

کالبدشکافی جهاد؛ از خشم تندروان تا رحم میانه‌روان

محمد محق*

اشاره: دیدگاه‌ها در زمینه احکام جهاد از روزگار پیدایش فقه اسلامی تا اکنون متفاوت بوده است. در عصر حاضر این تفاوت در قالب دو گرایش عمده نمایان شده است: یکی دیدگاه سنتی‌های معتدل که جهاد را اساساً جنگ دفاعی می‌دانند، هرچند جنگ هجومی را نیز با اما و گرهایی جایز و گاه لازم می‌شمارند؛ دوم دیدگاه اسلام‌گرایان تندرو از قبیل طالبان، القاعده، داعش، بوکوحرام، الشباب، جبهة النصرة که جهاد را در اساس مهم‌ترین وسیله گسترش دین دانسته و بالتبع آن را جنگ هجومی می‌شمارند. نوشتار حاضر دو کتاب اساسی را که تا این لحظه مهم‌ترین و جدی‌ترین نوشته‌ها در دفاع از دو جریان فکری یادشده هستند، مرور کرده است: یکی کتاب *مسائل فی فقه الجهاد* تألیف ابو عبدالله المهاجر، و دیگری کتاب *فقه الجهاد، دراسة مقارنة لاحکام الجهاد و فلسفته فی ضوء القرآن و السنة* تألیف یوسف قرضاوی. نوشتار پس از بررسی مقایسه‌ای مطالب عمده این دو کتاب، به ارزیابی انتقادی آن دو پرداخته است. نگارنده هرچند دیدگاه سنتی‌های معتدل را مفیدتر از دیدگاه اسلام‌گرایان تندرو ارزیابی کرده، آن را چاره‌ریشه‌ای برای مشکل جهادیسیم افراطی ندانسته و از این رهگذر، انتقاداتی را بر هر دو دیدگاه وارد کرده است.

* نویسنده و پژوهشگر دینی

درآمد

فقه جهاد یکی از موضوعاتی است که هم در فقه سنتی مسلمانان و هم در ادبیات معاصر اسلام‌گرایان سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. اصطلاح فقه جهاد به مباحثی گفته می‌شود که احکام فقهی جهاد را کنکاش می‌کند: جهاد در چه شرایطی فرض می‌شود؟ چه کسانی مکلف به جهاد هستند؟ جهاد در مقابل چه کسانی صورت می‌گیرد؟ آیا جهاد در اساس جنگ دفاعی است یا هجومی؟ آیا جهاد تنها به صورت جنگ انجام می‌شود یا صورت‌های غیررزمی هم دارد؟ حکم اسیران جنگی چیست؟ آیا با پیروان کیش اسلام هم می‌توان جهاد کرد؟ مبنای فرضیت جهاد کردن با دیگران، تفاوت دین است یا شرایط سیاسی و اجتماعی؟ آیا همه سرزمین‌ها حکم یکسانی در جهاد دارند یا تنها در جایی که دارالحرب نامیده می‌شود، می‌توان جهاد کرد؟ پرسش‌های بیشتری نیز در این باب وجود دارد که فقه جهاد به آن‌ها می‌پردازد.

دیدگاه‌ها در زمینه احکام جهاد از روزگار پیدایش فقه اسلامی تا اکنون متفاوت بوده است، اما در عصر حاضر این تفاوت در قالب دو گرایش عمده نمایان شده است: یکی دیدگاه سنتی‌های معتدل که جهاد را اساساً جنگ دفاعی می‌دانند، هرچند جنگ هجومی را نیز با اما و اگرهایی جایز و گاه لازم می‌شمارند؛ دوم دیدگاه اسلام‌گرایان تندرو که جهاد را در اساس مهم‌ترین وسیله گسترش دین دانسته و بالتبع آن را جنگ هجومی می‌شمارند.

البته دیدگاه سومی نیز وجود دارد که نه از منظر فقهی، بلکه بیشتر از دید اخلاقی و عرفانی به جهاد می‌پردازد و عمدتاً روی تزکیه نفس و اصلاح باطن متمرکز است و جهاد را به جهاد با نفس و شیطان درونی تعبیر می‌کند. اما این دیدگاه مربوط به فقه جهاد نمی‌شود و مبنای اصولی مستحکمی در میان علمای شریعت ندارد، هرچند در جای خود، بیرون از گفت‌وگوهای فقهی، درخور توجه و عنایت است و می‌تواند در عرصه‌های خاصی کاربرد داشته باشد.

اما دو دیدگاه نخست دیدگاه‌های عمده هستند به این جهت که هردو به سامانه فقهی معتبری تکیه دارند، از استدلال به آیات و احادیث گرفته تا قواعد فقه و اجتهاد در علم اصول فقه و اقوال بی‌شمار از فقهای ادوار مختلف تاریخ اسلام. گروه‌هایی مانند طالبان، القاعده، داعش، بوکوحرام، الشباب، جبهة النصرة و... که

همه کم‌وبیش به آبخور سلفیت جهادی نسب می‌رسانند، طرفدار دیدگاه دوم هستند. گروه‌های یادشده تصور می‌کنند که تلاش‌های آنان، قیل از هر چیز، ادای فریضه‌ای دینی و بلکه مهم‌ترین فریضه دینی است. جنگ کنونی در کشورهای مسلمان و خشونت‌هایی که از سوی گروه‌های تندرو در بیرون از این کشورها اتفاق می‌افتد، صرف‌نظر از عوامل سیاسی و اجتماعی، یک لایه غلیظ فقهی دارد و درون‌مایه‌اش را یکی از تفاسیر دین تشکیل می‌دهد. باور جزم‌اندیشانه این گروه‌ها به تفسیر خاصشان از دین، سبب شده است تا نام اسلام در شرایط کنونی در سطح جهان با جنگ و خشونت گره بخورد. فعلاً هیچ دینی در جهان نیست که این چنین در پیوند با جنگ و خشونت آوازه یافته باشد، هرچند که خشونت در تاریخ بیشتر ادیان کم‌وبیش وجود داشته است و امروزه نیز با انگیزه‌های دیگری جز اعتقادات دینی صورت می‌گیرد.

گروه‌های مسلمانی که از این وضع ناخشنود و از عملکرد جهادی‌های تندرو کم‌وبیش خشمگین‌اند، برای تیرئه دامن اسلام از خشونت‌های جاری، برداشت گروه‌های خشونت‌طلب از جهاد را به نقد کشیده و دیدگاه دیگری را درباره آن پیش می‌کشند که به نظر آنان برداشت درست از جهاد است و راه را بر خشونت می‌بندد. هر دو طرف، برای اثبات مدعای خود، کتاب‌ها، مقالات و گفت‌وگوهای دیداری و شنیداری فراوانی تولید و پخش کرده‌اند. مرور بر همه مباحث و آثار عرضه‌شده در این زمینه نیاز به پژوهشی کلان دارد، اما برای راه یافتن به لب و جوهره دیدگاه هر دو طرف، می‌توان نمونه‌ای از مهم‌ترین آثار را انتخاب و بررسی کرد.

صاحب این قلم در این نوشتار، دو کتاب اساسی را که تا این لحظه مهم‌ترین جدی‌ترین نوشته‌ها در دفاع از دو جریان فکری یادشده هستند، مرور می‌کند: یکی کتاب *مقارنه فی فقه الجهاد* تألیف ابو عبدالله المهاجر، و دیگری کتاب *فقه الجهاد؛ دراسة مقارنة لاحکام الجهاد و فلسفته فی ضوء القرآن و السنة* تألیف یوسف قرضاوی. این دو کتاب عمده دلایل هر دو جریان را بازتاب می‌دهند.

کتاب نخست، که بیش از ۵۰۰ صفحه حجم دارد، مهم‌ترین کتاب مورداستناد داعش، القاعده و برخی گروه‌های جهادی دیگر برای توجیه شرعی فعالیت‌هایشان به شمار می‌رود. نویسنده این کتاب، ابو عبدالله المهاجر، که نام اصلی‌اش عبدالرحمن العلی است و اصالت مصری دارد، در زمینه فقه استاد ابو مصعب زرقاوی، پدر

معنوی و نخستین هسته‌گذار داعش، بوده است.^۱ مشهور است که زرقاوی چهار سال نزد او درس‌های دینی خوانده و خواندن این کتاب را نیز برای پیروانش توصیه می‌کرده است. ابوعبدالله المهاجر در میان گروه‌های جهادی سراسر جهان از جایگاه و شهرت بلندی برخوردار است، اما در بیرون از این جریان‌ها چندان شناخته‌شده نیست. برخی صاحب‌نظران گفته‌اند که اگر آرای این نویسنده وجود نمی‌داشت شاید سازمان القاعده و سازمان داعش به وجود نمی‌آمدند.^۲ او در مقدمه کتابش می‌گوید این اثر در واقع بخشی از کتاب بزرگ‌ترش به نام *الجامع فی فقه الجهاد* است، که به درخواست کسی که جز لیبیک گفتن به خواسته‌اش چاره‌ای نداشته، آن را جداگانه منتشر کرده است (مهاجر، بی‌تا، ص ۸).^۳

کتاب دوم که در دو جلد و بیش از ۱۶۰۰ صفحه است، به دست یوسف قرضاوی به نگارش درآمده است. قرضاوی برخلاف ابوعبدالله المهاجر شخصیت شناخته‌شده‌ای در سطح عمومی است و گاهی در ردیف صد شخصیت تأثیرگذار جهانی قرار گرفته است. او از نظر فکری متعلق به جریان اخوان المسلمین است و از نظر بسیاری پدر معنوی این گروه شناخته می‌شود. هرچند سال‌های نسبتاً طولانی است که عضویت رسمی این سازمان را کنار گذاشته و نقشی در امور تشکیلاتی آن ندارد، جایگاهش را به‌عنوان مهم‌ترین متفکر این گروه در سطح جهانی حفظ کرده است. افزون بر این، او برجسته‌ترین چهره فقهی این جریان در تمام این دوران است و از همه چهره‌های شناخته‌شده آن به‌شمول حسن البنا، مودودی و سید قطب، به فقه اسلامی آشناتر است، به این دلیل که تخصص اصلی او فقه است، هرچند در دیگر زمینه‌ها نیز قلم زده است. شاید به‌دلیل تسلط بلند او بر فقه است که علی‌رغم باور به دکترین اسلام‌گرایان سیاسی و دفاع از تفسیر سیاسی اسلام، معتدل‌ترین چهره در میان این طیف به‌شمار می‌رود، البته در مواضع فکری و نه لزوماً در مواضع سیاسی. او خود را نماینده جریانی می‌شمارد که خودش از آن به «الوسطیة» تعبیر می‌کند، یعنی جریان میانه‌رو، و به‌تعبیر او میانه‌روی در برابر افراط و تفریط. دیدگاه قرضاوی درباره جهاد لزوماً دیدگاه اخوان المسلمین نیست، زیرا در میان اخوان دیدگاه‌های مختلفی رواج دارد، از دیدگاه سید قطب و مودودی تا دیدگاه قرضاوی و دیگران.

قرضاوی در این کتاب کوشش می‌کند گرایشی را به تصویر کشد که در آغاز این

نوشتار از آن به سنتی‌های معتدل تعبیر کردیم. قرضای در مقدمه این کتاب می‌گوید: «این کتاب فرهنگ و دانش جدیدی را برای خواننده مسلمان و غیرمسلمان درباره یکی از مهم‌ترین قضایای اسلام تقدیم می‌کند، قضیه‌ای که از دیرباز مسلمانان و غیرمسلمانان در فهم حقیقت آن دچار ابهام و التباس شده‌اند» (قرضای، ۲۰۱۰، ص ۱۱).^۴

اولین تفاوت این دو رویکرد در همین جا نمایان می‌شود، زیرا برخلاف قرضای که کتابش را هم برای مسلمانان و هم برای غیرمسلمانان نوشته است، المهاجر در همان مقدمه این‌گونه یادآور می‌شود: «این رساله را برای کسانی نوشته‌ام که از فرمان خدا روی برمی‌تابند، از شریعتش دوری می‌کنند، احکامش را به تمسخر می‌گیرند و آنچه را فرو فرستاده است، ناپسند می‌شمارند. همچنان برای کسانی نوشته‌ام که عقل خود را بر حکم خدا و پیامبر مقدم می‌دارند و به جای نور آسمانی تاریکی‌های زمینی را که آرا، افکار و هوس‌های زبانه‌مانند و سیاست‌های کافران شرق و غرب است، برمی‌گزینند. به همان سان، این اثر برای هزیمت‌یافتگانی نیست که واقعیت ناگوار را پذیرفته، حق را با باطل درآمیخته، در امر خدا مدهانه در پیش گرفته و به زعم خود قصد آشتی دادن دارند، در حالی که کارشان پینه‌کاری و تلفیق است، کسانی که به هرچیز مایل‌اند جز چنگ زدن استوار به دین!» از لحن کلامش پیداست که بسیاری از مسلمانان نیز مخاطب او نیستند، چه رسد به غیرمسلمانان. او تصریح می‌کند که کتاب را اختصاصاً برای مجاهدان نوشته است، کسانی که از نظر او: «مطیع فرمان خدایند، به احکامش گردن نهاده‌اند، و به شریعتش چنان تسلیم‌اند که مرده در برابر مرده‌شوی [...]»^۵ کسانی که شمارشان اندک است و منزلتشان در نزد خدا بلند [...] گروهی که الگو و اسوه‌اش سردار مخلوقات [ص] است، همان که گفت: 'سوگند به آن که جانم در دست اوست با آنان بر سر این کار خواهم جنگید تا آنگاه که گردنم قطع شود و خداوند فرمان خود را جاری کند' (بی‌تا، ص ۸).

فقه خون

کتاب ابوعبدالله المهاجر که عنوان اصلی‌اش مسائلی در باب جهاد است، نزد بسیاری به نام «فقه الدماء»، یعنی فقه خون‌ها معروف است، زیرا چنان‌که خودش نیز در مقدمه می‌گوید موضوع کتاب احکام خون‌ها و متعلقات آن است. رویکرد

کتاب از آغاز تا پایان نشان می‌دهد که تلاش مؤلف معطوف به توجیه شرعی جنگ‌ها و خون‌ریزی‌هایی است که زیرنام عملیات استشهادی/ شهادت‌طلبانه و جنگ با دیگر گروه‌های مسلمان، جریان دارد. جنگ با غیرمسلمانان، خصوصاً هنگامی که هجوم از طرف آنان باشد، موضوعی است که مناقشه‌اندکی در میان مسلمانان درباره آن وجود دارد. بحث‌های داغ و نقدهای جدی متوجه اعمالی است که در آن‌ها هم‌کیشان مسلمان به قتل می‌رسند. به نظر می‌رسد که مؤلف با توجه به همین نقدها کوشش کرده است، دست به تألیف این کتاب بزند. خصوصاً اگر در نظر داشته باشیم که هنگام تألیف این کتاب در افغانستان، جنگ طالبان و القاعده نه با غیرمسلمانان، بلکه با گروه‌هایی از مجاهدین افغان جریان داشت و همان زمان این پرسش‌ها نیز مطرح بود که چگونه می‌توان به چنین جنگی تن داد.

نقطه عزیمت نویسنده برای ورود به این بحث تعیین تکلیف سرزمین‌هاست؛ لذا عنوان نخستین فصل کتابش را «دورالحرب» گذاشته است، یعنی دارالحرب‌ها. وی با استدلال به آیات و احادیث و سپس نقل قول‌های فراوان از فقیهان قدیم نتیجه می‌گیرد که «دارالحرب هر سرزمینی از آن کافران است که با مسلمانان پیمانی ندارند، حتی اگر با هیچ آزار و زیانی متعرض مسلمانان نشوند» (مهاجر، بی‌تا، ص ۲۲). وی می‌گوید: «فقیهان تصریح کرده و اتفاق نظر را نقل کرده‌اند درباره وجوب - نه جواز - قصد کردن به قتل کافران و جنگ با آنان در سرزمین‌هایشان، حتی اگر آزاری را متوجه مسلمانان نساخته باشند» (ص ۲۵). وی برای اثبات این ادعای خود مستقیماً از کتاب‌های فقه و شروح احادیث نقل قول می‌کند. همچنین می‌افزاید: «اجماع مسلمانان بر این صورت گرفته است که دارالکفر برای مسلمانان دارِ اباحت است؛ یعنی اگر بدون گرفتن امان داخل آن شوند، تعرض به خون و مال کافران به هر شکل که بخواهند جایز است» (ص ۲۷). وی برای تعیین تکلیف کشورهای مسلمان‌نشین اضافه می‌کند: «جمهور اهل علم و امامان بر این نظرند که دارالاسلام به دارالکفر تبدیل می‌شود، هرگاه احکام کفر در آن پیاده شود، بدون نیاز به شرطی دیگر» (ص ۲۰). او در همین راستا استدلال می‌کند که در زمان سیطره سلسله فاطمی عبیدیون بر مصر و مراکش، علما اجماع داشتند که آن سرزمین‌ها دارالکفر و دارالحرب گردیده‌اند، چون معتقد بودند آنان کفر را آشکار ساخته و برخی احکام شریعت را معطل کرده‌اند (ص ۲۱).

وقتی تکلیف سرزمین‌ها معلوم شد، نوبت آدمیان است تا حکمشان مشخص گردد. فصل دوم به این موضوع می‌پردازد. از نظر مؤلف مردم به دو دسته تقسیم می‌شوند: مسلمان و کافر، و کافران خود بر دو دسته‌اند: دسته اکثریت کافران عادی هستند که نه جانشان مصونیت دارد و نه مالشان، و دسته دوم آن‌ها عدّه قلیلی از کافران‌اند که یا پذیرفته‌اند زیر حاکمیت مسلمانان زندگی کنند و جزیه بدهند، یا پیمان آتش‌بس و متارکه جنگ بسته‌اند، یا برای ورود به سرزمین مسلمانان اجازه گرفته‌اند و به آنان امان داده شده است (ص ۳۰). از نگاه وی، دلیل شرعی این حکم این است که: «جنگ با کافران سزای کفرشان است. در نصوصی که پیش‌تر گذشت همه آن‌ها حکم را به صفتی ربط داده‌اند که از آن اشتقاق یافته است [کفر] و این دلالت بر این دارد که آن صفت به مثابه علت حکم است. وقتی که حکم را به مشرکان، کافران، کسانی که دین را ترک کرده‌اند، و به حق تن نداده‌اند، ربط داده است، دانسته می‌شود که علت حکم همان موارد بوده است، و همان هم جنگ با آنان را اقتضا کرده است. پس از این‌رو، هرکس که تابع دین اسلام نشد خون و مالش مباح است، مگر اینکه اهل اسلام به او امان بدهد. بدون آن هیچ مصونیتی در کار نیست» (ص ۳۲). وی، پس از استناد به آیات متعدد و نقل نظرات برخی مفسران، می‌گوید: «پس بنا به آیات محکم قرآنی، در دین خدا و شریعت او کفر و مباح شدن خون و مال چنان تقارنی با هم دارند که هیچ گسستی میانشان نیست؛ هیچ کافری مصونیت ندارد، مگر کسی که اسلام او را مصونیت ببخشد از طریق ذمه، آتش‌بس یا دادن امان» (ص ۳۴). در ادامه، پس از نقل احادیثی در این باب نتیجه می‌گیرد که: «پس ذلت و خواری با برداشتن مصونیت و مباح ساختن خون و مال، حکم شریعت است در حق هرکسی که سر باز زند و از پذیرش اسلام یا صلح با آن تکبر نشان بدهد» (ص ۳۶). پس از آن، اقوالی از فقیهانی مانند شافعی، قرافی، ابن قدامه و دیگران می‌آورد و می‌گوید: «نقل شده است که اجماع وجود دارد بر اباحت مطلق خون کافر، اگر امان نگرفته باشد. [...] با توجه به همه این‌ها، خون کافر غیرمعاهد هدر است و اهمیت و ارزشی ندارد، و این سخن همه اهل حق است» (صص ۳۷-۳۸). پس از استدلال مفصل بر این ادعا، برخی نکات فقهی را که شماری از فقها در این باب آورده‌اند، نقل می‌کند. از جمله، به این مسئله می‌پردازد که اگر کسی در وضعیتی قرار گرفت که چیزی برای خوردن نداشت، چه

باید بکند. در پاسخ به این مسئله، این سخن ابن مفلح از فقهای حنبلی را نقل می‌کند: «اگر نیافت جز آدمی مباح‌الدم مانند کافر حربی یا زناکار محصن (که حکمش سنگسار است)، حلال است که او را بکشد و او را بخورد، زیرا او حرمتی ندارد، و اگر او را مرده یافت هرآینه حق خوردن او را دارد» (ص ۴۲). اما المهاجر برای رفع ابهام دربارهٔ صفت کافر حربی تأکید می‌کند: «مراد از صفت حربی که در متون گذشتهٔ فقیهان تکرار شده، این نیست که کافر در حالت جنگ واقعی با مسلمانان باشد، بلکه مراد از آن هر کافری است که از سوی اهل اسلام به او امان داده نشده باشد. [...] پس کلمهٔ حربی به‌مثابهٔ قید نیست بلکه به‌مثابهٔ حکم است؛ یعنی هر کافری بدون امان از سوی مسلمانان ذاتاً حربی است، چه دست به جنگ زده باشد چه نرده باشد» (ص ۴۳).

حال که هر کافری، جز موارد استثنایی، کافر حربی است و حمله بر کافر حربی رواست، آیا لازم است قبل از جنگ و حمله بر او، نخست به اسلام دعوتش کرد؟ مؤلف در فصل سوم به این موضوع می‌پردازد. اولین نکته‌ای که وی بر آن از قول فقیهان تأکید می‌کند، این است که دعوت به اسلام تنها دعوت زبانی نیست، بلکه می‌تواند دعوت حکمی باشد؛ یعنی وقتی که دین در جهان گسترش یافت و دیگران دربارهٔ آن اطلاع یافتند، این خود به‌مثابهٔ دعوت به اسلام است و می‌تواند جایگزین آن شمرده شود (ص ۴۹)، به‌نقل از البحر الرائق). وی تصریح می‌کند که: «دعوتِ حکمی به‌محض شنیدن کافران دربارهٔ اسلام، به هرشکلی که اتفاق افتد، تحقق می‌یابد» (ص ۵۰). یعنی شنیدن نام اسلام به هرشکلی مساوی است با دعوت به اسلام و اتمام حجت. در ادامه می‌گوید که از نظر بیشتر فقیهان، وجوب دعوت به اسلام قبل از حمله و جنگ به صدر اسلام اختصاص داشته و پس از گسترش اسلام در جهان، معنای خود را از دست داده است. بلی، «اگر فرض شود که هنوز کسی هست که نام اسلام را نشنیده است، در این صورت قبل از حمله بر او لازم است اول به اسلام دعوت شود» (ص ۵۶). ولی دوباره تأکید می‌کند که: «در روزگار کنونی که دعوت اسلام به شرق و غرب رسیده است و نبرد اسلام با دشمنانش داستان هرلحظهٔ مردم است و دنیا نیز به‌مثابهٔ دهکده شده است، بعید به نظر می‌رسد کسی پیدا شود که نام اسلام را نشنیده باشد» (ص ۵۷). اگر کسی که دعوت اسلام به گوشش نخورده است، به دست مسلمانی کشته شود، حکمش چیست؟

مؤلف با استناد به اقوال فقیهان مذاهب مختلف می‌گوید که این مسلمان هیچ مسئولیتی ندارد. سپس از ابن مفلح نقل می‌کند که: «منع کردن از قتل غیرمسلمان به این جهت است که مسلمانان می‌توانند آنان را برده ساخته و از آنان نفع بگیرند» (ص ۵۹). این را نیز در این باب می‌افزاید که قیود موجود در برخی کتاب‌های فقه مربوط به همه انواع جهاد نیست، بلکه: «همه [اماواگرهایی] که در زمینه دعوت کافران حربی گذشت، مربوط به جهاد طلب [جهاد هجومی] است؛ یعنی وقتی مسلمانان به سرزمین آنان حمله می‌کنند نه جهاد دفاعی» (ص ۶۰).

آیا ترور کافر محارب رواست؟ مؤلف با استدلال به آیه «واقعدوا لهم کل مرصد» [در هر کمینگاه بر سر راه آنان بنشینید] (توبه، ۵) و نقل اقوال برخی مفسران قدیم و معاصر می‌گوید: «آیه تصریح دارد بر جواز و بلکه بر وجوب کمین کردن و به خرج دادن نهایت تلاش برای آن با تمام توان و جدیت. پس این خود نصی صریح است درباره مشروعیت برچیدن سران کفر با ترور کردنشان به هر شیوه ممکن» (ص ۶۶). وی در باب فرق میان دو واژه عربی مرتبط با این بحث، یعنی «فتک» و «غیله»، از ابن اثیر نقل می‌کند که: «فتک در آمدن بر کسی و کشتن اوست در حالی که او بی‌خبر است و غیله فریب دادن کسی و سپس کشتن او در جایی پنهان است.» سپس مؤلف می‌گوید: «این هر دو عمل در شریعت پاکیزه در حق کسانی که با خدا و پیامبر و دینش می‌جنگند و مردم را از راه او باز می‌دارند، مقرر گردیده است، تا زمین از کثافت آنان پاکیزه گردد» (ص ۶۷). وی با اشاره به حادثه قتل کعب بن اشرف یهودی می‌گوید: «از این کار دانسته می‌شود که ایهام به کافر حربی و فریفتن وی به راه‌ها و شیوه‌های مختلف، البته بدون تصریح به دادن امان، عملی مشروع است، تا او اعتماد و اطمینان پیدا کند، به قصد اینکه بتوان به او دست یافت و کارش را ساخت و او را به سزایش رسانید» (ص ۶۷). وی برای تقویت این دیدگاه به حدیث پیامبر «الحرب خدعة» [جنگ نیرنگ است] استدلال می‌کند و می‌گوید: «تردیدی نیست که از مهم‌ترین وسایل نیرنگ و از مؤثرترین آن‌ها برای دست یافتن بر دشمنان و آسیب رساندن به آنان ترور است» (ص ۶۸). وی علاوه بر استناد به نحوه قتل کعب بن اشرف که به صورت نیرنگ به دست دو تن از صحابی‌ان انجام شد، به قتل یکی دیگر از بزرگان یهود، به نام سلام بن ابی الحقیق، اشاره می‌کند که در صدر اسلام به دست یکی از صحابه به نام ابی رافع ترور

شد. او می‌گوید: «یاران پیامبر خدا، که خداوند از آنان خشنود باد، در ترور سران کفر با هم رقابت می‌کردند و تلاش داشتند از هم سبقت بگیرند، برای شتافتن به سوی خشنودی خدا و پیامبرش، و این چیزی است که همه مسابقه‌دهندگان باید در آن بکوشند» (ص ۷۵). اما آیا حکمی که در صدر اسلام اجرا شده است به زمان کنونی نیز قابل تسری است؟ مؤلف در اینجا برای تأیید این حکم از شیخ عبدالرحمن الدوسری مطالبی را در باب بندگی برای خداوند و مراتب آن که در تفسیر آیه «ایک نعبد و ایک نستعین» آمده است، نقل می‌کند: «عبادت‌کننده‌ای که بر جهاد عزم خود را جزم کرده است، ترور سران کفر را که به الحاد و اباحی‌گری می‌خوانند به اجرا می‌گذارد، همان کسانی که در وحی الهی طعنه می‌زنند، و قلم‌ها و تبلیغات خود را بر ضد این دین حنیف به کار می‌گیرند، زیرا این کار سبب آزار خدا و پیامبرش است. در هیچ‌گوشه‌ای از زمین، برای خواص و عوام مسلمانان جایز نیست که چنین کسانی را زنده بگذارند، زیرا آنان از ابن ابی الحقیق و دیگرانی که پیامبر خدا به ترورشان فرمان داد، زیان‌رسان‌تر هستند. پس به حال خود گذاشتن وارثان آنان در این زمان به تعطیلی کشاندن سفارش پیامبر برگزیده، خللی ناپسند در عبودیت خدا و اجزای گوش‌خراش و زشت به تیشه‌های ویرانگری است که بر ریشه دین الهی زده می‌شود. چنین عملی صادر نمی‌شود مگر از کسی که بر دین خدا غیرت ندارد و برای رضای خدا غضب نمی‌کند و این نقصی بزرگ در محبت خدا و پیامبر و بزرگداشت آن‌هاست. کسی که می‌خواهد عبودیت خداوند را به معنای صحیح و مطلوب آن تحقق ببخشد، مرتکب چنین کاری نمی‌شود» (صص ۷۵-۷۶، به نقل از کتاب *صفوة الآثار و المفاهیم*). مؤلف به کسانی که عملیات ترور کافرانِ مُحارب از طریق نیرنگ را نقد کرده و آن را فریب‌کاری و خیانت می‌خوانند، هشدار می‌دهد که کار آنان گناه بزرگی است و باید از آن بر حذر باشند: «کسی که چنین عملیاتی را به فریب و خیانت نسبت می‌دهد و می‌گوید اسلام تحریمش کرده و شریعت مخالف آن است، در حقیقت بر خدا تهمت بسته و کتاب و سنت را دروغ‌گو خوانده و فرمان پیامبر صلی‌الله‌علیه و سلم را مردود شمرده و گناهی مرتکب شده است که در دنیا و آخرت سبب هلاکت او خواهد شد» (ص ۷۶). این را نیز می‌افزاید که: «بعضی از اهل بدعت گفته‌اند ترور کافران زمانی مشروعیت می‌یابد که دولت اسلامی وجود داشته باشد و در رأس آن رهبر شرعی مسلمانان

قرار داشته باشد. پیش‌تر در فصل اول این کتاب گذشت که یکی از شرط‌های باطل برای اقامه جهاد که شماری از پیش خود اختراع کرده‌اند، مشروط ساختن آن به وجود رهبر برای جهاد است و آنجا توضیح داده شد که چنین سخنی کاملاً بیرون از سخنان آن دسته از اهل علم است که ارزش بحث دارند» (ص ۷۷). منظور از رهبر که در نزد فقیهان قدیم از آن به امام تعبیر می‌شد و برخی از آنان وجود وی را شرط اقامه جهاد می‌دانستند، حاکمی بود که قدرت اجرایی داشت و می‌توانست قانون را تطبیق و امنیت مردم را تأمین کند. منظور فقیهان این بود که افراد و گروه‌ها حق ندارند به تشخیص خود دست به عمل مسلحانه بزنند و آن را جهاد بخوانند. این همان چیزی است که امروزه به نام حاکمیت قانون شناخته می‌شود و بر اساس آن استعمال قوه قهریه منحصراً در اختیار دولت قرار می‌گیرد. مؤلف این دیدگاه را به شدت تخطئه کرده است.

مشروعیت عملیات استشهادی، که مخالفان از آن به عملیات انتحاری تعبیر می‌کنند، از مسائل به شدت مناقشه‌برانگیز است و بر آن انتقادات فراوانی وارد می‌شود. اما مؤلف می‌گوید این انتقادات برخاسته از «جمود بر ظاهر» نصوص دینی است و نه تأمل و غور در آن‌ها! درست است که این‌گونه عملیات به این شکل در گذشته وجود نداشته است، اما چیزی شبیه این که در معنا و محتوا با آن یکسان است، در گذشته وجود داشته و مورد تأیید فقیهان مسلمان قرار گرفته است. دلایلی که برای اثبات این ادعا وجود دارد، از نظر مؤلف، چندین مورد است: یکی جواز در آمدن یک جنگجوی مسلمان در قلب صفوف دشمن با یقین به این است که حتماً کشته خواهد شد، نکته‌ای که از آیات و احادیث متعددی دانسته می‌شود؛ دوم اجماع علما بر جواز حمله یک فرد به صفوف دشمن و قبول خطر هلاکت است؛ و سوم مشروعیت به خطر انداختن جان خویش به خاطر آشکار ساختن دین‌داری خود است. از نگاه وی، دلیل تحریم خودکشی در اسلام عواملی است که در پس آن قرار دارد، زیرا عامل اصلی خودکشی ناامیدی از زندگی، تحمل نکردن سختی درد یا رنج و مانند این‌هاست، و این بسیار فرق دارد با عملیات شهادت‌طلبانه‌ای که مجاهد به خاطر کسب رضای خدا، ضربه زدن به دشمن و تقویت روحیه مجاهدین انجام می‌دهد (ص ۱۰۱).

اگر کشتن کافران حربی جایز است، آیا استثنایی هم دارد؟ مؤلف می‌گوید:

«همه فقیهان و امامان بر این اتفاق دارند که هدف قرار دادن هر کافر حربی که توانایی جنگ داشته باشد جایز است، چه دست به جنگ زده باشد و چه زنده باشد» (ص ۱۱۹). تنها استثناهایی که در این باب وجود دارند، زنان، کودکان، پیرمردان فرتوت، بیماران برجای افتاده، راهبان و مزدورانی اند که نقشی در جنگ ندارند. اصل این است که کافر میباح الدم است، اما روا نبودن قتل این عده برای این است که آنان می توانند سرمایه ای باشند که مسلمانان از آن بهره بکشند، و کشتن آنان سبب تلف کردن این سرمایه است (ص ۱۴۷). از این رو اصطلاحی که امروزه به نام افراد مدنی یا غیرنظامی ساخته شده است و می گویند در جنگ باید از کشتنشان اجتناب کرد، اصلی در شریعت اسلامی ندارد (ص ۱۴۰). اما حتی کشتن همین موارد استثنایی نیز در حالات خاصی جواز پیدا می کند، مانند شبیخون زدن بر دشمن، یا استفاده از آنان به مثابه سپر انسانی در مقابل مسلمانان (ص ۱۵۷).

هنگامی که اصل بر کشتن کافران حربی است، «بندگان مجاهد خداوند که برای اعلاي کلمه او جهاد می کنند حق دارند کافران حربی را هدف بگیرند، بکشند و با هر وسیله ای که جان آنان را می گیرد با آنان بجنگند، تا زمین از کثافت آنان پاک شود» (ص ۱۶۳). اگر لازم باشد تا به آتش کشیده شوند یا در آب غرق شوند، مانعی ندارد (ص ۱۷۱). از این رو، «مشروعیت هدف قرار دادن کافران حربی و کشتن آنان با هر وسیله ای که این هدف را تحقق ببخشد، در جهاد طلب ثابت شد، هر چند این وسیله آن چیزی باشد که امروزه به نام اسلحه کشتار جمعی شناخته می شود مانند سلاح های اتمی، شیمیایی، میکروبی و مانند این ها» (ص ۱۸۷). اما اگر هنگام به کار بردن چنین اسلحه ای علیه کافران حربی شماری از مسلمانان نیز در میان شان بودند، چه باید کرد؟ مؤلف می گوید: «بدون شک، کشتن مسلمانان بی گناه مفسده است، اما دست زدن به این مفسده بزرگ روا و بلکه لازم است، تا مفسده بزرگ تر، که هیچ مفسده ای از آن بزرگ تر نیست، دفع شود، و آن همانا تعطیل شدن جهاد است» (ص ۱۸۹). قتل مسلمانان بی گناه در ضمن دشمنان از این جهت رواست که «شریعت بیان داشته است دین از جان و عقل و آبرو و مال بزرگ تر است، زیرا دین در میان پنج ضرورت بنیادی بزرگ ترین آن ها و پایه همه آنهاست» (ص ۱۹۱). بنابراین کشتن مسلمانانی که به عنوان سپر انسانی مورد استفاده دشمن قرار گرفته اند، مانعی ندارد و بلکه اگر لازم باشد، ضروری نیز

هست (ص ۱۹۶). اگر کشتن مسلمانان بی‌گناه در جنگ با کافران حربی جایز باشد، از بین بردن تأسیسات و ملکیت‌های دشمن و ویران کردن سرزمین‌های آنان نیز به طریق اولی جایز است، زیرا خداوند در آیه پنجم سوره حشر اشاره کرده است که: «ما ترکتم من لینه أو ترکتموها قائمه علی أصولها فیاذن الله لیخزی الفاسقین» [یعنی آنچه از درخت خرما قطع کردید یا آن را ایستاده بر پای خود واگذاشتید همه به خواست و فرمان خداوند بود و می‌خواست فاسقان را خوار گرداند]؛ پس نابودی هر چیزی که ممکن است دشمن با آن قوی گردد برای مجاهدان جواز دارد (ص ۲۳۴). مشروعیتِ اختطاف کافران از آیه پنجم سوره توبه دانسته می‌شود: «و خذوهم و احصوهم و اقعدهوا لهم کل مرصد» [و آن‌ها را دستگیر نمایید و در محاصره قرار دهید و برایشان در هر کمینگاهی بنشینید]. مشروعیتِ مُثله کردن، یعنی قطع برخی از اعضای دشمن در حالت حیات یا بعد از مرگشان نیز از آیه دوازدهم سوره انفال دانسته می‌شود: «و اضربوا منهم کل بنان» [و همه سر انگشتانشان را قلم کنید]. سر بریدن کافران هم در همان آیه آمده است: «فاضربوا فوق الأعناق» [پس ضربه‌ها را بر فراز گردن‌ها بزنید].

هرگاه برای رسیدن به هدف جهاد دست زدن به تمام این اعمال جایز باشد، کمک گرفتن از کافران و مرتدان در مقابل دشمن اصلی چه حکمی دارد؟ مؤلف می‌گوید شریعت اسلام اجازه این کار را داده است، اما با شروط و قیود مشخصی. ولی خاطر نشان می‌کند که حکم مرتدان با کافران فرق دارد، خصوصاً مرتدانی که مرتکب ارتداد غلیظ شده‌اند: «از بدترین اصناف مرتدانی که یاری خواستن از آنان حرام است فرقه‌های باطنی کافر مانند نصیری‌ها، دروزی‌ها، اسماعیلی‌ها، قادیانی‌ها، بهایی‌ها، بابی‌ها و دیگر فرقه‌هایی هستند که در نام با هم فرق دارند، اما در کفر و ارتداد و زندقه و کینه سیاه علیه اسلام و مسلمانان یکی هستند» (ص ۳۵۱). در تاریخ اسلام، آن بخش از مسلمانانی، که برخلاف خوارج و دیگر متشددان، طرفدار آسان‌گیری بودند و صرف کلمه گفتن را برای اثبات مسلمانی کافی می‌دانستند، از سوی مخالفانشان مرجئه خوانده شدند و مورد انتقاد قرار گرفتند. مؤلف برای رفع ابهام در این زمینه می‌گوید: «غالبان مرجئه امروزی جهمی‌گری می‌کنند و عقیده فاسد آنان سبب دوستی‌شان با دشمنان خدا و دشمنی‌شان با دوستان خدا و نصرت شرک و مشرکان می‌شود تا جایی که در برابر

مؤمنان، اهل جنگ و در برابر کافران و طاغوت‌های مجرم، اهل صلح هستند. آنان با تأویلاتشان سبب یاری و کمک صریح به کافران شده‌اند، تأویلاتی که اگر بر چیزی دلالت کند، همانا بر بدبختی عظیمشان دلالت می‌کند؛ حکم جاسوسان مسلمان که برای کافران جاسوسی می‌کنند، نیز قتل است (ص ۳۵۹).

اگر در جنگ با کافران شماری از آنان اسیر شدند، چه باید کرد؟ مؤلف می‌گوید تا قبل از در هم شکستن شوکت کافران، هر اسیری که به چنگ می‌افتد، باید به قتل رسانده شود، اما پس از آن امکان اسارت وجود دارد (ص ۴۲۳). «حکمت این کار آشکار است، زیرا دور ساختن نیروی تجاوزگر و ستیزه‌کننده با اسلام هدف نخستین جنگ است، خصوصاً در زمانی که مسلمانان از نظر شمار کمتر و مشرکان بیشتر باشند و قتل هر جنگجوی دشمن تأثیری آشکار در توازن قوای جنگی داشته باشد» (ص ۴۲۸). پس از شکسته شدن شوکت کافران، رهبری جهاد «مُخیر است تا دربارهٔ اسیران تصمیم بگیرد که آنان را به قتل برساند، برده بگیرد، جزیه بستاند، در بدل پول آزادشان کند یا بر آنان احسان بگذارد و رهایشان کند» (ص ۴۳۰). اما اگر اسیران کافر «از کسانی باشند که قبلاً مسلمان بوده و سپس مرتد شده‌اند، حکمشان فرق دارد؛ آنان فقط یا باید مسلمان شوند یا به قتل برسند» (ص ۴۵۵). ولی اگر مرتد از کسانی باشد که علاوه بر ارتداد، به اسلام توهین کرده و نقش بارزی در دشمنی با اسلام داشته است، حتی اگر بعد از اسارت اظهار توبه هم کند، کشتن او مشروع است (ص ۴۶۳). همچنان کافران حربی را اگر مصلحت جهاد تقاضا کرد، می‌توان به شکل خاصی شکنجه کرد (ص ۴۶۸)، همچنان که «نعش کافران حربی را می‌توان به هر شکلی که پیش آمد دور انداخت، زیرا کافر حربی در حال حیاتش حرمتی ندارد، پس هنگامی که به دست بندگان مجاهد خدا مردار شود، بدون شک از هیچ حرمتی برخوردار نخواهد بود» (ص ۴۷۶).

پیش از پرداختن به دیدگاه‌های قرضای لازم است اشاره شود که تمام آنچه ابوعبدالله المهاجر مطرح کرده است، مستند به دلایل شرعی و متکی به نقل قول‌های فراوان از فقهای ادوار مختلف است و وی به‌ندرت نظرات شخصی خود را دخیل کرده است. از نظر کمیت، می‌توان گفت که نود درصد کتاب را نقل قول‌ها تشکیل می‌دهد و تنها ده درصد آن نظرات خود مؤلف است، که به عمدهٔ آن‌ها اشاره شد. اما چون این مقاله گنجایش نقل همهٔ استدلال‌ها را نداشت، به

چکیده دیدگاه‌های او، که دیدگاه بخش قابل‌توجهی از فقهای مسلمان در تاریخ اسلام است، بسنده شد.^۶

فقه میانه‌رو در برابر فقه تندرو

قرضاوی از آغاز تأکید می‌کند که موضوع جهاد محل مناقشه است؛ گروهی درباره آن به افراط رفته‌اند و گروهی به تفریط. او می‌کوشد نظری میانه را که از دید او برداشت صحیح از اسلام است، ترسیم کند: «حقیقت جهاد در میان دو طیف زیاده‌روی و بی‌وفایی یا میان افراط و تفریط لگدمال می‌شود. گروهی می‌خواهند جهاد را بمیرانند و گروهی دیگر می‌خواهند با همه دنیا اعلان جنگ کنند.» از نظر قرضاوی راه میانه این است: «تحقیق ریشه‌ای درباره این موضوع [جهاد] و برگرداندن آن به اصول استوارش از قرآن و سنت و بازخوانی و تدبر مجدد درباره آن‌ها و برداشت‌هایی که از آن‌ها شده است، در پرتو اصول دین و مقاصد شریعت و قواعد موردقبول و مسلمات علمی و عقلی و بازگشت به سخنان پیشینیان و سنجش آن‌ها و ترجیح نظرات برتر بدون اکتفا به سخنان رایج بر سر زبان‌ها؛ زیرا فراوان پیش می‌آید که رواج و شهرت برخی دیدگاه‌ها سبب می‌شود تا خواننده به این پندار گرفتار آید که یگانه دیدگاه موجود همان است و هیچ دیدگاه دیگری در آن باب نیست، در حالی که اگر او مطالعه کند و دامنه خواندش را گسترش بخشد و برای تشخیص دیدگاه برتر میان دیدگاه‌ها سنجش کند،^۷ برایش به‌خوبی روشن خواهد شد که در آن زمینه اختلاف بزرگی وجود دارد و آنچه شهرت یافته است لزوماً قوی‌ترین و درست‌ترین دیدگاه نیست» (قرضاوی، ۲۰۱۰، ص ۳۰). قرضاوی ابایی ندارد که گروه مقابل را به‌عنوان «المتطرفین» یا تندروان یاد کند. به اعتقاد وی: «آسیب عمده آنان این است که در گذشته زندگی می‌کنند، نه در حال و در دنیای کتاب‌ها بسر می‌برند، نه در دنیای واقعیت» (ص ۴۲). وی بخشی از تندروان را که به‌صورت سازمان‌یافته درآمده‌اند، «جماعات العنف» یا گروه‌های خشونت‌گرا می‌خواند. وی شماری از آن‌ها را به نام یاد کرده و برداشت فقهی آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «گروه‌های خشونت‌گرا مانند جماعت الجهاد، الجماعة الاسلامیة، سلفیت جهادی، جماعت انصار الاسلام، و سرانجام القاعده [...] بر متشابهات تأکید کرده و محکومات را رها می‌کنند، به جزئیات تکیه کرده و کلیات را دور می‌اندازند، به ظواهر تمسک بسته و مقاصد را نادیده می‌گیرند، و هرچه را که

خلاف ظواهر باشد به یک سو می‌افکنند، چه نصوص شرعی و چه قواعد فقهی. این گروه‌ها در بسیاری از موارد دلایل را در غیر از جای اصلی‌شان قرار داده و آن‌ها را از سیاق و چارچوب اصلی‌شان جدا می‌کنند. ولی به هر حال، آن‌ها فقه ادعایی خود را دارند که خشونت را توجیه کرده و به میراث فقهی گذشته پیوند می‌زند و می‌خواهد آن را با نصوص شرعی تقویت کرده و در میان برخی از جوانان خام‌اندیش و مردمان سطحی‌نگر ترویج کند، بیشتر در میان کسانی که در سطح مسائل متوقف می‌مانند و از غور در ژرفاها عاجزند. پایه این فقه همان فقه خوارج قدیم است، همان گروهی که قرآن را می‌خواندند، اما قرآن از حنجره‌هایشان فراتر نمی‌رفت» (صص ۱۱۳۲-۱۱۳۳). از نظر قرضاوی، نارسایی فقه خوارج در چند چیز است: «نارسایی در فقه جهاد، نارسایی درباره روابط با غیرمسلمانان خصوصاً اهل ذمه، نارسایی در فقه مربوط به تغییرات منکرات با نیرو، نارسایی در فقه قیام علیه حاکمان و سرانجام نارسایی در فقه تکفیر» (ص ۱۱۴۰). قرضاوی در این زمینه به آرای یکی از نویسندگان به نام علی بن نفع العلیانی اشاره می‌کند که کتابی نوشته است به نام *اهمیه الجهاد فی نشر الدعوة الاسلامیه*. این کتاب، که در اصل رساله دکتری او بوده است، از دانشگاه ام‌القری در مکه مکرمه درجه ممتاز گرفته است. قرضاوی پس از نقل برخی دیدگاه‌های او که با دیدگاه‌های ابو‌عبدالله‌المهاجر نزدیکی دارد، می‌نویسد: «همانا آسیبی که این نویسنده و امثال او به اسلام می‌رسانند بسیار بیشتر از آسیبی است که دشمنان آشکار آن می‌رسانند. چنین کسانی ندانسته، بیش از مبشران و مبلغان مسیحیت، به دشمنان اسلام خدمت می‌کنند. آنان از همان رهگذر که می‌خواهند سود برسانند زیان می‌رسانند و از همان‌جا که باید آباد کنند ویران می‌کنند. از قدیم گفته‌اند دشمن دانا به از نادان دوست. شگفت‌آورتر از همه اینکه این انسان ذهن‌بسته به علمای معاصر و دعوتگرانی که از حقایق اسلام دفاع کرده و اباطیل دشمنانش را رد می‌کنند، اتهام می‌زند که دست‌پرورده استعمار هستند» (ص ۲۷۲).

قرضاوی در برابر فقه خشونت‌گرا نمونه‌ای از فقه را پیش می‌نهد که دارای رنگ‌وبوی اجتهاد باشد، نه صرفاً دنباله‌روی گذشتگان. او درباره چنین فقهی می‌گوید: «فقه حقیقی این نیست که از این کتاب و آن کتاب نقل کنیم، زیرا کتاب‌ها نمایندۀ وضعیت روزگار و محیط خاص خود هستند. فقه حقیقی این است

که فقیه برای زمان و مکان و جهان خودش اجتهاد کند، چنان‌که پیشینیان برای زمان و مکان و جهان خود اجتهاد کردند، زیرا آنچه برای یک روزگار شایسته بود لزوماً برای روزگاری دیگر شایسته نیست و آنچه برای یک محیط تناسب داشت لزوماً برای محیطی دیگر تناسب ندارد» (ص ۳۷). اما چنان‌که دیدیم ابو عبدالله المهاجر هم درباره انتقاد بر عملیات انتحاری شکایت داشت که این انتقاد ناشی از جمود بر ظواهر و عدم غور در مقاصد شریعت است!

آیا جهاد فرض است؟

قرضاوی با رویکردی که اشاره شد، به سراغ موضوع جهاد می‌رود و می‌کوشد موشکافی فقیهانه‌اش را به کار گیرد تا سلاح را از دست تندروان بیرون کند. از نکاتی که با تأکید مطرح می‌کند این است: «جهاد وسیله‌ای برای دستیابی به برخی مقاصد و اهداف است، نه اینکه در ذات خود هدف و مقصد باشد» (ص ۱۳۳۵). وی توضیح می‌دهد که اهمیت وسیله پایین‌تر از هدف است؛ لذا اگر آن هدف با وسایل دیگری برآورده شود، اهمیت وسیله کاهش می‌یابد. گروه مقابل با تکیه بر یکی از دیدگاه‌های سنتی بر این باور است که جهاد فرض کفایه است و هر مسلمان باید در زندگی سهمی در جهاد بگیرد یا دست‌کم برای آن آمادگی داشته باشد. قرضاوی ادعای اجماع بر این موضوع را که گروه مقابل مطرح ساخته‌اند، رد می‌کند. او می‌گوید هیچ اجماعی در این باب نیست، بلکه به‌عکس دیدگاه‌هایی در میان فقهای بزرگ قدیم بوده است که مطابق آن اساساً جهاد فرض نیست و تنها عملی نافله و مستحب است: «جصاص از ابن شبرمه و [سفیان] ثوری و برخی دیگر نقل کرده است که جهاد عملی تطوعی است و نه فریضه» (ص ۷۷). همه گروه‌های جهادی و بلکه عموم اسلام‌گرایان سیاسی این حدیث منسوب به پیامبر اسلام را روایت می‌کنند: «هرکس بمیرد و جهاد نکرده باشد و در دلش نیت جهاد را هم نکرده باشد او بر شعبه‌ای از شعبات نفاق مرده است.» قرضاوی می‌گوید: «عبدالله ابن مبارک در این باره گفته است ما بر این نظریه که این موضوع مختص زمان زندگی پیامبر اسلام بوده است [و شامل زمانه‌های پس از وی نمی‌شود]. نووی گفته است سخن ابن مبارک ممکن است درست باشد [...] و از این رو برخی از علما گفته‌اند که جهاد تنها بر صحابه واجب بوده است، نه بر کسانی که پس از ایشان آمده‌اند، چنان‌که ابو جعفر نحاس از عطا نقل کرده است» (صص ۸۳-۸۴).

قرضاوی برای تبیین موضوع به تقسیم‌بندی مشهوری دربارهٔ جهاد می‌پردازد: «جهاد طلب» و «جهاد دفاع». جهاد دفاع در حالتی است که مسلمانان مورد حمله و تجاوز غیرمسلمانان قرار گرفته باشند. قرضاوی می‌گوید که این نوع دفاع از اصول پذیرفته‌شده در سطح جهانی است و کسی بر آن اعتراضی ندارد. اختلاف اساسی دربارهٔ جهاد مشهور به جهاد طلب است. جهاد طلب این است که در شرایط عادی که هیچ خطری متوجه مسلمانان نیست، آنان برای پخش اسلام در جهان دست به جهاد بزنند. قرضاوی می‌گوید: «کسی که مسلمانان را به حال خودشان گذاشته و متعرضشان نشده باشد، مسلمانان هم باید او را به حال خودش بگذارند و متعرض وی نشوند؛ هرکس با مسالمت و صلح‌جویی با مسلمانان رفتار کرد آنان هم باید با او با همین شیوه رفتار کنند» (ص ۹۳). او می‌افزاید: «با تأسف در میان بسیاری این دیدگاه پخش شده و شهرت یافته است که اسلام به جنگ با همهٔ مخالفانش فرمان داده است، چه مشرکان بت‌پرست باشند و چه اهل کتاب و چه ملحدان منکر دیانت و چه غفلت‌زدگانی که هیچ نظری اثباتاً و نفیاً دربارهٔ دین ندارند و چه با اسلام بر سر صلح باشند و چه بر سر جنگ. مطابق این دیدگاه، باید با همهٔ این‌ها جنگید تا مسلمان شوند، یا با ذلت و خواری به پرداخت جزیه تن بدهند» (ص ۲۵۷). قرضاوی جهاد طلب را از پایه انکار نمی‌کند و با ناراحتی می‌گوید تندروان می‌خواهند اعتدال‌گرایان را به این امر متهم سازند که گویا جهاد طلب را منکر شده‌اند. او این را اتهامی ناروا خوانده و توضیح می‌دهد که: «هرکس آرای این اعتدال‌گرایان را بخواند، خواهد دید که آنان جهاد طلب را تأیید کرده و اجازهٔ جنگ در درون خانهٔ دشمن را می‌دهند، اما برای اهداف مشخصی از جمله: تأمین آزادی دعوت و جلوگیری از فتنه [شکنجهٔ مردم] به‌خاطر دیانتشان و مقاومت در برابر کسانی که با زور جلو دعوت اسلامی را می‌گیرند؛ تأمین سلامت دولت اسلامی و مرزهایش اگر از سوی دشمن در معرض تهدید قرار داشت؛ رهایی مستضعفانی که به اسارت دشمن درآمده‌اند، چه از مسلمانان و چه از اقلیت‌های غیرمسلمانی که رعایای کشور اسلامی هستند؛ و پاک‌سازی شبه‌جزیرهٔ عربستان از مشرکان جنگجو و ستم‌پیشه در روی زمین» (صص ۲۵۸-۲۶۰). قرضاوی دیرتر، چنان‌که خواهیم دید، حاکمیت ملی دولت‌ها را به رسمیت می‌شناسد، اما معلوم نیست چگونه با آن حال می‌گوید، اگر اجازهٔ دعوت به اسلام را در درون مرزهای خود نمی‌دادند، باید

با آنان جنگید!

به هر حال، قرضای معتقد است نمای جهاد طلب در عصر ما با گذشته فرق کرده است. صورت امروزی جهاد طلب که مورد تأیید او قرار دارد، عبارت است از: «اینکه مسلمانان نیروی نظامی قوی‌ای داشته باشند که دیگران از آن حساب ببرند، به تازه‌ترین سلاح‌ها مجهز باشند، بالاترین سطح آموزش را ببینند، نیروهای خود را در همهٔ مرزهای زمینی و دریایی پخش کنند تا هیچ نقطهٔ آسیب‌پذیری باقی نماند، مگر اینکه برای اسباب حمایت و بازدارندگی را فراهم آورده باشند، تا اینکه دشمنان [از فکر حمله بر مسلمانان] بازایستند و هیچ‌گاه قصد هجوم بر آنان را نکنند» (ص ۱۰۵). از نظر قرضای جهاد گسترهٔ وسیعی دارد که جهاد مسلحانه فقط یکی از انواع آن است. از نظر او تنها جنگی که اسلام زیر نام جهاد جایز می‌داند: «جنگی است که برای هدفی مشخص تجویز شده است و این هدف منع فتنه و شکنجه به‌خاطر دینت و از میان برداشتن شیوه‌های فشار و اجبار مادی و معنوی از سر مردم و فراهم‌آوری آزادی برای دعوتگران به دین اسلام است» (ص ۴۶۹). قرضای می‌گوید این گمان غلط است که جهاد برای از میان برداشتن کفر از روی زمین یا محو کافران است؛ او تأکید می‌کند که این دیدگاه را این‌تیمیه و این‌القیم هم تأیید کرده‌اند (ص ۴۰۳). اما اگر چنین باشد، پس چرا مسلمانان صدر اسلام دست به فتوحات زدند؟ او می‌گوید: «آن‌ها جنگ‌هایی پیشگیرانه برای حمایت از دولت اسلامی بودند [...] جنگی که متوجه آن پادشاهان و گردنکشان شد برای یک هدف روشن بود: دور ساختن موانعی که در برابر دعوت نوین وجود داشت، تا پیام آن به‌صورت سراسر است به ملت‌ها برسد» (ص ۲۸۷).

قرضای با استناد به تحلیل شیخ محمد غزالی، از دانشمندان معاصر، حتی جنگ‌های پیامبر اسلام را نیز از همین نوع دانسته و هجومی بودن محض آن‌ها را انکار می‌کند. غزالی در کتابی که در رد دیدگاه‌های مؤسس حزب التحریر نوشته هجومی دانستن جهاد را مردود شمرده و تحلیل او را دربارهٔ حوادث صدر اسلام سطحی می‌خواند. شیخ تقی الدین نبهانی بنیان‌گذار حزب التحریر گفته است: «بیرون شدن پیامبر اسلام به‌سوی بدر به هدف گرفتن قافلهٔ قریش بیرون شدن برای جنگ بود و ماهیت هجومی داشت، زیرا قریش یک دولت بود و بر پیامبر اسلام و بر مدینه حمله نیاورده بود، بلکه این پیامبر بود که جنگ با آنان را آغاز

کرد. [همچنان] اقدام پیامبر به فرستادن سپاهی به طرف مؤته به هدف جنگ با رومیان و حرکت خودش به سوی تبوک در نزدیکی مرز روم به هدف جنگ با آنان، کاملاً آشکار است که برای آغاز جنگ با آنان بود.» شیخ غزالی در رد این دیدگاه می‌گوید: «تصور رویدادها به این شکل به شوخی بیشتر شباهت دارد تا به سخن جدی. نمی‌دانم چگونه عقل انسان می‌تواند این را بپذیرد که درباره رانده‌شدگان از دیارشان، کسانی که به جرم اعتقاداتشان مورد سرکوب قرار گرفتند، ادعا کرد که مورد هیچ تجاوزی قرار نگرفته بودند. این سخن از شگفت‌آورترین سخنانی است که می‌توان گفت. از این فروبستگی عقلی که برخی از این صاحب‌نظران بدان گرفتارند و از این تحریف رویدادها که قریش را در جنگ بدر و امپراتوری استعمارگر روم را در جنگ تبوک مظلوم و مورد تعدی معرفی می‌کند، زیان شدیدی به اسلام رسیده است. کتاب‌های کهن ما انبوهی از دیدگاه‌ها را درباره یک موضوع گرد آورده است؛ برخی از آن‌ها درست، برخی احتمالاً درست، برخی معیوب، و برخی کاملاً پوچ است. اما سطحی‌اندیشان آن‌ها را خوانده و از میان همه آن‌ها تنها همان را برمی‌گزینند که پوچ‌ترین است» (صص ۲۷۷-۳۷۹).

با این حساب، قرضای درباره جهاد طلب می‌نویسد: «جهاد طلب به این شکل در شرایط امروز مورد نیاز ما نیست، زیرا این کار وسیله‌ای منحصر به فرد برای رساندن پیام اسلام به [مردم روی] زمین نیست» (ص ۱۳۳۷).

انواع جهاد

اگر جهاد طلب به معنای تسخیر سرزمین‌های غیرمسلمانان و فتح آن‌ها به هدف ترویج اسلام، در شرایط امروز جایی ندارد، آیا انواع دیگری از جهاد هست که می‌توان یا می‌بایست بدان پرداخت؟ قرضای خاطر نشان می‌کند که جهاد یعنی: «بذل جهد و توان ممکن با جان، مال، عقل و زبان در راه یاری حقیقت و نیکویی؛ از این رو این عمل یک عبادت مناسکی مانند نماز و روزه نیست، بلکه عبادتی است که به نیت و هدف نهفته در پس آن بستگی دارد، هرچند [از نظر فقهی اساساً نه در شمار عبادات، بل] در شمار معاملات قرار می‌گیرد» (ص ۷۰). اینکه او جهاد را از معاملات می‌خواند و نه از عبادات، از نظر فقهی کار مهمی است و برای فقیهان اجازه بازخوانی و بازنگری درباره موضوعات متعلق به آن را می‌دهد. فقیهان در این صورت مجبور نیستند با احکام جهاد به صورت تعدی برخورد کنند.

قرضاوی در همین راستا، مسائل متعلق به جهاد را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی ثوابتی که درباره آن‌ها نمی‌توان مناقشه کرد و باید به‌حیث مؤمن پذیرفت؛ و دیگری متغیراتی که جای خود را به پدیده‌ها و رویدادهای نو داده و بر مفهوم جهاد در این زمانه سایه افکنده است. از نظر او: «متغیرات مانند [اجماع جهانی بر] زشت شمردن جنگ، گرایش به صلح، ظهور میثاق‌های بین‌المللی، ظهور نهادهای بین‌المللی، لزوم احترام به حاکمیت دولت‌های ملی، و تغییر سرشت و ماهیت جنگ است. از همین رو ما ناچار شدیم قضیه جهاد مسلحانه را، به‌گونه‌ای که در روزگار ما تجسم یافته است، با امانت‌داری و صراحت لهجه به مناقشه بگیریم و تبعات آن را در سطح محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی به بحث بکشیم» (صص ۴۰-۴۱). در اینجا چنان‌که می‌بینیم احترام به حاکمیت دولت‌های ملی را لازم می‌شمارد، اما پیش‌تر چنان‌که دیدیم جنگ با آن‌ها را اگر مانع دعوت مردمشان به اسلام می‌شدند، جایز می‌دانست.

در مورد ثوابت جهاد، قرضاوی آن را به چند رتبه تقسیم می‌کند: اول جهاد با نفس؛ دوم جهاد با شیطان؛ سوم جهاد با ظلم و منکر در داخل جامعه اسلامی؛ چهارم جهاد با زیان و بیان؛ پنجم جهاد مدنی؛ ششم جهاد مسلحانه.

درباره مرتبه سوم جهاد که در داخل جامعه اسلامی صورت می‌گیرد، قرضاوی آن را عبارت می‌داند از مقاومت در برابر حاکمان ستمگر، مقاومت در برابر فسق و فجور اخلاقی، مقاومت در برابر بدعت و انحراف فکری و مقاومت در برابر کسانانی که گرفتار ارتداد شده‌اند. قرضاوی ارتداد را به چند نوع تقسیم می‌کند: ارتداد گروهی، ارتداد حاکم و ارتداد سربسته و پنهان.

منظور قرضاوی از پدیده ارتداد در اینجا اشاره به مفهوم سنتی آن، برگشتن آشکار کسی از اسلام به دینی دیگر، نیست، بلکه به گروه‌هایی اشاره دارد که از نظر قرضاوی و اسلام‌گرایان سیاسی منحرف از اسلام شناخته می‌شوند. او می‌گوید: «و عجیب این است که برخی از این گروه‌ها، با این ارتداد آشکارشان، می‌کوشند نام اسلام را برای خود حفظ کنند تا آن را برای تخریب اسلام و راندن دعوت‌گزارانش به کار گیرند و تا اینکه مردم با آنان به‌عنوان مسلمان رفتار کنند، در حالی که آنان اسلام را به تمسخر گرفته و بنای آن را از درون منهدم می‌گردانند. پاره‌ای از آنان می‌کوشند با ترویج دین‌داری ناسره و تقرب بخشیدن به نمایندگان شیاد و

استفاده‌جوی آن لباس دین‌داری نیز بی‌پوشند، همان منافقانی که برای آنان عود و عنبر دود می‌کنند و لباس علمای دین را بر تن دارند، در حالی که دین از آنان بیزار است! کسانی که مردم به آنان علمای درباری یا علمای استخباراتی می‌گویند! در اینجاست که وضعیت پیچیده می‌شود، زیرا چه کسی می‌تواند بر آنان حد شرعی ارتداد را اجرا کند؟ بلکه اساساً چه کسی فتوا به کفر آنان بدهد؟ در اینجا هیچ نیرویی جز افکار عمومی مسلمانان و وجدان اسلامی آنان نمی‌ماند، همان نیرویی که رهبری آن را آزادگان، دعوتگران و اهل فکر به دوش دارند، همان که اگر جلو آن را با زور بگیرند و راه‌ها را بر آن مسدود کنند سرانجام به آتش فشانی تبدیل می‌شود که در برابر طاغوت‌های مرتد شروع به فوران خواهد کرد» (صص ۲۰۵-۲۰۶). به نظر می‌رسد که لحن کلام قرضاوی در اینجا به لحن ابوعبدالله المهاجر نزدیک می‌شود. از آن سو مشخص نیست که منظور وی از آزادگان، دعوتگران و اهل فکر چه کسانی‌اند، زیرا تعبیری کلی است و هر گروه خود را مصداق آن می‌یابد.

قرضاوی به این بسنده نمی‌کند، او حمله‌اش را بر کسانی که از نظر او به ارتداد پنهان گرفتارند، ادامه داده و با لحنی هجومی می‌گوید: «در اینجا از یاد نبرم اشاره به نوعی از ارتداد را که مانند ارتداد آشکار چهره خود را نمایان نمی‌کند، زیرا زیرک‌تر از آن است که کفر خود را صریح و بی‌پرده بر آفتاب بیفکند، بلکه آن را درون لفافه‌های گوناگون می‌نهد و به عقل‌ها [و جان‌ها] راه می‌دهد مانند راه یافتن بیماری‌ها به بدن‌ها... این همانا ارتداد فکری‌ای است که هرروز آثار آن در برابر ما سر برمی‌آورد، از روزنامه‌هایی که هر جا پخش می‌شود، کتاب‌هایی که توزیع می‌شود، مجله‌هایی که فروخته می‌شود، سخنرانی‌هایی که نشر می‌شود، برنامه‌هایی که به تماشا گذاشته می‌شود، سریال‌هایی که به پرده تلویزیون‌ها می‌رود، رسم و رواج‌هایی که ترویج می‌گردد و قوانینی که به اجرا گذاشته می‌شود. به نظر من، این ارتداد پنهان از ارتداد عریان خطرناک‌تر است [!] در اینجا فریضه مؤکد [مؤمنان] مقاومت در برابر ارتداد فکری و مبارزه با دعوتگران آن با اسلحه خودشان است: مطالعه ادیان آسمانی و زمینی، مطالعه سکولاریسم لیبرال، مطالعه مارکسیسم، مطالعه پوزیتیویسم، مطالعه فلسفه‌های معاصر، مطالعه مکتب‌های گوناگون در زمینه ادبیات، تربیت و علوم انسانی و اجتماعی» (صص ۲۰۶-۲۰۹).

قرضاوی، در پرداختن به ارتداد پنهان، لحنی تند و هجومی می‌گیرد، اما

مشخص نمی‌کند که این افراد و جریان‌ها چه کسانی‌اند؛ نمونه‌هایی که ذکر می‌کند بسیار گسترده است و می‌تواند دامن بسیاری از نویسندگان، روزنامه‌نگاران، هنرمندان، تحلیلگران و... را بگیرد. او در عین حالی که گروه‌های تندرو را مورد انتقاد قرار می‌دهد، همان هیاهویی را که آنان دربارهٔ مرتد دانستن اکثر مردم برای توجیه فعالیت‌های تندروانهٔ خود به راه انداخته‌اند، به‌نحو دیگری تکرار می‌کند. چنان‌که می‌بینیم، قرضاوی در اینجا گرفتار تناقض می‌شود، در یکجا طرفدار برخورد خشن فیزیکی با این افراد و گروه‌ها نیست و ترجیح می‌دهد با اسلحهٔ فکری با آنان مقابله شود، اما در جایی دیگر می‌خواهد که آنان در معرض خشم افکار عمومی قرار بگیرند تا به جزای خود برسند. او این پرسش را در میان نمی‌آورد که اگر کسی یا جریانی در جامعهٔ اسلامی متهم به ارتداد شد، خصوصاً بدان گونه که خودش می‌گوید اگر ارتداد آشکار هم نباشد و کسی نتواند رسماً آن را مرتد بخواند، آیا این رویکرد زمینه را برای کاربرد خشونت افسارگسیخته مساعد نمی‌کند و سبب نمی‌شود تا هر گروه بتواند کسانی را به‌زعم خود مرتد قلمداد کرده و به قتلشان کمر ببندد؟ آیا حواله کردن موضوع به مردم عوام سبب به راه افتادن دادگاه‌های صحرایی نخواهد شد؟ و آیا این عمل با روش گروه‌های تندرو جهادی فرقی دارد؟ شاید قرضاوی بگوید که ما طرفدار قتل آنان نیستیم و کافی است که از نظر اجتماعی ترور حیثیت شوند، بدون اینکه خونشان بریزد. اما هرکس که با روحیهٔ جوامع دینی آشنایی داشته باشد، می‌داند که ترور حیثیت کردن کسی از نظر دینی و قرار دادنش در معرض اتهام کفر و ارتداد دیر یا زود به ترور و قتل فیزیکی او نیز منجر می‌شود. قرضاوی به‌خوبی می‌داند که یک دهه قبل از نگارش کتابش، همین شیوه که او و دوستانش در پیش گرفته بودند، سبب گردید تا در سال‌های دههٔ نود قرن گذشته چندین نویسنده و متفکر بلندآوازه در مصر یا به قتل برسند، یا مورد سوءقصد قرار بگیرند یا مجبور به فرار از کشور خود بشوند. نمونه‌های مشابه در پاکستان، بنگلادش، ترکیه، ایران و برخی دیگر از کشورهای اسلامی نیز تجربه شده است.

این شیوهٔ برخورد با مخالفان فکری این تصور را ایجاد می‌کند که گویا میان این جریان‌های معتدل و آن جریان‌های تندرو، که با هم رقابت سختی بر سر رهبری جامعهٔ اسلامی دارند، نوعی هم‌دستی وجود دارد. گویا در چنین موقعیت‌هایی در

میان خود تقسیم وظایف می‌کنند. اسلام‌گرایان سیاسی به اصطلاح معتدل بخشی از روند تصفیۀ مخالفان را به عهده می‌گیرند و اسلام‌گرایان تندرو بخشی دیگر از آن را؛ به عبارتی یکی حکم را امضا و دیگری اجرا می‌کند. اسلام‌گرایان معتدل دگراندیشان را به ارتداد، به دشمنی با ارزش‌های دینی و به تلاش برای براندازی اسلام از درون متهم می‌کنند و این اتهام را به صورت گسترده‌ای در سطح جامعه پخش می‌کنند تا بدان‌جا که به گفتهٔ آنان در وجدان عمومی جامعهٔ اسلامی منفور شوند. هنگامی که کسی یا گروهی به این مرحله رسید و در افکار عمومی مورد خشم و نفرت قرار گرفت، نوبت به گروه‌های تندرو می‌رسد تا باقی‌ماندهٔ راه را بپیمایند و کسی را که اینک مرتد و دین‌ستیز شناخته شده است، عملاً از میان بردارند. هنگامی که دکتر فرج فوده، نویسندهٔ مصری به این شکل به قتل رسید، شیخ غزالی در دادستانی به سود قاتلان شهادت داد و گفت: «این‌ها کسی را کشته‌اند که مباح‌الدم، مرتد و سزاوار قتل بوده است؛ لذا در حقیقت گناه شرعی را از دوش امت برداشته‌اند. تنها تهمتی که این جوانان به حبس‌افتاده بر آن قابل‌محاسبه هستند، دخالت در قلمرو حکومت در زمینهٔ تطبیق حد بوده است. اما در اسلام کیفری برای دخالت‌کننده در قلمرو حکومت پیش‌بینی نشده است. همانا وجود مرتد در جامعه به‌مثابهٔ میکروبی است که زهرش را می‌پراکند تا مردم را از اسلام دور کند. واجب است که حکومت چنین کسی را به قتل برساند و اگر حاکم این کار را نکرد، افراد عادی موظف‌اند که به آن اقدام کنند.» طنز تلخ ماجرا این است که وقتی قاضی از قاتل می‌پرسد چرا اقدام به قتل کردی؟ او می‌گوید به‌خاطر اینکه به دین اسلام توهین کرده بود. قاضی از وی می‌پرسد در کدام کتابش؟ او می‌گوید من سواد ندارم که کتاب‌هایش را بخوانم! قاضی می‌گوید پس چگونه فهمیدی که او به دین اسلام توهین کرده بود؟ او می‌گوید علما چنین گفته بودند!^۶ طنز تلخ‌تر اما این است که تقریباً دو دههٔ بعد، دکتر طه جابر العلوانی، نویسنده و فقیه مشهور عراقی در یکی از تلویزیون‌ها گفت که پس از آن ماجرا با شیخ غزالی حضوری در مورد ارتداد بحث کرده و او گفته است که در اسلام حدی برای ارتداد وجود ندارد! علوانی می‌گوید از او پرسیدم پس چرا در دادگاه آن شهادت را دادی و فرج فوده را به‌خاطر ارتداد مهدورالدم دانستی؟ غزالی گفته است «اگر این کار را نمی‌کردم آن جوانان کشته می‌شدند» [!] یعنی برخلاف دیدگاهش ادعا کرده است که مرتد از نظر اسلام قابل قتل است تا قاتلان

فرج فوده را از مجازات نجات دهد!
برگردیم به بحث جهاد در سطح داخلی.

خروج بر حاکمان

اگر حکومتی از اسلام منحرف شد یا گروه‌های منحرف از اسلام در جامعه اسلامی پیدا شدند، آیا می‌توان در برابر آنان دست به جهاد زد؟ این از مناقشه‌برانگیزترین مسائلی است که گروه‌های جهادی و گروه‌های اسلام‌گرای معتدل بر سر آن اختلاف جدی دارند. قرضاوی می‌گوید کسانی که امروزه دعوت به قیام مسلحانه در برابر حاکمان می‌کنند، «افکارشان آمیزه‌ای از سلفیت سخت‌گیر، جماعت تکفیر و جماعت‌های مشغول به فعالیت مسلحانه است. افکار این‌ها شبیه به افکار خوارج در تاریخ قدیم ماست» (ص ۲۱۸). قرضاوی در اینجا میان حکومت‌ها و گروه‌ها فرق می‌گذارد. او برای مقابله با افراد و گروه‌های منحرف «جهاد مدنی» را پیشنهاد می‌کند و معتقد است که فراوانی وسایل مسالمت‌آمیز ما را از دست بردن به سلاح و جنگ نظامی بی‌نیاز ساخته است. او به این ابزارها این‌گونه اشاره می‌کند: «خطبه‌های جمعه، سخنرانی‌های علمی و فکری، درس‌های دینی و تربیتی، نشرات فشرده و متمرکز، برنامه‌های علمی و فرهنگی در رسانه‌ها، صادر کردن مجله و روزنامه، پناه بردن به دادگاه و قوه قضائیه، تأسیس انجمن‌های فرهنگی، تشکیل احزاب سیاسی و...» (صص ۲۲۲-۲۲۳). همچنان‌که «شعر و رسانه اهمیت دارد» (ص ۲۲۶)، جهاد مدنی در این عرصه‌ها نیز مهم است: «عرصه علمی و فرهنگی، عرصه اجتماعی، عرصه اقتصادی، عرصه آموزشی و تربیتی، عرصه بهداشتی و پزشکی، عرصه محیط‌زیست، و عرصه‌های تمدنی به صورت کل» (ص ۲۳۲).

اما قرضاوی انحراف حکومت‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند. او درباره حکومت‌هایی که مخالفت رسمی با اسلام نشان نمی‌دهند، اما به آن پایبندی درست هم ندارند، می‌گوید: «برخی از این حکومت‌ها را می‌توان به گنه‌کار و اهل معصیت توصیف کرد، زیرا با برخی از احکام و آموزه‌های اسلام مخالفت می‌کنند. چنین حکومت‌هایی را کسی خارج از اسلام نمی‌شمارد، مگر خوارج و هم‌فکرانشان. این‌ها همان حکومت‌هایی هستند که از آن‌ها با عنوان سکولارهای معتدل یا آرام یاد کرده‌ام» (ص ۱۳۳۰). با چنین حکومت‌هایی، از نظر قرضاوی، باید به روش‌های مسالمت‌آمیز برخورد کرد و از تجربه دیگر ملت‌ها در زمینه اصلاح

حکومت‌هایشان بهره برد.

اما حکومت‌هایی که مخالفت آشکار با اسلام نشان بدهند، حکمشان فرق می‌کند. او دربارهٔ این حکومت‌ها می‌گوید که نه تنها پایبندی به اسلام ندارند، «بلکه با کسانی که به آن دعوت کنند دشمنی نشان می‌دهند و با جدیت می‌کوشند سرچشمه‌های تدین را در زندگی عمومی و خصوصی بخُشکانند. تا جایی که اگر زن مسلمانی سرش را با روسری پوشید، او را از نظر قانونی مجرم دانسته و از حقوق عادی انسانی‌اش در زمینهٔ تحصیل، اشتغال و درمان محروم می‌کنند. چنین حکومت‌هایی را نمی‌شود صرفاً گنهکار قلمداد کرد. هیچ حکمی جز کفر بر آنان نمی‌توان روا داشت. بر آنان حدیثی صدق پیدا می‌کند که گفته است: 'مگر اینکه از آنان کفری آشکار ببینید'» (ص ۱۳۳۱). اشارهٔ قرضاوی به آن حدیث از این بابت است که در آغاز آن از قیام بر ضد حاکمان ممانعت شده است مگر اینکه از آنان کفر آشکار سر بزند. قرضاوی جهاد با این نوع دوم را واجب می‌داند، اما می‌گوید: «بسته به میزان ستم این حکومت‌ها، بسته به میزان فاصلهٔ آن‌ها از مبانی اسلام و همچنان بسته به شرایط و امکانات گروه‌های اسلامی برای مقابله با آن‌ها، جهاد با آن‌ها شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد و رتبه‌ها و درجات متعددی دارد. در اینجا همان حدیث نبوی مصداق پیدا می‌کند که اگر کسی توانست، مُنکر را با دست باز دارد و اگر نتوانست، با زبان باز دارد و اگر نتوانست، با قلب باز دارد؛ یعنی جماعت‌هایی که نیروی کافی ندارند، نباید ماجراجویی کرده و افراد خود را در جنگی نابرابر به کام خطر بفرستند، آن‌هم در مقابل حکومت‌های جباری که هیچ ترحم و نرمشی نمی‌شناسند، همان‌گونه که در رفتار بسیاری از جماعت‌های منسوب به اسلام دیدیم که سلاح به دست گرفته و وارد جنگی خسارت‌بار می‌شوند و بهترین جوانانشان را قربانی می‌کنند» (ص ۱۳۳۱). وی حتی در جنگ با غیرمسلمانان نیز در جایی که احتمال به خطر انداختن جان مؤمنان است، دیدگاه رمضان البوطی، از فقیهان معاصر را نقل می‌کند: «در اینجا باید مصلحت حفظ جان را بر مصلحت حفظ دین مقدم دانست، زیرا مصلحت حفظ دین مصلحتی وهمی یا دور از واقع است». قرضاوی می‌گوید: «این نظر [بوطی] نظری صحیح و فقهی همراه با بصیرت است» (ص ۸۶۱).

در اینجا به نظر می‌رسد دیدگاه قرضاوی دارای دو لایه است: لایهٔ استراتژیک و

لایه تاکتیکی. وی در استراتژی، با قیام‌های مسلحانه در برابر حکومت‌های یادشده موافق است، هرچند آن را یکی از چندین گزینه می‌داند، نه تنها گزینه ممکن. اما در تاکتیک، با عملکرد بسیاری از گروه‌های جهادی موافق نیست و آن را از این حیث که محکوم به شکست است تلاشی ناکام و از آن‌رو ناروا می‌شمارد. به همین جهت تصریح می‌کند که: «با توجه به اینکه امروزه توده‌ها و گروه‌های اسلامی دارای نیروی مادی و نظامی برای مواجهه با نیروی دولت نیستند، پس بهتر است به شیوه‌های مسالمت‌آمیز روی بیاورند، از آگاهی دادن به مردم گرفته تا تربیت ایمانی و فکری‌شان، تا بتوانند از آن طریق بر حکومت‌ها تأثیر بگذارند و آنان را وادار به تغییر کنند» (ص ۱۳۳۱). وحدت در استراتژی و تفاوت در تاکتیک از نکات مهم برای فهم گروه‌های اسلام سیاسی است. این، یک سطح از سطوح نسبت میان اخوان‌المسلمین، حزب التحریر، طالبان و داعش است.

جهاد در بیرون از دارالاسلام

قرضاوی به مبحث پیچیده و پرمنازعه دارالاسلام و دارالکفر/ دارالحرب نیز داخل می‌شود. چنان‌که در آغاز این نوشته دیدیم، گروه‌های تندرو دامنه دارالحرب را گسترده ساخته‌اند و دامنه دارالاسلام را محدود. از نظر تندروان بخش زیادی از کشورهای اسلامی دارالحرب شمرده می‌شود، زیرا احکام شریعت بر آن‌ها تطبیق نمی‌گردد. قرضاوی با تکیه بر فقه سنتی می‌کوشد این دیدگاه را رد کند. او می‌گوید: «همه سرزمین‌هایی که اکنون سرزمین‌های اسلامی خوانده می‌شوند و اغلب ساکنان آن‌ها مسلمان هستند، دارالاسلام شمرده می‌شوند» (ص ۸۴۹). هنگامی که سرزمینی جزو قلمرو دارالاسلام شد، این ویژگی به‌آسانی از آن سلب نمی‌شود که بر آن اصطلاح دارالحرب اطلاق شود، مگر در شرایطی ویژه. وی در اینجا به دیدگاه امام ابوحنیفه استناد می‌کند و می‌گوید: «[اگر اهل سرزمینی از اسلام برگشتند] آنجا دارالحرب نمی‌گردد، مگر با یکجا شدن سه شرط: نخست اینکه با سرزمین دارالحرب هم‌مرز باشد و در میان آن و دارالحرب هیچ سرزمینی از دارالاسلام قرار نگرفته باشد؛ دوم اینکه قوانین کفر بر آن پیاده شود؛ و سوم اینکه در آن هیچ مسلمان و هیچ تبعه غیرمسلمان کشور اسلامی احساس امنیت نکند. وقتی یکی از این سه شرط منتفی شد، آنجا دارالحرب نیست» (ص ۸۷۸). وی همچنان به اصطلاح فقهی دیگری متوسل می‌شود به‌نام «دارالعهد»، یعنی سرزمین‌هایی که

مسلمانان با آن‌ها پیمان بسته‌اند تا میانشان جنگی نباشد و روابط مسالمت‌آمیز برقرار باشد. قرضاوی می‌گوید: «همه کشورهای جهان [امروز] برای ما مسلمانان دارالعهد هستند، به‌جز دولت رژیم صهیونیستی اسرائیل، زیرا روابط ما با جهان پیرامونمان بر پایه میثاق سازمان ملل متحد است و ما مسلمانان همه اعضای این سازمان هستیم» (ص ۸۹۵). با این حساب، باید مسلمانان پایبند میثاق‌ها و پیمان‌هایی باشند که دوجانبه یا چندجانبه با دیگر کشورها بسته‌اند؛ لذا حق ندارند با این کشورها رفتار جنگی داشته باشند. از نظر او تنها کشوری که باید مسلمانان با آن بر اساس قواعد جنگی رفتار کنند، کشور اسرائیل است: «اسرائیل تنها کشوری است که دارالحرب است» (ص ۹۰۰). او می‌گوید باید از هر شیوه‌ای برای تضعیف این کشور استفاده کرد و جهاد با آن بر هر مسلمانی که توانایی داشته باشد، فرض است. حکومت‌های کنونی وظیفه دارند که این زمینه را برابر کنند، اما «آنچه باید بر آن شدیداً تأسف خورد، این است که در دل بسیاری از فرزندان مسلمانان شوق جهاد برای آزادسازی مسجد الاقصی و کمک به برادرانشان در سرزمین اسرا و معراج زبانه می‌کشد، اما کشورهای کمربند، [...] یعنی اردن، لبنان، سوریه و مصر [...] از داخل شدن هر مجاهدی به سرزمین فلسطین ممانعت می‌کنند و بلکه نیروهایشان بر کسانی که بخواهند به‌شکلی از مرز عبور کنند، آتش می‌گشایند و لا حول و لا قوة الا بالله» (ص ۱۲۲).

با آنکه همه کشورهای از نظر قرضاوی، به‌جز اسرائیل، اکنون دارالعهد هستند، اما اگر کشوری از کشورهای غیرمسلمان به یکی از کشورهای اسلامی حمله کند، آن کشور تبدیل به دارالحرب می‌شود و جهاد با آن واجب می‌گردد. با این‌هم، در جنگ با کشوری که صفت دارالحرب پیدا کرده است، باید قوانین بین‌المللی جنگ را مراعات کرد، مثلاً از اسلحه کشتار جمعی مانند سلاح شیمیایی و اتمی نباید استفاده کرد و به پاک‌سازی قومی و قتل‌عام آنان نباید دست زد. قرضاوی دیدگاه شیخ تقی‌الدین نهبانی، بنیان‌گذار حزب التحریر را که طرفدار استفاده از این اسلحه است، مردود می‌شمارد. نهبانی گفته است: «استفاده از اسلحه اتمی برای مسلمانان در جنگ با دشمنانشان جایز است، حتی اگر دشمن دست به این کار نزده باشد.» قرضاوی می‌گوید: «من در برابر چنین سخنی بسیار مکث می‌کنم و معتقدم نمی‌تواند روح اسلام و اخلاقیات آن را تجسم ببخشد. استفاده از سلاح‌های

شیمیایی، میکروبی، بیولوژیکی، اتمی و مانند آن که امروزه به سلاح کشتار جمعی معروف است و سبب قتل هزاران و میلیون‌ها انسان در یک لحظه می‌گردد و گنجه‌کار و بی‌گناه و جنگجو و صلح‌جو را یکجا به آتش می‌کشد و اساساً پدیده زندگی و موجودات زنده و انسان و طبیعت را نابود می‌کند، در شریعت اسلام حرام است» (ص ۶۱۳). اما این نظر قرضای حالت مطلق ندارد: «من به این باورم که بر امت اسلامی داشتن این سلاح‌های بازدارنده واجب است، وقتی که دیگران آن را دارند و ممکن است با آن تهدیدش کنند» (ص ۶۱۳). «می‌توانیم از تحریم به‌کارگیری این سلاح‌ها حالت ضروری را استثنا کنیم» (ص ۶۲۴)؛ یعنی هرگاه ضرورت اقتضا کرد، می‌توانیم از آن‌ها استفاده کنیم؛ به تعبیر عامیانه، گر ضرورت بود، روا باشد!

به همان ترتیب در مورد اسیران جنگی غیرمسلمان، که در جنگ به اسارت گرفته می‌شوند، باید تابع اخلاق اسلامی و نیز قوانین پذیرفته‌شده بین‌المللی بود: «همانا اسلام برخورد انسانی با اسیران و حفظ کرامت آنان و مراعات حقوقشان و نگه داشتن پاس انسانیتشان را واجب کرده است، زیرا قرآن اسیران را از گروه‌های آسیب‌پذیری شمرده است که مانند مسکین و یتیم، سزاوار دل‌سوزی، احسان و عنایت هستند» (ص ۹۵۵). برخلاف ابوعبدالله المهاجر که تأکید داشت کشتن اسیران اولویت دارد و آنان در ذات خود هیچ حرمتی ندارند و تنها از این حیث باید نگریده شوند که کشتن آنان سبب از دست رفتن اشیاء و ملکیت‌های مسلمانان می‌شود، قرضای با لحنی تند می‌گوید: «آدم شگفت‌زده می‌شود از کسانی که اسلام و شریعت اسلامی را به شکل درنده‌ای وحشی به تصویر می‌کشند که گویا نیش و دندان را گشوده است تا همه مردم را بدرد. گویا اگر حتی مردم قصد مسالمت‌جویی داشتند اسلام بر آنان حمله می‌کند و اگر آنان کاری به کارش نداشتند، او به کارشان کار خواهد داشت و اگر بر آنان دست یافت با شدتی انعطاف‌ناپذیر گرفتارشان خواهد کرد و قسوتی بی‌رحمانه را در حقشان به کار خواهد بست، و از آن جمله در حق اسیران پس از فرونشستن شعله‌های جنگ. از نظر این عده، اسلام سنگدلی با اسیران و قتل آنان را اجازه می‌دهد هرچند مردم عادی باشند» (ص ۹۷۹).

قرضای، چنان‌که در آغاز نیز اشاره شد، رابطه مسلمانان را با غیرمسلمانان بر

پایه صلح تعریف می‌کند، نه بر پایه جنگ. او به مهم‌ترین دلایلی که جنگ‌طلبان مسلمان استدلال کرده‌اند، طی باب مفصلی شامل دوازده فصل و ۱۷۲ صفحه پاسخ می‌دهد. او به تفصیل آیه «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة»، آیه مشهور به «آیه سیف»، حدیث «تُبعث بالسيف»، حدیث «أمرت أن أقاتل الناس»، غزوات پیامبر اسلام، فتوحات خلفای راشدین و دلایل دیگری را که در این سیاق مطرح می‌شود بررسی و نقد می‌کند (صص ۲۵۵-۴۲۷). وی می‌خواهد بر این دیدگاه تأکید کند که «شریعت اسلام در زمینه جهاد، شریعت عدالت و رحمت و احسان است و جنگ آن تابع ارزش‌های اخلاقی در تمام ابعاد و زمینه‌هاست؛ یعنی تا کسی دست به جنگ نزند کشته نمی‌شود و زنان و کودکان و پیرمردان سال‌خورده و راهبان صومعه‌ها و کشاورزان و تاجران در معرض تیغ اسلام قرار نخواهند گرفت. دست اسلام به سوی هرکسی که طرفدار صلح باشد، همیشه دراز است» (ص ۳۸).

قرضای در پایان به یکی از آسیب‌های جوامع مسلمان، جنگ‌طلبی و مرگ‌خواهی آنان، اشاره هوشمندانه‌ای می‌کند: «از آسیب‌هایی که مسلمانان به آن گرفتار آمده‌اند این است که اگر تو از آنان بخواهی ده نفر برای مرگ در راه خدا داوطلب شود، [خواهی دید که] صد و بلکه هزار نفر پا پیش خواهند گذاشت و برای رسیدن به شهادت آماده مرگ خواهند شد، اما اگر از هزار نفرشان بخواهی که برای اسلام زندگی و به آن عمل کنند، حتی ده نفر هم پیدا نخواهی کرد!» (ص ۱۳۳۸).^۱

بررسی و نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه این دو نویسنده، و بلکه دو جریان فکری، چند نکته می‌تواند توجه خواننده را به خود جلب کند.

نخست اینکه هر دو می‌کوشند خود را با قاطعیت نماینده و سخن‌گوی راستین اسلام شمرده و برداشت خود را حکم قطعی اسلام معرفی کنند. از این نظر، هر دو رویکرد به نوعی جزم‌اندیشی گرفتارند، زیرا نمی‌خواهند اصل را بر تکرر قرائت‌ها از اسلام بگذارند، تا جا برای رقبای دیگرشان باز شود، بلکه تأکید دارند که تنها یک برداشت از آن درست است و آن همان برداشتی است که آن گروه ارائه می‌دارد. هر گروه می‌خواهد نمایندگی انحصاری اسلام را در چنگ خود بگیرد. این در حالی است که تا چاره‌ای به جزم‌اندیشی و داوری‌های متصلب بسته نشود، یکی از

مشکلات عمده جوامع اسلامی که سخن گفتن قطعی و خشمگینانه هر گروه به نمایندگی از خدا و پیامبر است، همچنان پا بر جای خواهد ماند.

دوم، هر دو برای اثبات ادعای خود به یک سرچشمه مراجعه می‌کنند. هر دو گروه کوشش می‌کنند دعوی‌شان را در درون متون به پیش ببرند، چه متون درجه اول مانند کتاب و حدیث و چه متون درجه دوم مانند منابع فقهی، شروح احادیث، و تفاسیری که بر قرآن از گذشته تا حال نوشته شده‌اند. هر دو در هنگام ضرورت به استدلال عقلی نیز متوسل می‌شوند، اما این استدلال عقلی صورت جزئی دارد و به شکل پاورقی بر متن مطرح می‌شود و به هیچ پای‌بست مستقل از متنی تکیه ندارد. از این نظر می‌توان گفت مبنای عقلانی مستحکمی که جدا از تکیه بر متن بتواند بر پای خود بایستد، در کار هیچ‌کدام دیده نمی‌شود. حال آن که به رسمیت شناختن عقل، و به زبان دینی، باور به سنت‌ها و آیات تکوینی، مستلزم دستگاهی عقلانی است که اگر نه خودبنیاد، دست‌کم متوازن با دستگاه وحیانی عمل کند و هر دو تکمیل‌کننده همدیگر باشند.

سوم، بر اساس آنچه دیدیم، به آسانی دیده می‌شود که فقه سنتی قابل خوانش‌های مختلفی است و هرکس با هر پیش‌فرضی که به سراغش برود کم‌وبیش به هدف خود می‌رسد، و این امروزه یکی از دشواری‌های اصلی در جوامع اسلامی است. هم می‌توان تندترین دیدگاه‌ها را از این منابع استنباط کرد و هم معتدل‌ترین دیدگاه‌ها را. از آنجایی که مرجعیت فکری اکثریت قریب به اتفاق جوامع اسلامی منابع سنتی دینی است، نحوه آموزش این منابع اهمیت ویژه می‌یابد. اگر کار علمی مهمی روی روش آموزش و مطالعه منابع سنتی صورت نگیرد، امکان کشیده شدن بخشی از علاقه‌مندان این مباحث به تندترین گرایش‌ها کاملاً محتمل است. کتاب ابو عبدالله المهاجر که از منابع مهم فقهی داعش است، نه در سال‌های پیدایش این گروه، بلکه در سال‌های حاکمیت طالبان در افغانستان به نگارش درآمده و نویسنده‌اش مدرک ماستری/ کارشناسی ارشد رشته شرعیات را پیش از آن از دانشگاه اسلام آباد حاصل کرده بوده است؛ کتابش نشان می‌دهد که آدمی مسلط بر متون فقهی است.

چهارم اینکه هر دو جریان از نظر ایدئولوژیک به سپهر اسلام سیاسی تعلق دارند. در اسلام سیاسی موضوع قدرت و حاکمیت نقش کانونی دارد و تلاش‌های

معرفتی در حاشیه آن و در نسبت با آن به میان می‌آیند. پرسش اساسی در اسلام سیاسی نه آزادی آدمی و انتخاب آزادانه او، بلکه تطبیق خواستی بیرونی است که عده‌ای به نام دین در پی تحمیل آن هستند و از آن به خواست خدا یا تطبیق شریعت تعبیر می‌کنند، خواستی که در بنیاد خود ابزار حاکمیت یک گروه بر مردم است. اما اینکه آدمی حق داشته باشد خودش سرنوشتش را به دست بگیرد و حق خطا کردن داشته باشد و مسئولیت خطاهایش را خودش بر دوش بکشد، از مباحثی است که در این منظومه فکری غایب است. جریان اسلام سیاسی انسان را فقط موجود مکلف می‌پندارد. همه اختلاف‌نظرهای درونی این جریان بر سر چگونگی انجام تکالیف است، نه بر سر اصل تقدم حق بر تکلیف. تنها در جهان مدرن است که تکلیف و مسئولیت با تکیه بر حق و در تعادل با آن معنا پیدا می‌کند. اسلام سیاسی به انسان حق‌مدار باور ندارد، بلکه انسان مطلوب او انسان تکلیف‌مداری است که همه پرسش‌های او در چگونگی انجام تکالیف تعیین شده از بیرون خلاصه می‌شود و اگر حقی به او تعلق گیرد در حاشیه تکالیفی است که انجام می‌دهد. از همین رو است که هر دو صاحب‌نظر جهاد طلب، یعنی فتح سرزمین‌های دیگر، را فریضه می‌شمارند اما یکی با سلاح گرم و دیگری با سلاح نرم. هر دو برخورداری از سلاح‌های کشتار جمعی را از نظر شرعی واجب می‌شمارند، یکی برای حمله بر دشمن و یکی برای بازدارندگی و استفاده در حالت‌های ضروری.

پنجم، هر دو جریان موضعی خشن در برابر دگراندیشان دارند. نویسنده داعش، بر زبان شیخ الدوسری، لازمه عبودیت خالص برای خدا را قتل و ترور کسانی می‌داند که از نظر وی به الحاد و اباحی‌گری می‌خوانند و چون خلاف برداشت آنان نظر می‌دهند گویا در وحی الهی طعنه می‌زنند و قلم‌ها و تبلیغات خود را بر ضد دین به کار می‌گیرند. قرضاوی نیز علمایی را که با حکومت‌ها هم‌دست می‌شوند، علمای درباری خوانده و افسوس می‌خورد که کسی نیست حکم شرعی ارتداد را در حقشان اجرا کند. به نظر او دامنه ارتداد چنان گسترده است که روزنامه‌ها، مجله‌ها، سینماها، تلویزیون‌ها، بحث‌ها، تحلیل‌ها، رسم و رواج‌ها و قانون‌ها را شامل می‌شود. با آن‌که دلیلی آشکار بر ارتداد آن‌ها نیست، اما از ارتداد عریان خطرناک‌تر شناخته می‌شود و جهاد در برابرشان فرض است. هرگاه حکومت‌ها این مسئولیت را ادا نکردند، باید به خشم عمومی مردم حواله‌شان داد تا در برابر

آتش‌فشان توده‌های دین‌دار خاکستر شوند. هر دو نفر، برخلاف سرشت فقه و اصول فقه که با زبان قاعده و ضابطه سخن می‌گوید، وقتی نوبت به دگراندیشان می‌رسد، زبان فقه را رها کرده و زبان انشا و خطابه را در پیش گرفته و با کلی‌گویی‌های عریض و طویل، زمینه را برای حذف بسیاری از دگراندیشان فراهم می‌آورند. ابوعبدالله المهاجر همه مذاهب و فرقه‌های مسلمان را به‌شمول مرجئه از دشمنان خطرناک می‌شناسد و قرضای نیز درباره بسیاری از دگراندیشان، که از نظر او در همه عرصه‌ها حضور دارند و ارتدادی گسترده را به نمایش گذاشته‌اند، چنین نظری دارد.

حال که چنین شباهت‌هایی میان این دو جریان دیده می‌شود، آیا تلاش قرضای را نباید بها داد؟ معلوم است که چنین نیست. موضوع جهاد و تبعات آن موضوعی پیچیده و حساس است و تلاش کسانی مانند قرضای برای پیش نهادن قرائتی متفاوت از قرائت تندروان درباره جهاد با تکیه بر منابع سنتی تلاش قابل‌قدری است، زیرا پاسخ دادن به دیدگاه تندروان جهادی در جوامع اسلامی بدون چنین تسلط گسترده‌ای بر فقه و منابع سنتی امکان‌پذیر نیست. اهمیت آن از اینجاست که در نظر طیف‌های وسیعی از مسلمانان، بازگشت به این منابع به‌مثابه بازگشت به خویشتن تلقی می‌شود. یکی از راه‌های عمده‌ای که نمی‌گذارد این بازگشت به خویشتن تبدیل به بازگشت به خویشتن داعش و طالبان شود، آشنایی با منابع سنتی در حدی از شایستگی است که بتواند راه را بر چنان برداشت‌هایی ببندد و همه امکان‌های درونی آن را برای اجتناب از کشیده شدن به آن سو به کار اندازد. قرضای، غزالی و شماری دیگر تلاش قابل‌ستایشی در این راستا به خرج داده‌اند.

اما پرسش اساسی‌تر این است: آیا روشی که قرضای و کسانی مانند او در پیش گرفته‌اند، چاره‌ای ریشه‌ای برای مشکل جهادیسیم افراطی است و آیا با ترویج آن می‌توان به بازایستادن چرخه خشونت و ترور امیدوار شد؟ به نظر نمی‌رسد که پاسخ آن مثبت باشد. مهم‌ترین دلیل آن افزایش پدیده خشونت، علی‌رغم نگارش چنین کتاب‌هایی است. پس می‌توان پرسید که علت ناکامی یا کارایی اندک گفتمان میانه‌روان چیست؟ به نظر صاحب این قلم، این دست از تلاش‌ها را می‌توان تلطیف‌کننده یک روند ستیزه‌گر دانست و نه بیشتر. علت عمده آن این است که

میزان اعتبار درون دینی برداشت قرضای و گروه‌های میانه‌رو از این منابع با میزان اعتبار درون دینی برداشت گروه‌های تندرو یکسان است. یعنی اگر به زبان فقه سخن بگوییم، هر دو برداشت جنبه اجتهادی و ظنی دارد و هیچ اجتهاد و ظنی در ذات خود بر اجتهاد و ظن دیگر دارای برتری نیست و نمی‌تواند به‌عنوان حکم قطعی اسلام شناخته شود. تنها با قراین و عوامل بیرونی است که یک اجتهاد بر دیگری رجحان پیدا می‌کند.

اصل قضیه این است که ما با دو سامانه تأویلی روبه‌رو هستیم که هر دو متعلق به زمانه‌ای دیگر است، زیرا معطوف به پرسش‌ها، نیازها و ابزارهای زمانه‌ای دیگر است. در سپهر فکری آن زمانه انسان‌ها حق نداشته‌اند دین خود را انتخاب کنند و اگر به هر دلیلی به باوری دیگر درباره دین می‌رسیدند، قابل گشتن بودند. در سپهر فکری آن زمانه، جهان به دو یا سه کشور تقسیم می‌شد: یکی دارالاسلام و دیگری دارالکفر؛ و باز دارالکفر شامل دو بخش بود: دارالحرب و دارالعهد. درست است که قرضای کوشش می‌کند دامنه دارالعهد را توسعه ببخشد تا حتی شامل ایالات متحده، روسیه و حتی چین هم علی‌رغم رفتارشان با مسلمانان اویغور بشود، اما مبنای این ذهنیت که جهان را بتوان به این‌گونه فهمید با کلیت ترقی فکری و پیشرفت علمی و درهم‌تنیدگی روابط کشورها و ملت‌ها و شکل‌گیری لایه‌های مختلفی از منافع و مصالح هیچ‌گونه هم‌خوانی ندارد. تقابل این دو سامانه تأویلی در میدانی صورت می‌گیرد که در آن چینش نیروها و آرایش صفوف اساساً درخور زمانه‌ای دیگر صورت گرفته است، زمانه‌ای که اکنون وجود ندارد و بازتولید آن در روزگار کنونی به فاجعه می‌انجامد. این همان سامانه قرون وسطایی است که بسیاری از تولیدات سینمایی، تولیدات هنری، بحث‌های رسانه‌ای، تحقیقات علمی و مانند این‌ها را نمونه‌هایی از ارتداد می‌شمارد و مطالعه سکولاریسم و پوزیتیویسم و لیبرالیسم و مانند این‌ها را به‌قصد نقد آن‌ها جهاد تلقی می‌کند. این صورت کاریکاتوری‌آشنایی با مقوله‌های فکری عصر امروز است، که اگر جدی گرفته شود به فاجعه و اگر جدی گرفته نشود به طنزی تلخ می‌انجامد.

این درست است که می‌باید یا می‌شود کار شرکت‌های فیلم‌سازی، رسانه‌ها، روزنامه‌ها، مطالعات دانشگاهی و مانند این‌ها را نقد کرد، چنان‌که هم‌اینک این کار در جهان با قوت جریان دارد. اما اینکه این‌ها را از مظاهر ارتداد گسترده جمعی به

شمار آورد و جهاد در برابر آن‌ها را تجویز کرد، نفس کشیدن در میان چاردیواری‌های سده‌های پیشین است، حتی اگر این جهاد را جهاد مدنی بنامیم و نمونه‌هایش را ساختن سریال‌هایی با رنگ‌وبوی مذهبی قلمداد کنیم.

گره‌گاه مسئله این است: بیرون ماندن از عصر، تقدس بخشیدن به گذشته، سوءظن داشتن به بشر امروز، و احساس غربت کردن در جهان جهانی شده.

برای مقابله با جهادیسیم افراطی و خشونت‌گرا، بیرون کشیدن روایتی معتدل از منابع سنتی می‌تواند از شدت و حدت قرائت تندروها بکاهد و نگذارد آن‌ها همه صداها را محو کرده و برداشت خود را به‌عنوان یگانه برداشت درست از دین عرضه کنند. اما در نهایت، این دست از تلاش‌ها نه نقش دارو، بل نقش مسکن را دارند. می‌توان با رویکرد سنتی به اصطلاح معتدل گفت که جنگ مسلحانه لازم نیست و به‌جایش بهتر است جنگ نرم و غیرمسلحانه را به‌پیش برد، اما نتیجه یک چیز است و آن جنگ است. نیاز امروز بشر فرارفتن از کلیت چرخه نفرین‌شده جنگ و خشونت است، از هر طرفی و با هر نامی که به راه افتد. نیاز امروز بشر یافتن راه‌های همکاری برای غلبه بر چالش‌های جهانی‌ای است که همه انسان‌ها، همه زندگان و بلکه همه طبیعت را تهدید می‌کند. رسیدن به همکاری میان انسان‌ها با دامن زدن به جنگ‌های سخت و نرم ممکن نیست. راه آن تلاش برای تفاهم است، برای درک متقابل از فرهنگ‌ها، برای عبور از سیاه‌وسفید دیدن تمدن‌ها و برای عذر نهادن به جنگ هفتاد و دو ملت در همه سرزمین‌ها. برای رسیدن به چنین آرزویی، ما به سامانه تأویلی نوینی نیاز داریم که انسان و جهان در آن معنای دیگری بیابند، دانش‌های نوین در آن اعتباری به دست آورند، عقلانیت نوین در آن جایی داشته باشد، مبانی جهان‌شمول اخلاق در سامان دادن به آن نقشی به عهده بگیرد و در فرجام بازنمودی از دین از درون این سامانه بیرون آید که الهام‌بخش صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز باشد نه مبنای تفرقه و خصومت پایان‌ناپذیر.

پی‌نوشت‌ها

۱. دربارهٔ ابوعبدالله المهاجر نوشته‌اند که شخصیتی گوشه‌گیر بود و از رسانه‌ای شدن، حتی در رسانه‌های جهادی، پرهیز داشت. وی در میان همهٔ شاخه‌های جهادی از شهرت و جایگاه بلندی برخوردار بود و کتاب او از مهم‌ترین مراجع فقهی آنان به حساب می‌رود. اما وی از نظر روابط سازمانی رابطه‌ای پرنوسان داشت. در زمان حاکمیت طالبان در خوست، کابل، قندهار و هرات برای اعضای القاعده تدریس می‌کرد، اما هم‌زمان بر طالبان انتقاد داشت که به شرک و بدعت گرفتارند و به حد کافی خود را با اسلام تطبیق نداده‌اند؛ این امر موجب شد که اسامه بن‌لادن بر او فشار آورد تا از مخالفت و انتقاد دست بکشد. او بر بن‌لادن و ظواهری نیز گاهی انتقاد داشت و تاکتیک‌هایشان را تأیید نمی‌کرد. دیدگاهش در این زمینه با ابومصعب زرقاوی نزدیک بود، اما با او نیز گاهی اختلاف داشت. علی‌رغم تلاش فراوان زرقاوی برای دعوت وی به عراق و قبول مسئولیت کمیتهٔ فقهی سازمان او، وی از آن کار ابا ورزید. هنگامی که بهار عربی به سقوط رژیم حسنی مبارک در مصر انجامید به کشور زادگاهش برگشت، اما مدتی بعد مجبور شد آنجا را ترک کند. با پیدایش داعش کتاب او به مهم‌ترین منبع فقهی آن گروه تبدیل گشت و این گروه کوشش می‌کند درس‌ها و آموزش‌هایی برای اعضای خود بر اساس آن تهیه و ترتیب کند. اما او خود از پیوستن به آن گروه و قبول مسئولیتی در تشکیلات آن خودداری کرد. پسان‌تر به گروه جبههٔ النصره، شاخهٔ القاعده در سوریه، به رهبری ابومحمد جولانی پیوست، گروهی که در تقابل با داعش واقع می‌شود. اما او با جولانی نیز اختلافاتی پیدا کرد. سرانجام وقتی در اثر حملهٔ جنگنده‌های هوایی ائتلاف به‌رهبری آمریکا در جایی نزدیک قریهٔ باتیو در حومهٔ غربی حلب به قتل رسید، هیچ گروه جهادی واکنش مهمی که توقع می‌رفت از خود نشان نداد. به‌گفتهٔ یکی از نویسنده‌گان عرب، گویا او در نظر همه به کتاب فقه خون‌ها تقلیل یافته بود و بس.
۲. باسل درویش، وب‌سایت عربی ۲۱، به‌نقل از چارلی وینتر و عبدالله السعود در مقالهٔ مشترکی که با عنوان مرگ نظریه‌پرداز گروه دولت اسلامی در این وب‌سایت منتشر کردند: *The Atlantic*
۳. المهاجر، ابوعبدالله (بدون تاریخ). مسائل فی فقه الجهاد، بدون ذکر محل چاپ. نگارنده از نسخهٔ پی‌دی‌اف آن در این مقاله از آن استفاده کرده است. نسخهٔ پی‌دی‌اف آن در آدرس زیر در دسترس است:
<https://up.top4top.net/downloadf-28124ty1-pdf.html>
۴. القرضاوی، یوسف (۲۰۱۰). فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكام الجهاد و فلسفته فی ضوء القرآن و السنة، ۲، القاهرة: مکتبهٔ وهبه، چاپ سوم.
۵. آنچه در داخل این نشانه‌ها: [] قرار دارد از صاحب این مقاله است، که گاهی جهت اختصار عبارتهای طولانی و گاهی دیگر برای توضیح برخی عبارتها افزوده است.
۶. شمار کتاب‌هایی که به‌حیث منبع در آن کتاب مورداستفاده قرار گرفته است به ۱۶۸ کتاب می‌رسد، و همهٔ آن‌ها منابع معتبر و قدیمی است.
۷. ماجرای قتل فرج فوده و پسان‌تر محاکمه و حکم به ارتداد نصر حامد ابوزید از جنجالی‌ترین حوادث فکری در جهان عرب در دههٔ نود قرن بیستم بود. فرج فوده معتقد بود که نهاد دین و نهاد حکومت از هم جدا باشد و اعلام کرد که آماده است در این باره با اسلام‌گرایان سیاسی در ملاعام مناظره کند. این مناظره در جنوری سال ۱۹۹۲ میان فرج فوده و احمدمحمد خلف‌الله از یک سو و محمد غزالی، محمد عماره و محمد مأمون هضیبی از سوی دیگر در یکی از سالن‌های نمایشگاه کتاب قاهره برگزار شد. فرج فوده چند ماه بعد از این مناظره به دست دو جوان از اعضای جماعت اسلامی به‌رهبری شیخ عمر عبدالرحمن به قتل رسید.
۸. شمار کتاب‌هایی که به‌حیث منبع در آن کتاب مورداستفاده قرار گرفته است، به ۳۱۹ کتاب می‌رسد. به‌گفتهٔ مؤلف، وی مدت شش سال را برای تحقیق و نگارش آن وقت گذاشته است.