمیز و ممنوع است، اما در تزاخم با جان انسان‌ها و خونریزی، حکم را تغییر می‌دهد.

در سوره توبه آیه ۱۲۳ می‌خوانیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لِيَجْذُوا فِيكُمْ غُلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافران نزدیک‌تر به خودتان جنگ کنید! (و مبادا دشمنان دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل کنند!) آن‌ها باید در شما شدت و قدرت را حس کنند و بدانید که خداوند همراه پرهیزگاران است. (توبه/۱۲۳). غلظه به معنای قدرت بازدارندگی است تا در شما احساس ضعف و خیال تجاوز به خود راه ندهند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۴۳).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «غلظت» در عبارت «وَ لِيَجْذُوا فِيكُمْ غُلْظَةً» به معنای شدت و سرسختی به خاطر خداست و این بدان معنا نیست که با کافران خشونت، سنگدلی، بداخلاقی، قساوت قلب، جفا و بی‌مهری کنید؛ زیرا این مفهوم با هیچ‌یک از اصول دین اسلام

سازگاری ندارد و در معارف اسلامی، همه آن را مورد مذمت و تقبیح قرار داده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۵۰). همچنین خداوند در سوره تحریم، آیه ۹ می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (تحریم ۹)، در این آیه به پیامبر اکرم دستور داده شده که در برابر کفار و منافقان باید با قاطعیت عمل کرد و می‌فرماید: ای پیامبر! با کافران و منافقان به جهاد پرداز و در مقابل آن‌ها روشی سخت و خشن اتخاذ کن. همچنین، جمله «وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ» پس از «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» می‌تواند دلیلی بر این باشد که مقصود از جهاد، غلظت و خشونت است. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱). در تفسیر مجمع‌البیان، عبارت «وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ» به معنای این است که پیامبر (ص) باید در مواجهه با دشمنان و مخالفان خود سخن درشت و سخت بگوید و با آن‌ها مدارا نکند (طبرسی، همان، ج ۱۱، ص ۱۵۵)؛ به عبارت دیگر، در مواجهه با کافران و منافقین نباید ملاطفت بی‌جایی نشان داده شود، زیرا آن‌ها بعد از اتمام حجت و شناخت حق، همچنان به ظلم و فساد خود ادامه خواهند داد. واژه «غلاظ» به معنای خشونت متناسب با جرم است؛ به‌طوری‌که نوعی خشونت اخلاقی در برابر مجرمین را تداعی می‌کند که هدف آن اعمال مکافات عادلانه به‌منظور احقاق حق مظلوم است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که غلظت در دودسته کلی قابل‌بحث است: نخست: سختگیری و شدت: به معنای اقدام قاطع و جدی در برابر دشمنان و مجرمین، نظیر اتمام حجت و ایجاد قدرت بازدارندگی به‌گونه‌ای که آن‌ها نتوانند به فساد ادامه دهند.

دوم: خشونت مشروع و اخلاقی: به این معنا که در مواردی که حق مظلوم زیر پا گذاشته‌شده، استفاده از خشونت باید به‌گونه‌ای باشد که عادلانه و مشروع باشد و در راستای احقاق حقوق افراد انجام گیرد که بر مبنای تناسب جرم و مجازات، اغماض نکردن، مکافات عادلانه و... است. این دو معنا به‌نوعی با یکدیگر مرتبط هستند، چراکه شدت عمل در برخی موارد می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای حفظ عدالت و جلوگیری از ظلم مورد استفاده قرار گیرد.

شدت

واژه شدت یکی دیگر از وجوه معنایی کلمه خشونت است که کاربرد آن در آیات قرآن در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد:

واژه «شدت» از ماده «شدّ» گرفته‌شده و به معنای محکم بستن، استوار کردن و سخت بستن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۰۸/۲-۳۱۰). واژه «شدّ» در صیغه‌های متفاوت و به شکل‌های گوناگون در کل قرآن مجید جمعاً ۱۰۲ بار و در ۴۸ سوره و ۹۹ آیه به‌کاررفته است.

ابو هلال عسکری در تبیین این واژه باین تفاوت «شِدَّة» و «قُوَّة» گفته است: شدت به معنی سختی، فشار و وضعیتی است که در آن چیزی به شدت و با قدرت عمل می‌کند. شدت می‌تواند به وضعیت‌های مختلفی از جمله شدت احساسات، سختی شرایط و فشارهای خارجی اشاره کند. به عبارت دیگر، شدت به چیزی مربوط می‌شود که در آن فشار یا سختی وجود دارد و قوت به معنای قدرت، توانایی و شدت در انجام کارها است. قوت معمولاً به توانایی فیزیکی یا معنوی اشاره دارد و به نوعی در ارتباط با قدرت ذاتی، استقامت و قابلیت‌های فردی و گروهی استفاده می‌شود (العسکری، بی‌تا: ۲۹۷/۱؛ عباسی، ۱۳۸۷: ص ۱۲).

در آیات قرآن واژه «شدت» به‌طور کلی در دو معنی به‌کاررفته است:

الف) شدت در تقابل با معنای رحمت: «شدت» در این معنی در چندین آیه قابل ملاحظه می‌باشد از جمله در سوره فتح آیه ۲۹ خداوند می‌فرماید: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ به این معناست که محمد (ص) فرستاده خدا است و همراهان او در برابر کفار، سخت و قاطع و در میان یکدیگر مهربان می‌باشند. در تفسیر مجمع‌البیان درباره عبارت ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ آمده است که شدت مؤمنین به حدی بود که حتی از لباس مشرکین دوری می‌کردند تا به لباس آن‌ها نچسبند و اجتناب می‌کردند که بدنشان با بدن آن‌ها تماس پیدا کند. در عین حال، مهربانی آنان در بین یکدیگر به حدی بود که هیچ مؤمنی با برادر دینی خود روبرو نمی‌شد مگر اینکه با او دست داده و یکدیگر را می‌بوسیدند. این بیان به آیه دیگری نیز اشاره می‌کند: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، به این معنی که مؤمنان نسبت به یکدیگر تواضع دارند و نسبت به کافران مغرور و سرسخت هستند. (طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۲۳: ۱۷۶).

علامه طباطبایی در تفسیر خود درباره عبارت ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ می‌نویسد: این جمله شامل مبتدا و خبر است و هدف آن توصیف مؤمنان به رسول خدا (ص) می‌باشد. در این عبارت، «شدت» و «رحمت» که دو صفت متضاد هستند، به عنوان صفات مؤمنان شمرده شده است. جمله «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» به جمله «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» مقید شده است تا هرگونه توهمی که ممکن است پیش آید را دفع کند و نگرانی از این که شدت و بی‌رحمی نسبت به کافران ممکن است موجب سنگدلی مسلمانان نسبت به یکدیگر شود را برطرف کند؛ بنابراین، پس از بیان «أَشِدَّاءُ»، گفته است «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» به این معنا که در بین خود مهربان و رحیم هستند. این دو جمله به‌طور مجموعی بیان می‌کند که سیره مؤمنان نسبت به کفار، شدت و قاطعیت است و نسبت به یکدیگر، رحمت و محبت (طباطبایی، همان، ج ۱۸: ۴۴۶)؛ و در تفسیر ﴿أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (۱۶۵/ بقره) گفته شده: «وصف عذاب به «شدت» مجاز و از روی مبالغه است؛ زیرا شدت از صفاتی است که مخصوص اجسام است» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲/۱۵۳)؛ بنابراین، شدت در قبال کفار - که در نقطه مقابل

مفهوم رحمت قرار دارد- به این معناست که نباید نیازها و خواسته‌های کفار را برآورده کرد یا به گونه‌ای رفتار کرد که به دشمن غیرمستحق کمک شود و با قوی‌تر شدن او، فرصتی برای تجاوزگری به مؤمنان داده شود.

در آیه‌ای دیگر، شدید به معنای «بخیل» است یعنی کسی نسبت به انسان‌های دیگر خسیس و سختگیر است که انتظار کار خیر و انفاق از او نمی‌رود؛ یعنی خشونت در کمک نکردن و انفاق؛ ﴿وَإِنَّهُ حُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (عادیات / ۸).

ب) شدت به معنای محکم‌کاری در تأمین امنیت: شدت در بعضی از آیات نیز به معنی استحکام و پلیداری به کاررفته است؛ برای مثال در آیه ۲۰ ص می‌فرماید: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ﴾ (ص / ۲۰). لفظ «شدت» در این آیه به معنای تأمین امنیت و حفظ نظام است؛ به این معنا که ما ملک و قدرت او را در وضعیت امنیت کامل قرار داده‌ایم؛ که این شدت، لازمه امنیت بخشی، اعمال قدرت و خشونت در برابر متجاوزان است.

معنای دیگر از لفظ «شدت» محکم‌کاری پس از اعمال خشونت در جهاد به شکلی که دشمن متجاوز، پس از افتادن به دست مسلمانان و نداشتن امکان فرار یا جاسوسی، تحت کنترل قرار گیرد؛ چنان‌که در آیه‌ای از سوره محمد بیان شده است: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُهُمْ فَشَدُّوا الْوُثَاقُ﴾ (محمد / ۴). بنابراین با توجه به معنای شدت در آیات فوق، می‌توان این گونه بیان داشت که: شدت به دودسته کلی قابل تقسیم است: نخست شدت در «تقابل بامعنای رحمت» بی‌معنی سخت گرفتن نسبت به کافران؛ و دوم، شدت به معنی «محکم‌کاری در تأمین امنیت» به منظور تضمین حقوق فطری و انسانی افراد جامعه.

فَطَّ

ازجمله واژه‌هایی که در قرآن مترادف کلمه خشونت بیان شده واژه «فَطَّ» است؛ «الْفَطَّ»، جمع «أَفْطَاطٌ» به معنای سنگدل و قسی‌القلب، زشت‌خوی، تندخو، بدزبان و بدخلق است که در قرآن فقط یک‌بار و در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ ذکر شده است: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَطًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾؛ «به (برکت) رحمت الهی، با [مردم] نرم خو (و مهربان) شدی! و اگر خشن و بی‌رحم بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس از آن‌ها درگذر و برای آن‌ها طلب آمرزش کن! و در امور، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند کسانی که توکل می‌کنند را دوست دارد».

«فَطَّ» در لغت به کسی گفته می‌شود که سخنانش تند و خشن است و «غلیظ القلب» به معنای کسی است که سنگدل است و عملاً هیچ انعطاف و محبتی نشان نمی‌دهد؛ بنابراین، این دو واژه (فَطَّ و غلیظ) هرچند هر دو به معنای خشونت هستند، اما اولی عمدتاً درباره خشونت در گفتار و دومی درباره خشونت در عمل به کار می‌رود. بدین ترتیب، خداوند به نرمش کامل پیامبر (ص) و انعطاف او در برابر افراد نادان و گناهکار اشاره کرده است. (مکارم شیرازی، همان، ج ۳، ص ۱۴۱). علامه طباطبایی می‌فرماید: کلمه فَطَّ، به معنای جفاکار بی‌رحم است و غلیظ بودن قلب، کنایه است از نداشتن رقت و رأفت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۴: ۸۶).

«فَطَّ» در اصل، آب شکمبه حیوان است که در صورت تشنگی آن را فشرده و می‌نوشند. افْطَطَّ - افْطَطَّ اُظْطَأَ [فَطَّ]: شکم شتر را پاره کرد و از آبی که در آن ذخیره کرده بودند نوشید. راغب می‌گوید: «فَطَّ» به معنی «بدخلق» استعاره است از فَطَّ به معنی آب شکمبه که نوشیدنش بسیار ناپسند است و جز در ناچاری شدید نمی‌نوشند. این کلمه فقط یکبار در قرآن آمده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

واژه «فَطَّ» به معنای نوعی خشونت است که نه تنها آسیب جسمی می‌زند، بلکه می‌تواند موجب تفرقه و از هم گسیختگی میان انسان‌ها شود. این خشونت روابط اجتماعی را به خطر می‌اندازد و افراد را به جای همکاری و همبستگی، در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و اوضاع را متشنج می‌کند. بنابراین، «فَطَّ» به عنوان یک رفتار ناپسند و خشن تلقی می‌شود که پیامدهای منفی برای جامعه در پی دارد. هر نوع خشونتی که وحدت را به تفرقه تبدیل کند، «فَطَّ» نامیده می‌شود. در نتیجه، فط خشونتی است که از نظر اخلاقی و کلامی نامشروع محسوب شده و موجب فروپاشی وحدت اجتماعی و تفرقه میان انسان‌ها می‌شود.

در اینجا، واژه «فَطَّ» به عنوان نشانی از خشونت کینه‌توزانه معرفی می‌شود و اشاره می‌کند که چنین حالتی در فرهنگ اسلامی به شدت نکوهش می‌شود. این خشونت نه تنها باعث آسیب به روابط انسانی و اجتماعی می‌شود، بلکه با اصول اخلاقی و اجتماعی دین اسلام که بر همکاری، همدلی و احترام متقابل تأکید دارند، در تضاد است. در نهایت، این متن به مخاطب یادآور می‌شود که خشونت و کینه‌توزی نمی‌تواند به ساختاری سالم و پایدار در جامعه کمک کند و بر ارزش‌های اخلاقی اسلام تأکید می‌کند که ترویج اتحاد و محبت را می‌طلبند.

غضب

در کتاب مفردات، راغب اصفهانی درباره این واژه می‌نویسد: «الغضب»: هیجان و جوشش خون قلب برای انتقام است. غضبه: به معنای اندوه و ملالت است. غضوب: به معنی بسیار خشمگین و همچنین به مار و شتر بی‌قرار و هیجان‌زده اطلاق می‌شود. اگر بگویند فلان غضبه، به معنی تندخو و زود

خشم بودن اوست. اگر گفته شود «غَضِبْتُ لِفُلَانٍ»، بیانگر حالتی است که از کسی خشم و نفرت نسبت به شخص زنده باشد، اما عبارت «غَضِبْتُ بِهِ» به حالتی را شامل می‌شود اطلاق می‌شود که از شخص مرده خشمگین باشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۷۰/۱۲).

کاربرد واژه «غضب» در صیغه‌های مختلف و به صورت‌های مختلف در قرآن مجید در مجموع ۲۴ بار و در ۱۵ سوره و ۲۱ آیه از قرآن کریم آمده است. با توجه به این کاربردها، می‌توان مطالب زیر را استنباط کرد: کلمه «غضبان» به‌عنوان صفت مشبّهه از ماده غضب محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۴). غضب یعنی اراده انتقام و یا مجازات و بر همین اساس گفته می‌شود که خدای متعال غضب می‌کند، اما گفته نمی‌شود که خدای تعالی غیظ می‌کند. (همان، ۲۸/۴). واژه «اسف» آن چنانکه راغب در مفردات می‌گوید: «به معنای اندوه توأم باخشم است و این کلمه به هر یک از این دو احساس به‌تنهایی نیز اطلاق می‌شود. ریشه اصلی آن نشان‌دهنده شدت ناراحتی انسان از چیزی است. طبیعی است که اگر این ناراحتی نسبت به افراد زبردست باشد، به‌صورت خشم و بروز عکس‌العمل‌های خشم‌آلود ظهور می‌کند. از ابن عباس نیز نقل‌شده است که حزن و غضب (اندوه و خشم) یک ریشه‌دارند، هرچند که لفظ آن‌ها متفاوت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۶).

در برخی استعمالات قرآنی، واژه غضب به عواقب گناه و سرپیچی اشاره دارد. غضب الهی معمولاً با عذاب‌های سخت همراه است. در آیات مختلف، خداوند از غضب خود بر روی کسانی که ایمان نمی‌آورند یا در برابر رسالت پیامبران سرپیچی می‌کنند، سخن می‌گوید؛ به‌عنوان مثال در سوره آل عمران، آیه ۶: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، این آیه، بر عدم بخشش خداوند نسبت به شرک تأکید شده است. این آیه بر اهمیت ایمان و پرهیز از شرک تأکید می‌کند؛ زیرا این عمل موجب غضب خداوند را به دنبال دارد.

معنای دیگر غضب، ناخشنودی است؛ یعنی رضایت و خشنودی خدا را از دست دادند. آیه ۱۳ مائده می‌فرماید: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (مائده، ۱۳). در این آیه اشاره‌شده که به دلیل نقض میثاق‌ها و عهدها، خداوند بر آن‌ها لعنت کرده و قلوبشان را سخت کرده است. این نشان‌دهنده غضب الهی بر کسانی است که در برابر وعده‌های خود ایستادگی نمی‌کنند و موجب عذاب و چالش برای خود می‌شوند.

در مجموع، واژه «غضب» در قرآن به معنای خشم و عذاب الهی نسبت به نافرمانان و گناهکاران است. این آیات به ما یادآوری می‌کند که مسئولیت‌های ما در برابر خداوند و تعهدات دینی مان اهمیت زیادی دارد و عدم رعایت این تعهدات می‌تواند به عواقب وخیم منجر شود. خداوند همواره بارحمت و بخشش خود، فرصتی برای توبه و بازگشت به‌سوی خود ارائه می‌دهد.

بنابراین، خشنودی در مواجهه با کفار، از منظر اسلام زمانی موجه و مشروع است که قابل کنترل باشد؛ و این بدان معناست که غضب ورزی و خشمگین شدن باید در مسیر حق و به خاطر امید به

آگاهی بخشی به مجرم صورت گیرد، نه به منظور انتقام گیری و نابودی. خشونت، زمانی که ناامیدی از اصلاح و نجات فردی را در پی دارد، نیز شامل می شود. ز نگاه فقه کیفری اسلام، احکام مجازات ها، باید متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی باشد و این اصل بدان معناست که ملاک های خشونت و خشونت ورزی باید با توجه به تغییر شرایط تغییر پیدا کند و آیات فوق، به روشنی گویای این اصل مهم در حوزه مجازات هاست.

واکاوی مفاهیم متقابل خشونت در قرآن

در مقابل واژه «خشونت»، واژه هایی چون مدارا، رفق، تساهل و تسامح به کاررفته اند. این واژه ها به نوعی نمایانگر رویکردهای ملایم و مهربانانه هستند که برعکس رفتارهای خشن و تند، بر رفتارهای انسانی و مثبت تأکید دارند. سؤال این است که آیا واژه «خشونت» و «تسامح» در زمره متقابلان قرار دارند و بین آنها مفهومی ثلث قبل تصور نیست، یا اینکه ممکن است فردی درحالی که به خشونت متصل نیست، همچنین به تسامح نیز متصف نباشد؟ به نظر می رسد که با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی این دو واژه، می توان فاصله ای میان آنها لحاظ کرد. قرآن کریم درحالی که پیامبر را به عدم سهل انگاری و تسامح متصف می کند، او را باعث رحمت جهانیان نیز می داند و با صراحت می فرماید: «ای پیامبر، اگر خشن بودی، مردم از اطراف تو پراکنده می شدند.» (آل عمران/ ۱۵۹).

در ادامه بحث درباره معانی کلمه خشونت در قرآن، به سبب تقابل این اصطلاح با واژه های تسامح، تساهل و مدارا بی مناسبت نیست تا به بررسی این تعابیر نیز پرداخته شود:

صفح و عفو

صفح در لغت به معنای جهت و جانب و پهلوی (زهري، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۴-۱۵۰). ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹۳. و روی هر چیز و ظاهر آن (زهري، ۱۴۲۱: ۱۵/۴)؛ مانند صفحه صورت، صفحه سنگ و صفحه شمشیر (راغب، ۱۴۱۲: ۴۸۶) آمده است. اما در اصطلاح، برخی لغویان، صفح را همان عفو دانسته اند، چنان که ابن درید صفح را به معنای عفو از جرم دیگران می داند (ابن درید، ۱۹۸۸: ۵۴۱/۱). صفح، از آموزه های شریعت اسلامی است و همانگونه که اشاره شد، بسیاری از واژه پژوهان و مفسران، صفح و عفو را هم معنا دانسته اند. قرآن کریم در چندین آیه به آن دعوت کرده است؛ به عنوان مثال، در آیه ۸۵ سوره حجر که «آیه صفح» نیز گفته می شود، آمده است: ﴿... فاصفح الصفيح الجميل﴾؛ از آنها (دشمنان) به خوبی صرف نظر کن و آنها را به نادانی هایشان ملامت ننما» (حجر/ ۱۵). در این آیه، خداوند به پیامبرش دستور می دهد که در برابر لجاجت، نادانی ها، تعصب ها، کارشکنی ها و مخالفت های سرسختانه مشرکان، ملایمت و محبت نشان ده، و از گناهان آنها صرف نظر کن و از آنجا که روی گرداندن از چیزی گاهی به خاطر بی اعتنایی و قهر کردن و مانند آن است، و گاهی به

خاطر عفو و گذشت بزرگوارانه، لذا در آیه فوق بلافاصله آن را با کلمه جمیل (زیبا) توصیف می‌کند، یعنی: آنها را ببخش، بخششی زیبا که حتی توام با ملامت نباشد، زیرا تو با داشتن دلیل روشن در راه دعوت و رسالتی که به آن مأموری، برای تحکیم پایه‌های مبدأ و معاد در قلوب مردم، نیازی به خشونت نداری، چرا که منطق و عقل با تو است، به علاوه خشونت در برابر جاهلان، غالباً موجب افزایش خشونت و تعصب آنها است (فنائی، ۱۳۹۷: ۱۷). برخی بر این باورند که دستور عفو و صفح مربوط به دوران زندگی پیامبر (ص) در مکه بوده و پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه و قدرت مسلمانان، این دستور نسخ شده و جای خود را به جهاد داده است. اما با توجه به وجود این دستور در سوره‌های مدنی مانند (بقره/۱۷۸)، (نور/۲۲)، (اعراف/۱۹۹)، (شوری/۴۰) و (آل عمران/۱۳۴)، مشخص می‌شود که این دستور عمومی و ابدی است و با دستور جهاد نیز تضادی ندارد. هر یک از این دو بلید در موقعیت‌های خاص خود به کار گرفته شوند؛ به‌طوری‌که در برخی موارد، عفو و گذشت مناسب است و در مواقعی که این امر موجب سوء استفاده شود، نیاز به شدت عمل است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۸۸/۱۲).

تساهل و تسامح

تساهل از ریشه «سهل» به معنای آسان گرفتن، سهل گرفتن بر یکدیگر، به نرمی رفتار کردن، سهل‌انگاری است (عمید، ۱۳۸۹: ۳۴۲). تساهل به‌طور کلی به این معناست که بر اساس آن، هر فرد یا جامعه باید توانایی و ظرفیت لازم را برای تحمل عقاید و نظراتی داشته باشد که با باورها و نظرات شخصی یا جمعی آن‌ها سازگاری ندارند. این مفهوم به دنبال برقراری فضایی است که افراد بتوانند در آن به بیان و شنیدن نظرات مختلف بپردازند بدون اینکه به خاطر تفاوت‌های عقیده تحت فشار یا سرزنش قرار گیرند.

علاوه بر توانایی تحمل، تساهل همچنین به ارج‌گذاری و تشویق عقاید مخالف می‌پردازد. این بدان معناست که نه‌تنها باید به نظرات و عقاید مختلف احترام گذاشته شود، بلکه باید فضایی فراهم گردد که این نظرات مورد توجه و بررسی قرار گیرند.

در کل، مفهوم تساهل بر اهمیت احترام به تنوع نظرات، گفت‌وگو و همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید می‌کند و به‌عنوان یک ارزش بنیادی در جوامع دموکراتیک و چند فرهنگی شناخته می‌شود. (فولادی، بهار ۱۳۷۸: ۵۷). تسامح از ریشه «سمح» به معنای: آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن و فروگذار کردن است (رک: معین، پیشین: ۴۵۱؛ انوری، ۱۳۸۳: ۳۱۸؛ عمید، پیشین: ۳۴۲).

تسامح و تساهل به معنای مداخله نکردن و مانع نشدن، و اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نیست. به عبارت دیگر، در زندگی اجتماعی، وقتی انسان با اعمال و عقایدی روبرو می‌شود که با عقاید و اندیشه‌اش سازگار نیست، تسامح به معنای عدم واکنش منفی به این تفاوت‌ها است.

برای حفظ آرامش اجتماعی و جلوگیری از تنش و درگیری، افراد باید آن‌ها را تحمل کنند. این بردباری و خویش‌نهادی در اصطلاح تساهل نامیده می‌شود. لازم به ذکر است که این تساهل به‌منظور احترام به انسان و حریم اندیشه او نیست، بلکه تنها برای جلوگیری از تنازع اجتماعی و کمک به تعادل قوا و آرامش اجتماعی است. این اصطلاح با واژه‌های رأفت، رحمت، عفو، صفح، ایثار، فداکاری، جوانمردی، مروت و رفق مترادف نیست؛ زیرا هر یک از این واژه‌ها در مکتب اسلام بار معنایی خاصی دارند که آن‌ها را از واژه تولرانس متمایز می‌کند؛ البته ممکن است برای برخی مصادیق، هم تساهل و تسامح و هم یکی از این واژه‌ها صادق باشند؛ یعنی میان آن‌ها نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. به‌هرروی، باید توجه داشت که بی‌توجهی به معنای خاصی که این واژه‌ها در شرع مقدس اسلام دارند، موجب التقاط، حبط و خلط مباحث و سوءبرداشت از کتاب و سنت خواهد شد (عبدالمحمدی، پیشین: ۲۳-۲۲).

به‌طور خلاصه تسالم به معنای تلاش برای ارائه نوعی زندگی آرام و عاری از هر نوع نزاع و کشمکش است و در اصطلاح حقوقی، به‌عنوان «حسن همجواری» شناخته می‌شود و تسامح نیز به تحمل یکدیگر و کنار گذاشتن سلیقه‌ها یاد می‌شود (همان). می‌توان گفت هر سه واژه لازم و ملزوم یکدیگرند. لازمه تسامح، وجود توانایی در فرد یا جامعه (تساهل) می‌باشد و نتیجه آن داشتن یک زندگی مسالمت‌آمیز می‌باشد.

سهله و سمحه

ابن فارس در تعریف «سمحه» بیان می‌کند: «سین، میم، حا در اصل دلالت بر رامی و آرامی می‌کند» (ابن فارس ۱۱۰/۲)؛ و ابن منظور «سهل» را به معنای چیزی که همراه نرمی و کمی خشونت می‌باشد تعریف کرده است (ابن منظور ۱۴۹/۹). در اصطلاح شرعی سمحه و سهله به‌عنوان یکی از مشخصات اسلام به‌حساب می‌آید.

اسلام به تعبیر رسول اکرم (ص) شریعت سمحه و سهله است. به‌این معنی در شریعت، به دلیل سهولت آن، تکالیف سخت و دست و پاگیر وضع نشده است. به‌عنوان مثال در قرآن آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْعَلُوا مِن دِينِكُمْ رُحَّةً﴾ (حج/ ۷۸) که بیانگر این است که خداوند در دین، تنگنایی قرار نداده است. همچنین، به‌حکم این که دین باگذشت است، هر جا که انجام تکلیفی موجب مضیقه و تنگنا شود، آن تکلیف ملغی خواهد شد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۴۱).

مدارا

واژه مدارا «دارأته» و «داريته» هم با همزه و هم بدون همزه می‌آید. این افعال هنگامی به‌کاربرده می‌شوند که شخص با پرهیز از درگیری با دیگران، با او به نرمی و ملایمت رفتار کرده باشد. «دَری»

به معنای فهمید. **الرَّايَة**: به معنای آگاهی و شناختی است که از طریق مقدمات پنهان و غیرمعمول و به عبارتی با نوعی فریب به دست می آید. به همین دلیل، درباره صید آهو با استفاده از حيله و مقدمات غیرمعمول گفته می شود: «**دُرَيْثُ الظَّبْيِ**» (ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۵۵-۲۵۴). همچنین، «درأ» در اصل به معنای «دفع کردن، مخالفت و مدافعه» است (ابن فارس، بی تا: ۲۷۱).

سخن خدای متعال که در بیان یکی از ویژگی های مؤمنان از همین باب است که می فرماید: «**أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**» (قصص/۵۴)؛ «آنانند که به [پاس] آنکه صبر کردند و [برای آنکه] بدی را با نیکی دفع می نمایند و از آنچه روزی شان داده ایم انفاق می کنند، دو بار پاداش خواهند یافت». واژه «مدارا» به معنای ملاطفت و برخورد نرم، همچنین از آن به نرمی و مهربانی رفتار کردن و بردباری و تحمل نیز تعبیر می شود (طریحی، پیشین: ۱۳۷). اگر واژه «مدارا» از ماده «دری» باشد، بامعنای اصلی آن در «**دُرَيْثُ الظَّبْيِ**» تناسب دارد، به گونه ای که انسان با تحمل و برخورد ملایم با طرف مقابل، او را در کمند محبت خود گرفتار می کند؛ و اگر این واژه از «درأ» مشتق باشد، به این معناست که انسان با برخورد نرم و ملایم خود، بدی طرف مقابل را دفع می کند (ابن منظور، پیشین: ۷۱)؛ بنابراین، در مدارا، مفهوم «پرهیز و احتیاط» نهفته است؛ از این رو، بیشترین کاربرد آن مخالفان و دشمنان را شامل می شود، برخلاف «رفق» که بیشتر درباره موافقان و دوستان و بیشتر از آن، درباره غیر مخالفان کاربرد دارد. برای نمونه، در این باره در روایات چنین آمده: امام صادق (ع) خطاب به عمر بن حنظله فرموده است: لا تحملوا علی شیعتنا و ارفقوا بهم؛ تحمیل نکنید بر شیعیان ما و با آن ها رفق و مدارا کنید (الکینی، ۱۳۶۵: ۱۶۴)؛ و روایت دیگری که می فرماید: «**وَأَمَّا الْمُخَالَفُونَ فَيَكْلَمُهُم بِالْمَدَارَةِ**» (= ما با کافران باید به نرمی و مدارا سخن گفت) (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۵). البته واژه مدارا گاه در معنایی وسیع به کار می رود و هر دو گروه را شامل می شود؛ مانند: «**أَمَرَنِي رَبِّي بِمَدَارَةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ**؛ پروردگارم، همان گونه که مرا به انجام واجبات فرمان داده، به مدارا کردن با مردم نیز فرمان داده است» (کلینی، ۱۴۲۶ ق: ۵۱۵). پیامبر اسلام (ص) که آئینه تمام نمای قرآن و نمونه کامل کمالات انسانی است در برخورد با مخالفان سرسخت و سنگدلش در اوج مهربانی و لطافت بود، برای نمونه پس از رفتن به شهر طائف برای جلب همکاری و ایجاد پناهگاهی در آنجا و بیرون رلندن و برخورد ناجوانمردانه مردم طائف با ایشان، جبرئیل امین وحی پیش وی می آید و پیشنهاد ویران کردن شهر مزبور را به او می کند، ولی این اسوه فضایل انسانی و این دریای بیکران رحمت و مهربانی می فرماید: نه... بلکه امیدوارم خداوند کسانی را از پشت ایشان بیرون آورد که یکتا پرست و بدور از شرک و بت پرستی باشند (عباسی، احمد، ۱۳۸۷: ۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به این که قانون مجازات اسلامی برگرفته از منابع فقهی به‌ویژه قرآن کریم است، فهم صحیح از الفاظ قرآنی مربوط به آیات الاحکام، تأثیر شایانی در برداشت صحیح از احکام قرآنی داشته و به‌صورت مستقیم در صدور احکام شرعی و قانونی تأثیرگذار خواهد بود. اما واژه «خسونت» به‌طور مستقیم در قرآن وجود ندارد ولی اصطلاحات «شدت، غلظت، شدت، فظ و غضب» از جمله واژگانی هستند که در شبکه معنایی واژگان قرآنی حوزه خسونت قرار می‌گیرند. در مقابل، واژگانی مانند عفو و صفح، تساهل، تسامح و مدارا وجود دارند که بر صلح و رفتار مسالمت‌آمیز تأکید دارند. لذا با بررسی وجوهای معنایی خسونت و نیز الفاظ مترادف و متضاد آن در آیات الاحکام، چنین برداشت می‌شود که از دیدگاه اسلام خسونتی موجه و مشروع است که در مواجهه با کفار و قابل کنترل باشد؛ به عبارت دیگر غضب ورزی و خشمگین شدن باید در راه حق و به خاطر امید داشتن برای آگاهی بخشی به مجرم و سایر مقاصد عقلایی بکار رود نه به جهت انتقام‌گیری و نابودی. اما قرآن کریم به‌وضوح مفاهیم مرتبط با خسونت را در احکام جزایی و جهاد بیان کرده و لازم است که این آیات با در نظر گرفتن سیاق اجتماعی و تاریخی تفسیر شوند. در حقیقت تمامی آیات مربوط به جهاد و حتی احکام کیفری نظیر رجم، قطع ید، به بردگی گرفتن انسان‌ها، حکم به سوزاندن درختان در صحنه نبرد و... به‌عنوان پدیده‌ها و وقایعی در بستر تاریخی و اسلامی آن قابل بررسی و تحلیل هستند؛ زیرا این احکام جزو احکام قضایی و حکومتی محسوب می‌شوند و ویژگی بارز این دسته از احکام این است که به مقتضای زمان و مکان وضع می‌شوند؛ بنابراین الفاظ و عبارات قرآنی مربوط به جهاد و احکام جزایی به‌عنوان ابزارهایی برای حفظ جامعه زمان خود و جلوگیری از خسونت در نظر گرفته شده‌اند. در مقابل عبارت‌های «صفح» و «عفو» نه تنها به عنوان مفاهیمی اخلاقی در اسلام شناخته می‌شوند، بلکه در قرآن به صراحت به عمل عفو و گذشت توصیه شده است. این آموزه‌ها به پیامبر اسلام امر می‌کند که با نادانی‌ها و لجاجت‌های دیگران، با ملایمت و محبت برخورد کند. بنابراین، عفو و صفح به‌عنوان یک رویکرد اخلاقی و اجتماعی ضروری است که باید بر اساس شرایط و موقعیت‌ها به کار گرفته شود. در نتیجه، می‌توان گفت که عفو و گذشت باید به‌عنوان یک استراتژی اجتماعی و اخلاقی در زندگی فردی و جمعی مسلمانان مدنظر قرار گیرد، و تنها در مواقع خاص که عفو موجب سوءاستفاده می‌شود، اقدامات قاطع‌تری در نظر گرفته شود. بنابراین خسونت در قرآن به‌عنوان یک پدیده «اجتناب‌ناپذیر» و «ضروری» برای ارتقاء اخلاق انسانی و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر «عدالت و صلح» در نظر گرفته می‌شود. بدین معنی که خسونت به‌عنوان راه حل نهایی و صرفاً باهدف دفاع در برابر تجاوز و جهت برقراری عدالت مورد توجه قرار گرفته است و اگر راه‌های پیشگیرانه و بخشش و رأفت توان تأمین مقاصد عادلانه و اخلاقی را داشته باشد، مجاز به توسل به خسونت نخواهیم بود. باین حال قرآن تأکید می‌کند که اعمال خسونت در برابر نافرمانی

و ظلم، باید با ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» همراه باشد. برآیند تحقیق در مترادفات و الفاظ متقابل الفاظ قرآن کریم پیرامون خشونت، این است که اولاً احکام مجازات‌ها، باید متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی باشد، بدین معنی که ملاک‌های خشونت و خشونت‌ورزی باید با توجه به تحول شرایط، تغییر پیدا کنند؛ ثانیاً مرجع تشخیص خشونت‌آمیز بودن یک عمل، با توجه به آیات قرآنی، ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» است.

منابع

قرآن کریم.

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). *جمهره اللغة* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم للمالین.
ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة* (تحقیق عبیدالسلام محمد هارون، چاپ اول). قم: مکتب الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب* (تصحیح جمال‌الدین میردامادی). بیروت: دار الفکر.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة* (چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
اکبری، رسول، & حسن‌زاده، مهدی. (۱۳۹۳ش). «واکاوی تحریم خشونت مستقیم در شواهد قرآن». *مجله آموزه‌های قرآنی*، ۲۰، ۳-۲۸. دسترسی: <https://surl.li/tmgqzj>.
اوسی، علی. (۱۳۸۱ش). *روش علامه طباطبایی در تفسیر قرآن* (ترجمه حسین میرجلیلی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

آنتونی اربی آستر. (۱۳۷۹). *خشونت و جامعه* (به اهتمام اصغر افتخاری). تهران: نشر سفیر.
بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
حجاریان، سعید. (۱۳۷۹ش). «نسبت دین و خشونت». *بازتاب اندیشه*، شماره ۵. دسترسی: ensani.ir/fa/article/90355

حسن‌زاده، مهدی، & اکبری، رسول. (۱۳۹۲ش). «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم». *مجله آموزه‌های قرآنی*، ۱۷، ۱-۲۶. دسترسی: qd.razavi.ac.ir/article_1207.html

حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۳۹۳). *نفی خشونت در اسلام*. قم: جلال‌الدین.
حلال‌خور، کوثر، و گلجانی، ایرج. (۱۳۹۹ش). *وجوه معنایی خشونت در قرآن کریم*. تفسیرپژوهی، ۷(۱۴)، ۸۳-۵۷. دسترسی: https://quran.azaruniv.ac.ir/article_14251.html

راعی، مسعود. (۱۳۸۱). *خشونت، احکام اسلامی و کنوانسیون‌های بین‌المللی*. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غرائب القرآن* (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه.

رمضانی مبارکه، مرضیه. (۱۳۹۶). «موضع اسلام در برابر خشونت». *دومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی*. دسترسی: <https://civilica.com/doc/659630>

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷، اسفند). «دیانت، مدارا و مدنیت». ماهنامه کیان، ۸ (۴۵)، ۲۰. دسترسی :

<https://surl.li/glbzli>

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ترجمه سید محمدباقر همدانی، ج ۹). قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ترجمه مترجمان، ج ۱۱). تهران: انتشارات فراهانی.

طبرسی، محمد. (۱۳۶۰ش). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ترجمه مترجمان، چاپ اول). تهران: انتشارات فراهانی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین* (تصحیح احمد حسین اشکوری). تهران: مرتضوی. عباسی، احمد. (۱۳۸۷ش). *خشونت و تندروی از منظر اسلام*. دین و اندیشه. دسترسی:

<https://surl.li/sttctk>

العبدلخانی، ساجده. (۱۳۹۶). «خشونت در خانواده و نگرش معنوی اسلام به آن». *پژوهش‌های معنوی*. دسترسی: <https://surl.li/tlpzsl>

عبدالمحمدی، حسین. (۱۳۹۱). *تساهل و تسامح از دیدگاه قرآن و اهل بیت*. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.

العسکری، ابو هلال. (بی‌تا). *معجم الفروق اللغویة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين. فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.

فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۹۷ش). «خشونت دینی: واقعیت یا توهم؟». *دو فصلنامه حقوق بشر*، (۲۶)، ۳-۳۰. دسترسی: humanrights.mofidu.ac.ir/article_34701.html

قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). *قاموس القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس القرآن* (ج ۵، ص ۱۹۵). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کریمی تبار، مریم. (۱۳۹۲). «نقد انگاره خشونت‌آمیز بودن مجازات‌های دنیوی در قرآن با تأکید بر روایات تفسیری». *نشریه تفسیر اهل بیت (ع)*، ۱ (۲)، ۷۹-۹۴. دسترسی: noormags.ir/article/1081737

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۲۹ق). *الکافی*. قم: دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۵ق). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه* (ج ۸، ص ۴۱). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۷۹ش). «خشونت و مجازات». *فصلنامه کتاب نقد*، (۱۴-۱۵)، ۱۲۴-۱۵۳. دسترسی: noormags.ir/view/fa/articlepage/61874

میرعلی، محمد، & موسوی، سیدیحیی. (۱۴۰۰). «نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام با تأکید بر آراء اندیشمندان غیرمسلمان». *فصلنامه علوم سیاسی*، (۹۳)، ۸.

<https://doi.org/10.22081/psq.2021.60098.2490>

نجفی ابرندآبادی، علی حسین، و همکاران. (۱۳۸۳ش). «خشونت و نظام عدالت کیفری». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، ۴۱، ۱-۱۶. دسترسی: noormags.ir/view/fa/articlepage/42998

ون انگلند، انیسه. (۱۳۹۸). «خشونت، اسلام و حقوق بشر: اسلام، دین صلح است یا دین جنگ؟». *حقوق بشر*، ۱۴(۲۸)، ۲۱. دسترسی: https://humanrights.mofidu.ac.ir/article_38380.html

هاشمی، سیدحسین. (۱۳۸۳ش). «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن». *نشریه پژوهش‌های قرآنی*، ۱۰(۳۷-۳۸)، ۱۸۴-۲۱۱. دسترسی: jqr.isca.ac.ir/article_21759.html

Burgess-Jackson, K. (1995). Rape and persuasive definition. *Canadian Journal of Philosophy*, 25(3), 415–436. <https://doi.org/10.1080/00455091.1995.10717422>.

Harris, S. (2006). *Letter to a Christian nation*. New York, NY: Vintage. <https://www.samharris.org>

Nelson-Pallmeyer, J. (2005). *Is religion killing us? Violence in the Bible and the Quran*. New York, NY: Continuum.

Howes, D. E. (2009). *Toward a credible pacifism: Violence and the possibilities of politics*. Albany, NY: State University of New York Press.

Hick, J. (1997). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. London, UK: Macmillan Press.

Transliterated References

Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan. (1988). *Jamhara al-Lugha* (1st ed.). Bayrut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayin. [in Arabic]

Ibn Faris, Ahmad. (1404 AH). *Mu’jam Maqayis al-Lugha* (ed. Ubayd al-Salam Muhammad Harun, 1st ed.). Qom: Maktab al-Islami. [in Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisan al-‘Arab* (ed. Jamal al-Din Mirdamadi). Bayrut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 AH). *Tahdhib al-Lugha* (1st ed.). Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [in Arabic]

Akbari, Rasoul, & Hasanzadeh, Mahdi. (1393sh). “Vakavi-ye Tahrir-e Keshunat-e Mostaqim dar Shavāhed-e Qur’an.” *Majalla-ye Amoozhaye Qur’ani*, 20, 3–28. Access: <https://surl.li/tmgqzj> [in Persian]

Osi, Ali. (1381sh). *Ravesh-e Allameh Tabataba’i dar Tafsir-e Qur’an* (trans. Hossein Mirjalili). Tehran: Sazman-e Tablighat-e Islami. [in Persian]

Anthony Arpi Aster. (1379sh). *Keshunat va Jame’eh* (ed. Asghar Eftekhari). Tehran: Nashr-e Safir. [in Persian]

al-Bahrani, Sayyid Hashim. (1416 AH). *al-Burhan fi Tafsir al-Qur’an*. Tehran: Bonyad-e Be’tat. [in Arabic]

Hajarian, Sa’id. (1379sh). “Nesbat-e Din va Keshunat.” *Baztab-e Andisheh*, 5. Access: ensani.ir/fa/article/90355 [in Persian]

Hasanzadeh, Mahdi, & Akbari, Rasoul. (1392sh). “Barrasi-ye Jaygah-e Solh-e Farhangi dar Qur’an Karim.” *Majalla-ye Amoozhaye Qur’ani*, 17, 1–26. Access: qd.razavi.ac.ir/article_1207.html [in Persian]

Hosseini Shirazi, Sayyid Muhammad. (1393sh). *Nafy-e Keshunat dar Eslam*. Qom: Jalal al-Din. [in Persian]

- Halalkhor, Kowsar, & Goljani, Iraj. (1399sh). "Vojuh-e Ma'nayi-ye Keshunat dar Qur'an Karim." *Tafsir-pazhuhi*, 7(14), 57–83. Access: https://quran.azaruniv.ac.ir/article_14251.html [in Persian]
- Ra'i, Mas'ud. (1381sh). *Keshunat; Ahkam-e Eslami va Konvansyonhaye Beyn al-Melali*. Qom: Mo'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Imam Khomeini. [in Persian]
- al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). *al-Mufradat fi Ghara'ib al-Qur'an* (ed. Safwan Adnan Dawudi). Bayrut: Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shamiyya. [in Arabic]
- Ramazani Mobarakeh, Marziyeh. (1396sh). "Mowze'-e Eslam dar Barabar-e Keshunat." *Dovvomīn Konferans-e Beyn al-Melali-ye Motale'at-e Ejtemai Farhangi va Pazhuhesh-e Dini*. Access: <https://civilica.com/doc/659630> [in Persian]
- Soroush, Abdolkarim. (1377sh, Esfand). "Diyanat, Modara va Madaniyyat." *Mahnameh-ye Kiyān*, 8(45), 20. Access: <https://surl.li/glbzli> [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1374sh). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (trans. Seyyed Muhammad Baqir Hamadani, Vol. 9). Qom: Entesharat-e Eslami, Jame'eh-ye Modarresin Howzeh 'Elmiyeh. [in Persian]
- al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1360sh). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (translators, Vol. 11). Tehran: Entesharat-e Farahani. [in Arabic]
- al-Tabarsi, Muhammad. (1360sh). *Tarjomeh-ye Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (translators, 1st ed.). Tehran: Entesharat-e Farahani. [in Persian]
- al-Turayhi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1375sh). *Majma' al-Bahrayn* (ed. Ahmad Hossein Ashkuri). Tehran: Murtazavi. [in Arabic]
- Abbasi, Ahmad. (1387sh). "Keshunat va Tondravi az Manzar-e Eslam." *Din va Andisheh*. Access: <https://surl.li/sttctk> [in Persian]
- al-'Abd al-Khani, Sajedah. (1396sh). "Keshunat dar Khanevadeh va Negaresh-e Ma'navi-ye Eslam be An." *Pazhuheshhaye Ma'navi*. Access: <https://surl.li/tlpzsl> [in Persian]
- Abdolmohammadi, Hossein. (1391sh). *Tasahol va Tasamoh az Didgah-e Qur'an va Ahl al-Bayt*. Qom: Mo'asseseh Amoozeshi-ye Imam Khomeini. [in Persian]
- al-'Askari, Abu Hilal. (n.d.). *Mu'jam al-Furuq al-Lughawiyya*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami al-Tabi'a li-Jama'at al-Mudarrisin. [in Arabic]
- al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Nashr Hijrat. [in Arabic]
- Fana'i, Abolqasem. (1397sh). "Keshunat-e Dini: Vaque'iyat ya Tavahhom?" *Do Faslnameh-ye Hoquq-e Bashar*, (26), 3–30. Access: humanrights.mofidu.ac.ir/article_34701.html [in Persian]
- Qurashi Bana'i, Ali Akbar. (1412 AH). *Qamus al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Arabic]
- Qurashi, Ali Akbar. (1371sh). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 5, p. 195). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- Karimi-Tabar, Maryam. (1392sh). "Naqd-e Angareh-ye Keshunatamiz Budan-e Mojazathaye Donyavi dar Qur'an ba Ta'kid bar Revayat-e Tafsiri." *Nashriyeh Tafsir Ahl al-Bayt (a)*, 1(2), 79–94. Access: noormags.ir/article/1081737 [in Persian]
- al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1329 AH). *al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [in Arabic]
- al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1315 AH). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Arabic]

- Motahhari, Morteza. (1389sh). *Nezam-e Hoquq-e Zan dar Eslam*. Tehran: Sadra. [in Persian]
- Makarem Shirazi, Nasser. (1374sh). *Tafsir-e Nemuneh* (Vol. 8, p. 41). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- Mirkhalili, Seyyed Mahmoud. (1379sh). “Kheshunat va Mojazat.” *Faslnameh Ketab-e Naqd*, (14–15), 124–153. Access: noormags.ir/view/fa/articlepage/61874 [in Persian]
- Mir‘Ali, Muhammad, & Mousavi, Seyyed Yahya. (1400sh). “Naqd va Arzyabi-ye Nazariyyeh-ye Zatgara’i-ye Kheshunat dar Eslam ba Ta’kid bar Ara’ Andishmandan-e Gheyr-e Mosalman.” *Faslnameh-ye ‘Olum-e Siyasi*, (93), 8. doi:10.22081/psq.2021.60098.2490 [in Persian]
- Najafi Abrandabadi, Ali Hossein, et al. (1383sh). “Kheshunat va Nezam-e ‘Adalat-e Keyfari.” *Majalla-ye ‘Olum-e Ejtemai va Ensani-ye Daneshgah-e Shiraz*, 41, 1–16. Access: noormags.ir/view/fa/articlepage/42998 [in Persian]
- Van Engeland, Anisseh. (1398sh). “Kheshunat, Eslam va Hoquq-e Bashar: Eslam, Din-e Solh ast ya Din-e Jang?” *Hoquq-e Bashar*, 14(28), 21. Access: https://humanrights.mofidu.ac.ir/article_38380.html [in Persian]
- Hashemi, Seyyed Hossein. (1383sh). “Mahiyyat va Ab‘ad-e Kheshunat dar Cheshmandaz-e Qur‘an.” *Nashriyeh Pazhuhashhaye Qur‘ani*, 10(37–38), 184–211. Access: jqr.isca.ac.ir/article_21759.html [in Persian]

An Analysis of the Criterion of Violence and Its Synonymous and Antonymous Expressions in the Verses of Ahkam in the Quran

Mojgan Davoudi

(PhD Candidate in Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)

Mohammad Reza Keykha*

(Associate Professor of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)

Aref Bashiri

(Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)

Abstract

In the modern era, some individuals and groups, including international communities, have sought to denigrate certain terms in the verses of Islamic law, particularly criminal laws such as retribution, amputation, and flogging, labeling them as unethical and promoting violence and extremism. This article employs a descriptive-analytical method to explore Quranic vocabulary concerning violence and emphasizes the necessity of deep understanding and contemplation regarding concepts related to violence to avoid superficial and one-dimensional interpretations. The term "violence" does not appear directly in the Quran; however, terms such as "severity," "harshness," "foulness," and "anger" are among the words that fall within the semantic network of Quranic vocabulary related to violence. In contrast, terms like "tolerance," "forbearance," and "conciliation" emphasize peace and amicable behavior. The findings of this research indicate that while certain degrees of violence are observed in these verses, according to the Quran, violence is only permissible under conditions where other options—such as prevention, forgiveness, and compassion—prove ineffective and is ultimately considered a last resort. The Quran underscores the importance of establishing justice and defending against aggression, asserting that if just goals can be achieved through peaceful methods, there is no need for violence. Nevertheless, the Quran emphasizes that the application of violence against disobedience and oppression must be accompanied by the principles of "rationality" and "ethics".

Keywords: Qur'an, principle of violence, synonym, antonym, verses of ahkam (legal verses)

Extended Abstract

Introduction

This study challenges reductive claims that the Qur'an legitimates "violence" by selectively citing penal and warfare verses, asking instead how the text

conceptualizes coercion and under what conditions it permits force. The Qur'an lacks a direct term for "khoshunat," relying instead on a semantic network (e.g., *ghilza*, *shidda*, *ghadhab*, *fazz*) balanced by antonyms that privilege pardon, forbearance, and gentle conduct (*safh*, *afw*, *rifq*, *mudara*, *tasahul*, *tasamuh*), and by the ethos of a "samhah sahlah" religion. Because perceptions of religious violence are context dependent, juristic applications have historically varied with time, place, and public interest, just as calls to firmness coexist with commands to forgive and reconcile. Filling a gap in prior scholarship, the study conducts a lexical-semantic audit of these terms across *ayat al-ahkam* and their exegetical traditions, situating rulings within historical practice and ethical constraints to answer two questions: how to analyze Qur'anic concepts of coercion without one-dimensional readings, and what explicit or implied conditions govern the permissibility of coercive measures today.

Methodology

The study employs a multi-layered qualitative methodology that begins with lexicographic and semantic-field analysis, consulting classical Arabic lexica such as those of Ibn Manzur, al-Farahidi, al-Raghib al-Isfahani, and al-Tarihi to establish the primary senses, derivatives, and metaphorical extensions of key terms before examining their Qur'anic usage. It then undertakes concordance and intratextual analysis, mapping the occurrences of these terms within their syntactic and surah contexts to trace denotative and connotative patterns—for example, interpreting *ghilza* as deterrent firmness, *shidda* in contrast to *rahma*, *fazz* as harshness in speech, and *ghadhab* as divine displeasure with moral implications. These findings are cross-checked through exegetical triangulation using major tafsir sources, which help refine the normative boundaries of each concept and prevent misreadings that equate firmness with cruelty. To balance this, the study also analyzes antonymic clusters such as *afw* and *safh* (pardon, overlooking), *rifq* (gentleness), *mudara* (forbearing tact), and *tasahul/tasamuh* (tolerance) to highlight the Qur'an's countervailing emphasis on forgiveness, lenience, and coexistence. In addition, penal and warfare verses are examined within their sociohistorical and juristic contexts, drawing on *fiqh* principles of time, place, proportionality, and harm prevention to show that their application is context-sensitive and not absolutist. Finally, the methodology synthesizes lexical, exegetical, and juristic insights into operational criteria that distinguish illegitimate violence from legitimate, ethically bounded coercion aimed at justice, defense, and the preservation of social order.

Results

Absence of a direct lexical term for "violence." The Qur'an does not deploy a single overarching word equivalent to modern "violence." Instead, it frames wrongful harm primarily through *zulm* (injustice, rights-violation) and through concrete acts (murder, assault, theft, adultery, usury, mockery). This reframing is

decisive: what renders an act “violent” in Qur’anic ethics is not its forcefulness per se, but its injustice and violation of rights. Accordingly, the semantic field of coercion is ethically graded rather than ontologically fixed.

Ghilza (firmness, severity) as deterrent strictness or moral hardness, constrained by justice. In verses commanding believers to present “ghilza” toward hostile aggressors, exegetes stress principled firmness in the service of public safety and deterrence, not cruelty or spite. The same root can also denote “thickness” or “hardness” in non-moral contexts. Where ghilza marks interpersonal conduct, it is contrasted with ra’fa and riqqa (compassion, tenderness) and normatively bounded so as not to negate the broader ethic of mercy.

Shidda (strength, intensity) in two principal registers. First, as a counterpart to rahma in communal boundaries: “ashidda’ ala al-kuffar, ruhamah baynahum” signals a calibrated ethic—tough-minded resilience against persistent, unjust aggression, combined with intra-community compassion. Second, as consolidation and security (“wa shadadna mulkahu”) and as post-battle restraint and control (“fa shuddu al-watha’q”), where shidda names the governance task of securing order, preventing escape or espionage, and stabilizing the polity. In other contexts, “shadid al-adhab” is a rhetorical intensifier for divine retribution against persistent wrongdoing, not a human license for cruelty.

Fazz (coarseness of speech) as socially corrosive harshness. Appearing once in 3:159, it marks rough-tongued, hard-hearted conduct that repels people and fractures communal cohesion. Exegetes read the verse as an explicit rejection of abrasive leadership and as an injunction to seek pardon, pray for others, and consult them—a procedural ethic that undercuts demeaning or derisive discourse. Ghadhab (anger) as divine displeasure and sanction. Qur’anic “ghadhab” tracks moral realities: obstinate denial, covenant-breaking, or grave injustice attracts divine anger, often paired with warnings of punishment. For human agents, the analysis yields two controls: anger is not an autonomous warrant for harm; and any responsive coercion must align with right and guidance (aimed at correction, not vengeance). Where hope of reform is foreclosed, the tradition still subjects coercive measures to proportionality, due process, and higher aims (restoring right, protecting life).

Antonymic field: afw and safh (pardon and gracious overlooking), rifq (gentleness), mudara (forbearing tact), tasahul/tasamuh (tolerance), and the characterization of the religion as “samhah sahlah” (magnanimous and easy). These terms do not merely “soften” the message; they provide primary ethical defaults. Afw and safh are repeatedly commended, including in Medinan texts, indicating that pardon is not abrogated by the institution of jihad; rather, each applies to its proper situation. Mudara integrates prudence with kindness, often directed toward opponents to de-escalate harm. Tasamuh and tasahul, while not identical with Islamic concepts like rahma or ihsan, overlap in practice as public virtues that enable coexistence, without collapsing moral boundaries. The default

posture, then, is lenience where it prevents harm and upholds dignity; firmness is exceptional, remedial, and rule-governed.

Conceptual implications for ayat al-ahkam. Penal verses and wartime permissions are best read as historically situated instruments to secure justice, protect the vulnerable, and deter aggression. Their application is not automatic or transhistorical in form; it is conditioned by time, place, evidentiary standards, procedural justice, and proportionality. The study thus rejects both extremes: romantic universalization of lenience that disables order, and absolutist literalism that ignores maqasid (higher objectives) and changing circumstances.

From “violence” to wrong and right uses of force. The Qur’anic paradigm distinguishes illegitimate violence—unjust harm to life, honor, property, or rights—from legitimate, ethically bounded coercion deployed to restore right, defend the community, and deter aggression. The criteria that emerge are: justice (no zulm), proportionality (kafa’a between offense and response), control (no cruelty, no vengeance), purpose (guidance, protection, restoration), and preference for non-violent remedies where these can achieve the just aim.

Conclusion

The Qur’an does not present violence as a value but condemns wrongful harm (zulm) while permitting measured force only under strict conditions to uphold justice and protect society. Terms like ghilza, shidda, fazz, and ghadhab are balanced by afw, safh, rifq, mudara, tasahul, and tasamuh, underscoring that forgiveness and lenience are the default, while firmness is exceptional, defensive, and ethically bound. Penal and warfare rulings must therefore be read within their historical contexts and with attention to proportionality, rights, and procedural safeguards. For contemporary application, the standard is ethical rather than literal: any act that violates dignity, exceeds proportion, or seeks vengeance is illegitimate, and coercion is only justifiable when non-violent alternatives fail. In this way, Qur’anic discourse frames coercion as a limited tool for justice and peace, not as a religious ideal.