

نسبی‌گرایی حقوق بشر و افراط‌گرایی مذهبی

حسین آقابابایی*

چکیده

یکی از بحث‌های بنیادین در خصوص حقوق بشر، جهانشمول و عام بودن حقوق بشر یا نسبی بودن آن است. دیدگاهی که از جهانشمول بودن این حقوق سخن می‌گوید، معتقد است حقوق مصرح در اسناد حقوق بشر و به‌ویژه حقوق بشر نسل اول که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و برخی اسناد منطقه‌ای انعکاس یافته است، حقوقی عام و جهانشمول است. به‌عنوان مثال، حق کرامت انسانی، حق حیات و مواردی این‌چنین، حقوقی برای نوع بشر، فارغ از تعلق به آیین، سرزمین و... است. دیدگاه مقابل، با توجه به خاستگاه و فرهنگ و ایدئولوژی غالب در نزد نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر، جهانشمول بودن آن را قبول نداشته و به‌گونه‌ای نسبی و فرهنگی، مفاد آن اعلامیه و از جمله حقوق مورد اشاره را می‌پذیرد. به‌طور طبیعی، هرکدام از این دیدگاه‌ها در صحنه عمل و اجتماع آثار متفاوتی را

* استادیار گروه حقوق دانشگاه گیلان (aghababaei@guilan.ac.ir).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۷/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۵

فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره نخست، شماره یکم، پاییز ۱۳۹۰، صص ۲۰۶-۱۸۳.

بروز خواهد داد. در این مقاله، حق حیات به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر از منظر دو دیدگاه جهانشمولی و نسبی‌گرایی بررسی و در بیان رابطه افراط‌گرایی مذهبی با نسبی‌گرایی حقوق بشر، این فرضیه پیگیری شده است که افراط‌گرایی مذهبی و توسل به خشونت و آدمکشی به نام دین و به‌ویژه کشتن پیروان ادیان یا مذاهب دیگر با تمسک به دین، صرف‌نظر از اینکه در بسیاری از موارد، پایه و اساس دینی نداشته و انگیزه‌های پست یا بی‌ارزش مادی و کینه‌توزی‌های شخصی عامل محرک و انگیزه اصلی آن است، اگر بخواهد به برداشت و توجیه دینی نسبت داده شود، به‌گونه‌ای با نسبی‌گرایی در بحث حقوق بشر مرتبط می‌شود.

واژه‌های کلیدی: حقوق بشر، افراط‌گرایی مذهبی، نسبی‌گرایی حقوق بشر، جهانشمولی حقوق بشر، حق حیات.

دبیاچه

موضوع تروریسم و افراط‌گرایی مذهبی در صدر موضوعات مهم بین‌المللی و منطقه‌ای در دوران معاصر است. فعالیت‌های تروریستی منسوب به سازمان القاعده و یا گروه‌های همسو با القاعده که پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر و لشکرکشی ایالات متحده آمریکا و متحدان آن به کشورهایمانند افغانستان و عراق در جریان است، درگیری‌های خونین داخلی در کشورهایمانند پاکستان، عراق و اخیراً برخی حملات تروریستی علیه شهروندان بیگناه ایرانی در خاک عراق و یا شهرهای مرزی ایران، از مهم‌ترین مسائلی است که در صدر اخبار منطقه خاورمیانه و به‌ویژه کشورهای اسلامی قرار داشته و دارد. بدون تردید، گسترش تروریسم و افراط‌گرایی مذهبی، به‌عنوان پدیده پیچیده دوران معاصر، علل و عوامل خاص خود را دارد که در آثار و تألیفات متعدد مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است.^۱

از آنجا که برخی تروریست‌ها و افراط‌گرایان مذهبی، برای مشروعیت‌بخشی به رفتارهای خود و یا جلب حمایت و پشتیبانی مسلمانان، آموزه‌های اسلامی به‌ویژه احکام مرتبط با جهاد و یا نصوص مربوط به مبارزه با مظاهر فساد را محمل شرعی رفتار خود قرار می‌دهند، از منظر درون‌دینی، چالش اساسی میان آموزه‌هایی است که برای کرامت و حیات انسان، صرف‌نظر از عقیده و دین، ارزش و احترام قائل است؛ با دیدگاه‌ها و عمل گروه‌ها یا اشخاص تروریست و افراطی که به‌عنوان موضع

۱. برای مطالعه درخصوص ریشه‌های تروریسم مراجعه شود به:

Paul R. Ehrlich, Jianguo Liu, "Some Roots of Terrorism," *Population and Environment*, Vol. 24, No. 2, November 2002, Human Sciences Press, Inc, pp. 183-192; Daniel Masters, *The Origin of Terrorist Threats: Religious, Separatist, or Something Else?*, "Terrorism and Political Violence", Vol. 20, No. 3, July 2008, pp. 396-414.

اسلام، به افکار عمومی جهان عرضه می‌شود. از منظر برون‌دینی نیز، با توجه به گفتمان غالب و مسلط جهان غرب در خصوص حقوق بشر و به‌ویژه تفکر جهانشمولی آموزه‌های آن، این چالش اساسی مطرح است که دیدگاه اسلامی در خصوص ارزش‌های مطرح شده در اسناد حقوق بشر بین‌المللی، از جمله حق حیات و کرامت انسانی چیست؟ و آیا این آموزه‌ها را جهانشمول می‌داند یا به نسبی بودن یا فرهنگی بودن موازین حقوق بشر معتقد و به عبارت دیگر، گفتمان حقوق بشر مطرح در غرب، را قابل سرایت و اجرا در جوامع اسلامی نمی‌داند؟

این مطالعه، نه مجال بررسی همه‌جانبه چالش درون‌دینی مورد اشاره را دارد و نه در مقام بررسی مقتضای جهانشمولی و یا نسبی و فرهنگی بودن آموزه‌های حقوق بشری در همه زمینه‌ها است. این مباحث نیز در نوشته‌های گوناگون مورد تحقیق و بررسی محققان قرار گرفته است؛^۱ هرچند به دلیل اهمیت، وظیفه بزرگی را بر دوش دینداران و به‌ویژه دانشمندان اسلامی قرار می‌دهد که در جهت خنثی‌سازی آثار سوء رفتارهای افراط‌گرایانه تروریست‌ها به نام دین، از آموزه‌های اصیل اسلام در خصوص کرامت انسان و ارزش حفظ حیات انسانی دفاع نمایند. این مطالعه به برخی آثار و تبعات نامطلوب نسبی‌نگری در بحث حقوق بشر و از جمله خطراتی که این تفکر برای امنیت و آرامش اجتماعی و سیاسی جامعه بشری و از جمله امنیت و آرامش مسلمانان یا ساکنان کشورهای اسلامی دارد اشاره خواهد داشت. با

۱. در خصوص مفهوم جهانشمولی و نسبی‌گرایی مراجعه شود به: سید حسن امین، «حقوق بشر جهانشمولی یا نسبییت دینی - فرهنگی»، علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۱، صص ۱۹۰-۱۶۷؛ محمدرضا باقرزاده، «جهانشمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، شماره ۳۶، صص ۳۸-۴؛ هکتور گروس اسپیل، «جهانشمولی حقوق بشر و تنوع فرهنگی»، ترجمه ابراهیم بیگزاده، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۳۸، صص ۲۵۷-۲۳۲؛ سعیده لطفیان، «جهانشمولی برآمده از جزءها: دیدگاه‌های اسلامی نسبت به انسان و اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل متحد»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، صص ۲۰۶-۱۹۸؛ پطروس، پطروس غالی، «تکاپوی جهانشمولی: تأملاتی بر حقوق بشر»، ترجمه اردشیر امیرارجمند، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۲-۲۱، صص ۳۰۰-۲۸۷؛ سید محمد قاری سیدفاطمی، «قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر: جهانشمولی در برابر مطلق‌گرایی»، نامه مفید، شماره ۳۲، بهمن ۱۳۸۱، صص ۲۰-۴؛ محمدعلی بصیری، «جهانی شدن، حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۸۱، صص ۱۴۱-۱۲۳؛

William J. Talbot, *Which Rights Should be Universal*, (USA: Oxford University Press, 2005), p. 39; Steven T. Walther, *The Globalization of Law and Human Rights*, Futures 31 (1999) pp. 993-1003.

توجه به برنامه‌ها و توافق‌نامه‌های دو یا چندجانبه برای مبارزه با تروریسم و افراط‌گرایی بین جمهوری اسلامی ایران و کشورهای همسایه که در سال‌های اخیر تقریباً در همه موافقت‌نامه‌های دو یا چندجانبه امنیتی مورد تأکید قرار گرفته است،^۱ این مطالعه می‌تواند ضمن آسیب‌شناسی موانع موجود برای همگرایی منطقه‌ای، راهبردی برای فائق آمدن بر مشکلات موجود و هموار نمودن مسیر دشوار مبارزه جهانی با تروریسم و افراط‌گرایی ارائه نماید. در این مجال، ابتدا به اهمیت حق حیات در آموزه‌های اسلامی اشاره می‌نماییم؛ سپس نگاهی انتقادی به برخی نظریه‌پردازی‌هایی که به نام دین، گونه‌ای از افراط‌گرایی مذهبی و تروریسم را تجویز می‌کنند خواهیم داشت و بر غیردینی بودن اقدامات تروریستی با هر انگیزه‌ای تأکید خواهیم نمود.

۱. اهمیت حق حیات در آموزه‌های اسلامی

با وجود اینکه مبنا و نگاه دینی و اسلامی به خلقت انسان و زندگی و حیات او با مبنا و نگاهی که در حقوق بشر مدرن به انسان و حق حیات وی مطرح است به کلی متفاوت است،^۲ اما نتیجه نگاه اسلامی و حقوق بشری به انسان این است که

۱. در گزارش رسمی سال ۲۰۰۳ ایران به کمیته ضدتروریسم شورای امنیت سازمان ملل، تعدادی از کشورهایی که با آنها قراردادهای همکاری برای مبارزه با تروریسم، افراط‌گرایی و جرائم سازمان‌یافته امضا شده است، نام برده شده‌اند:

To suppress organized crimes, terrorism and drug trafficking, the Islamic Republic of Iran has signed cooperation agreements and memorandums of understanding with Afghanistan, Russia, Georgia, Uzbekistan, Tajikistan, Austria, Italy, Greece, Turkey, Saudi Arabia, Syria, Kazakhstan, Pakistan, Kuwait and Azerbaijan. Negotiations and consultations are under way to conclude such documents with a number of other countries. (S/2003/266, p. 12)

علاوه بر این، در ماده یک کنوانسیون شانگهای برای مقابله با تروریسم، جدایی‌طلبی و افراط‌گرایی (Shanghai Convention on Combating Terrorism, Separatism and Extremism) که ایران در حال حاضر عضو ناظر آن است به صورت خاص از واژه‌های تروریسم، افراط‌گرایی و جدایی‌طلبی نام برده شده و توافق کشورهای عضو برای مبارزه با این پدیده‌ها مورد تأکید واقع شده است.

۲. حق حیات در آموزه‌های اسلامی، با حق حیات در اسناد حقوق بشری که براساس حق اخلاقی مبتنی بر سنت فکری لیبرالی مطرح می‌شود، هرچند در نتیجه که همان احترام به زندگی انسان مگر در موارد قانونی است یکسان است، اما مبانی جداگانه‌ای دارد. فرهنگ لیبرالی به حق اخلاقی حیات اعتراف می‌کند تا تصویب استحقاق‌ها و حمایت‌های قانونی و آیین‌نامه‌های جبران خسارت را توجیه کند، در بعضی موارد نظیر جنگ، اعدام و سقط جنین، از قتل دفاع می‌شود. آنجا باید ثابت شود که این موارد، استثناهای موجهی از نهی عام از قتل، که از حق اخلاقی حیات ناشی می‌شود هستند. در دیدگاه دینی و براساس

حیات انسان، موهبتی گرانبها است که هم خود انسان و هم دیگران باید در حفظ آن بکوشند و حق زندگی و حیات انسان به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین حق شناخته می‌شود. قرآن کریم، نخستین حقی که برای انسان برشمرده، حق حیات به دو گونه مادی و معنوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵) و هیچ‌کس مجاز نیست حق حیات مادی یا معنوی دیگران را سلب کند. این کار مساوی است با نابودسازی همه جامعه، مگر اینکه به دلیل درستی انجام گیرد.^۱ یکی از مفسران، نگرانی فرشتگان، از اینکه خلقت انسان سبب ریختن خون‌هایی خواهد شد،^۲ شاهد این می‌داند که ایشان کشتن انسان‌ها را کاری زشت تلقی می‌کردند و پذیرش تلویحی خداوند نشان می‌دهد که اعتقاد فرشتگان در مورد ناپسندی خونریزی بجای بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۴). همچنین، یکی از پیمان‌هایی که خداوند از بنی‌اسرائیل گرفت، خودداری از خونریزی بود^۳ و ممنوعیت قتل، از نخستین فرمان‌هایی است که پیامبر بزرگوار اسلام برای بت‌پرستان حجاز آورد.^۴ برخی حقوق‌دانان اسلامی، با اشاره به ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، که حق حیات را به‌عنوان یکی از حقوق طبیعی بشر، مطرح نموده است، با ذکر آیات مورد اشاره، نتیجه گرفته‌اند که در این قبیل آیات، خداوند نفس انسان را صرف‌نظر از دین و جنسیت و زبان و فرهنگ او دارای حرمت معرفی کرده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۶: ۵).

علاوه بر تشریح حق حیات در آموزه‌های اسلامی، تضمین این حق و پیش‌بینی ضمانت اجرا برای حمایت از حق حیات نیز مورد عنایت است. در این زمینه، علاوه بر آیاتی که به صورت کلی برای اولیای دم کسانی که بیگناه کشته شده‌اند حق خون‌خواهی و استیفای قصاص قرار داده است،^۵ برخی قواعد فقهی نیز قابل استناد

آموزه‌های اسلامی که اصولاً تکلیف‌محور هستند، فقیه به این نتیجه می‌رسد که در اسلام یک نهی عام از قتل وجود دارد. از این رو، مواردی که در آنها قتل مجاز شمرده شده است، به عنوان استثنا از آن قاعده، نیازمند دلیل است. براساس این قاعده عام باید گفت هر استثنایی از آن، استثنا از تکلیف فرد است. (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۲۷)

۱. من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا. (مائده: ۳۲)
۲. اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء. (بقره: ۳۰)
۳. و اذ اخذنا میثاقکم لاتسفکون دماءکم. (بقره: ۸۴)
۴. تعالوا اتل ما حرّم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئاً... و لا تقتلوا النفس التی حرّم الله الا بالحق. (انعام: ۵۱)
۵. و لا تقتلوا النفس التی حرّم الله الا بالحق و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطاناً. (سوره اسراء: ۳۳)

است. یکی از قواعدی که می‌توان از آن، وظیفه حاکمیت اسلامی در حمایت از حق حیات و امنیت جانی افراد را استفاده کرد، قاعده «لایبطل دم امریء مسلم» است. یکی از فقهای معاصر، به کلی بودن مفاد این قاعده اذعان نموده و این قاعده را نظیر قاعده نفی ضرر و حرج، قاعده‌ای کلی می‌داند. از نظر ایشان، همان‌گونه که ضرر و حرج در اسلام ممنوع است، ریختن خون انسان (مسلم) بیگناه هم نباید فاقد ضمانت اجرا باشد (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۹۰). با وجود اینکه به دلیل ذکر کلمه مسلم در متن قاعده، فقیه مذکور قاعده مورد اشاره را نسبت به فرد مسلمان مطرح نموده است، با توجه به مقایسه قاعده با قاعده لا ضرر، (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) می‌توان استفاده کرد: همان‌گونه که در اسلام حکم ضرری جعل نشده است، در اسلام اجازه ریختن خون افراد هم داده نشده و حق حیات انسان‌ها مگر در موارد استثنا محترم است.

نویسنده دیگری در تبیین قاعده فقهی «لایبطل دم امریء مسلم»، این قاعده را یک قاعده فقهی، عقلانی و آمرانه دانسته است که وظایف حاکمیت اسلامی را در حمایت از حق حیات و امنیت جانی افراد تبیین می‌کند. ایشان با انتقاد از کسانی که کاربرد قاعده را محدود و منحصر به مواردی می‌دانند که قاتل مجهول و قابل شناسایی نیست و دیه بر بیت‌المال تحمیل می‌شود، معتقد است گستره و محدوده قاعده بسیار وسیع است و موارد مختلفی از جمله: مسئولیت جزایی اشخاص حقوقی مثلاً مسئولیت دولت در قتل ناشی از حکم خطای قاضی و یا آسیب به حق حیات افراد شرکت‌کننده در اجتماعات مجاز را دربرمی‌گیرد (شاگری گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۰، ۲۳). نویسنده مذکور با اشاره به موضوع قتل پیروان اهل کتاب توسط مسلمانان و یا قتل فردی، با اعتقاد به مهدورالدم بودن مقتول، به تعارض آن با قاعده لایبطل اشاره و بر این نکته تأکید می‌کند که با توجه به قاعده کلی لایبطل، معاف کردن حاکمیت نسبت به حمایت از بزه‌دیدگان خاص که تمامیت جسمانی و حیات آنان مورد تعرض واقع شده، با منطق فقهی و اصولی توجیه‌پذیر نیست. استثنای در قاعده، به معنای آن است که دولت ملزم به فراهم آوردن شرایط حیات جمعی و تأمین امنیت جانی بعضی از افراد نیست. در این صورت، دولت، ضرورت عقلی و فلسفه وجودی حاکمیت خود را از دست خواهد داد و به همان اندازه، سلطه و

حاکمیت نظام از سوی افراد، منطقی و قابل تمکین نخواهد بود. این در حالی است که وظیفه حمایت از حق حیات و تأمین امنیت جانی افراد به ازای تمکین از سلطه و اقتدار حکومت اسلامی است. چنانکه اصولاً در سنت تاریخی عصر صدور، افراد، با ایمان آوردن و اظهار اسلام یا قبول شرایط ذمه و تمکین در قبال نظام اسلامی، تأمین جانی می‌یافتند و حاکمیت اسلامی موظف به حمایت از حق حیات آنان با اعمال و اجرای قصاص و تحمیل دیه بر متجاوزان بود (همان). علاوه بر اینکه از منظر آموزه‌های اسلامی، حاکم اسلامی حتی برای نیرومند کردن بنیان‌های حکومت خود حق ریختن خون افراد بیگناه را ندارد. حضرت علی (ع) در بیان ارزشمندی، ضمن نهی از ریختن خون بی‌گناهان، این عمل را نه تنها باعث تقویت حکومت نمی‌دانند، بلکه از اسباب زوال قدرت دانسته‌اند.^۱ براساس این برداشت، نویسنده مذکور با توسعه در مفاد این قاعده و تأکید بر مفهوم لغوی «مسلم»، معتقد است با توجه به مناسبات مربوط به حکم و موضوع می‌توان لفظ مسلم را بر معنای لغوی و نه معنای اصطلاحی آن حمل کرد و گفت که: «مراد از مسلم، فردی است که تسلیم سلطه و اقتدار نظام است اعم از مسلمانان یا کفار ذمی» (همان).

با توجه به این توضیحات، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به اهمیت حق حیات و اینکه زشتی آدم‌کشی در تمام ادیان و مذاهب و قوانین باستانی نظیر قانون حمورابی و یا فرمان کوروش امری مسلم بوده است، پس چرا موضوع حق حیات که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شده به‌عنوان پدیده‌ای جدید و ارمغانی جدید برای بشریت تلقی گشت؟ در ادامه این مقاله، تلاش می‌شود به این سؤال پاسخ داده شود.

۲. افراط‌گرایی مذهبی و تروریسم

همان‌گونه که در مقدمه این مقاله اشاره شد، افراط‌گرایی مذهبی و عدم تحمل صاحبان عقیده مخالف، که ممکن است براساس عقیده دینی و یا تحت پوشش دین مطرح شود، به‌عنوان یکی از چالش‌های اساسی دوران معاصر مورد توجه قرار گرفته است. افراط‌گرایی مذهبی، از منظر درون‌دینی، گونه‌ای انحراف مذهبی است که با

۱. فلا تقوین سلطانک بسفک دم حرام فان ذلک مما یضعفه بل یزیله و ینقله. (نهج‌البلاغه، ص ۳۳۹)

تفسیر خاصی از متون دینی و با انگیزه‌های غالباً سیاسی و مادی مطرح می‌شود و معمولاً جریان عمومی دینی با آن همراهی نمی‌کند. از منظر برون‌دینی و زمینه‌های فکری ایدئولوژی لیبرال، که بنیاد اصلی حقوق بشر بین‌المللی است، با توجه به تأکید بسیار بر تحمل مذهبی (تولرانس)^۱، افراط‌گرایی مذهبی، به‌ویژه وقتی که به صورت سازمان‌یافته و تشکیلاتی موجب نقض حقوق اساسی بشر و از جمله حق حیات می‌شود، امری خطرناک و غیرقابل تحمل تلقی می‌گردد.

یکی از جلوه‌های تقابل دیدگاه‌های افراط‌گرایی مذهبی و بحث‌های مرتبط با حقوق بشر، بحث جهاد در آموزه‌های اسلامی است. نگاهی اجمالی به کتاب‌ها و مقالاتی که عمدتاً از طرف نویسندگان غربی، به‌ویژه پس از وقایع تروریستی ۱۱ سپتامبر و حوادث افغانستان و عراق منتشر شده است، نشانگر گستردگی نگرانی‌های واقعی یا القاء‌شده از سوی این قبیل نویسندگان است. در این قبیل نوشته‌ها، «تروریسم»، در کنار «اسلامیسم» و «جهادیسیم» قرار گرفته و هر نویسنده‌ای متناسب با بضاعت علمی و آشنایی خود با بحث‌های اسلامی درخصوص جهاد، به این موضوع اشاره نموده است. تلاش شیطنت‌آمیز یا جاهلانه بیشتر این نویسندگان، برابر قرار دادن عقیده اسلامی با افراط‌گرایی و یا مغایر نشان دادن آموزه‌های اسلامی

۱. درخصوص ارتباط واژه «تولرانس» با تساهل و مدارای دینی و مذهبی، ذکر این نکته ضروری است که درحالی‌که تساهل و مدارا کلماتی‌اند که بیشتر در گوش ما طنین اخلاقی دارند و به نوعی فضیلت اخلاقی اشاره می‌کنند، تولرانس، یا مدارای سیاسی با قدرت حکومت و تصدیق حقوق بشر و آزادی فکر و بیان ملازمه دارد. بنابراین صفت اشخاص نیست بلکه شیوه دولت و حکومت و واکنشی است که اشخاص به عنوان عضو جامعه بر طبق رسم در برابر رفتار دیگران نشان می‌دهند. پس تولرانس به معنای یک صفت نفسانی و اخلاقی نیست، بلکه یک وضع حقوقی و پیشامدی تاریخی است که به عالم جدید و بشر نو تعلق دارد. مبنای تولرانس نوعی از پلورالیسم است که براساس آن هرچه دامنه انتخاب‌های فرد بیشتر باشد تا از بین راه‌ها، مسلک‌ها و عقیده‌ها دست به انتخاب بزند، به انسانیت خود نزدیک‌تر شده است. همچنین، در انتخاب هریک از گزینه‌ها، رجحان و برتری نسبت به دیگری برای فرد وجود ندارد. بنابراین، عمل و اعتقاد به تولرانس لیبرالی، به منزله نسبی‌گرایی معرفتی و غیرقابل داوری دانستن حق و حقیقت است. درحالی‌که مبنای تساهل اسلامی به هیچ‌وجه نسبی‌گرایی معرفتی و زیر سؤال بردن حقیقت نیست و طریق اعمال تساهل و دفع خشونت به هیچ‌روی با خشکاندن ریشه یقین امکان‌پذیر نمی‌باشد. (فرزانه‌فر، ۱۳۸۳: ۱۶۰) ضمناً در متون دینی اسلام علاوه بر واژه مدارا واژه مداهنه نیز به کار رفته است. در این متون برعکس مدارا به شدت از مداهنه با دیگران نهی شده است. مداهنه به معنای مصالحه، سازشکاری و نرمش در حق به کار می‌رود. این واژه کنایه از نرمی و روی خوش نشان دادن در جایی است که نباید روی خوش نشان داد و نرمی کرد. (طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۳۵-۳۳۴)

با موازین حقوق بشر و از جمله حق حیات و آزادی عقیده و بیان است. در عین حال، باید به این موضوع اذعان کرد که دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی برخی نویسندگان یا رهبران سیاسی مذهبی مسلمان، که متأثر از شرایط زمان و مکان، از پایگاه دین برای بیان دیدگاه‌های خود در زمینه مبارزه با افراد یا قدرت‌های غیرمسلمان یا حتی حاکمان مسلمانی که به نظر ایشان از مسیر اسلامی منحرف شده‌اند، در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است. در این گفتار ضمن اشاره اجمالی به این دیدگاه‌های افراطی، تأثیر آنها بر توجیه دینی کردن تروریسم بررسی خواهد شد.

۱-۲. افراط‌گرایی در مفهوم جهاد

مفهوم جهاد در گفتمان دینی این است که انسان با گذشتن از جان و مال خویش، در راه برتری توحید و کلمه اسلام و پایه‌های رسالت و اقامه شعائر ایمان و برافراشتن پرچم دین الهی، با تمامی امکانات خود تلاش و مبارزه کند (نوری، ۱۳۶۶: ۱۳). با اینکه در معنای اصطلاحی جهاد در اسلام، کوشش نظامی و مسلحانه برای پیشرفت آیین حق مطرح شده است (مکارم شیرازی، ۹۶)، در طول تاریخ اسلام، به‌ویژه در سده‌های نخستین و در زمان پیامبر اسلام، جهاد با ماهیت دفاعی، به دنبال از هم گسستن ارزش‌های قبیله‌گرایی و فراخوانی امت به اسلام و شریعت و مقابله با نیروهایی بود که وحدت اسلامی را تهدید می‌کردند. به‌گونه‌ای که با وجود تفکیک مفهوم جهاد آزادی‌بخش (ابتدایی) و دفاعی در شریعت، برخی محققان، کلیه مبارزات و جنگ‌های زمان پیامبر اسلام را دارای ماهیت دفاعی و در راستای حراست از جان و مال و اعتقادات مسلمانان و نه آغازگری تهاجم حتی برای گسترش قلمرو نفوذ اسلام با تکیه بر شمشیر و نیروی نظامی دانسته‌اند (سبحانی: ۴۸۹-۴۸۷؛ مکارم شیرازی: ۶۴).

در دوران معاصر، با توجه به مناسبات مرزی و استقلال دولت - کشورها و موازین بین‌المللی مورد پذیرش کشورهای اسلامی، بازتولید مباحث مرتبط با جهاد در اسلام به‌گونه‌ای بوده است که ملت‌های مسلمان در درون مرزهای ملی خود نسبت به تنظیم قوانین و مقررات و اجرای آن اقدام نموده و مناسبات خود را با کشورهای دیگر اسلامی و غیراسلامی براساس عرف و موازین بین‌المللی تنظیم

نمایند. هیچ رهبر اسلامی و یا فقیه جامع‌الشرایطی هم به اتکای مقررات مربوط به جهاد در اسلام خواستار مداخلات فرامرزی جهت گسترش اسلام نشده و حمایت از مسلمانان یا سایر کسانی که توسط دولت خود یا دیگران مورد ستم قرار گرفته‌اند نیز معمولاً با ابزارهای دیپلماتیک و یا حمایت‌های معنوی و گفتاری انجام می‌گیرد. شیوه عمل دولت جمهوری اسلامی ایران، با زعامت فقیه‌ی جامع‌الشرایط و مبسوط‌الید، می‌تواند به‌عنوان نمونه در این خصوص مورد اشاره قرار گیرد. دفاع جمهوری اسلامی ایران از مرزهای ملی خود در قبال جنگ تحمیلی براساس تئوری دفاع از کشور و جنگ دفاعی توجیه می‌گردد و درخصوص حمایت از مسلمانان یا مظلومان در خارج از مرزهای ملی، چگونگی حمایت از مسلمانان کشورهای لبنان و یا فلسطین قابل توجه است. درخصوص حمایت از مردم لبنان، در دوره حمله نظامی اسرائیل به جنوب این کشور، با وجود اینکه در دوره کوتاهی تعدادی از داوطلبان یا افراد نظامی ایرانی به این کشور اعزام گردیدند، پس از اطلاع رهبری انقلاب و با دستور ایشان به کشور بازگردانده شدند (پوراحمد و زارعی، ۱۳۸۴: ۴۵).

با وجود این، برخی اشخاص یا گروه‌های اسلامی، برداشتی افراطی از جهاد در اسلام ارائه داده‌اند و به نظر می‌رسد هدف آنها، مشروعیت بخشیدن به خشونت است که با انگیزه‌های سیاسی مشخص، آن هم نه با رعایت موازین و مقررات مربوط به جنگ و جهاد، بلکه به شیوه ترور و کشتن زنان و کودکان و افراد بیگناه به کار می‌گیرند. اشخاصی از قبیل *اسامه بن لادن*، با استفاده از اندیشه‌های متفکران رادیکال پیش از خود و ارائه تفسیری دلخواه از آیه‌های قرآن، سعی دارند اعمال تروریستی خود را به‌عنوان جنگ و جهاد مسلمانان علیه غیرمسلمانان موجه جلوه دهند. این در حالی است که گفتمان غالب و قول مشهور نزد فقهای شیعه و اهل تسنن، جهاد را تنها زمانی مشروع دانسته‌اند که نه ابتدایی (تهاجمی)، بلکه دفاعی بوده باشد. علاوه بر این، در بین شیعه دوازده امامی، جهاد ابتدایی بدون اذن امام معصوم یا نایب خاص امام ممنوع است. (حلی، ۱۹-۹؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۲۵۳-۲۵۲؛ شریف کاشانی، ۳۷۹؛ شیخ بهایی، ۱۳۱۹: ۱۵۳-۱۵۲).

سید علی طباطبایی نویسنده کتاب «ریاض المسالك» بر عدم اختیار غیر امام

برای مبادرت به جهاد تصریح کرده و تأکید دارد این اندیشه در مذهب شیعه مخالفی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۴۴۷-۴۴۶). صاحب جواهر با جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف، ضمن تصدیق سخن صاحب «ریاض»، تأکید نموده است ظاهر این اندیشه‌ها، عدم اکتفا به نایب غیبت یعنی فقیه حاکم در امر جهاد است. در عین حال، صاحب جواهر امکان مناقشه در قول مشهور فقهای شیعه را با استناد به عموم ادله ولایت فقیه بعید ندانسته؛ اما به نظر می‌رسد به دلیل اینکه وجود اجماع در بین علمای شیعه را پذیرفته، موضوع را از جهت حل این تعارض تعقیب نموده است (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱-۱۳).

نویسنده کتاب «جهاد در اسلام» که خود تقسیم دوگانه جهاد به ابتدایی و دفاعی را پذیرفته و مجموعه ادله جهاد را ذیل جهاد دفاعی می‌داند، درباره دیدگاه عمومی فقیهان شیعه می‌نویسد: «عجیب است هیچ‌یک از فقهای شیعه در اینکه جهاد اصلی [ابتدایی] مشروط به امر امام معصوم مبسوط‌الید است تردید نکرده‌اند» (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲: ۶۷). سخن مرحوم فیض کاشانی در کتاب شافی می‌تواند تأییدکننده سخن نویسنده مذکور باشد، آنجا که می‌گوید: «چون در زمان غیبت، جهاد حق تعطیل است، ما از ذکر آداب و شرایط آن خودداری می‌کنیم»^۱ (همان: ۶۷، به نقل از فیض کاشانی، الشافی: ج ۲، ص ۷۳).

در میان اهل سنت، هرچند برخی از منابع آنان از وجوب جهاد ابتدایی سخن

۱. لما كان الجهاد الحق ساقطاً في زمن الغيبة، طوينا ذكر آدابه و شرایطه.
 ۲. البته برخی از فقیهان معاصر شیعه، در کنار امام معصوم، با شک و تردید، این حکم را برای جانشین امام معصوم هم مطرح نموده‌اند. در استفتایی از امام خمینی در پاسخ این سؤال که: جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام معصوم (ع) چه حکمی دارد؟ آیا جایز است که فقیه جامع‌الشرایط مبسوط‌الید (ولی امر مسلمین) حکم به آن کند؟ گفته شده است: بعید نیست که حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع‌الشرایطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، در صورتی که مصلحت آن را اقتضا کند، جایز باشد، بلکه این نظر اقوی است. آیت‌الله منتظری نیز همین نظر را در رساله فارسی خود دارند (منتظری، ۱۳۷۷: ۳۴۳). آیت‌الله خوئی ضمن اشاره به مشهور و قوی بودن دیدگاه منوط بودن جهاد ابتدایی به اذن امام معصوم، با خدشه در دلایل مشهور، از جمله اجماع و روایات، امکان جهاد ابتدایی در عصر غیبت را با مصلحتی که مجتهد جامع‌الشرایط تشخیص می‌دهد امکان‌پذیر دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۰: ۳۶۴-۳۶۱) آیت‌الله وحید خراسانی، با نقل نظر مرحوم خوئی بر مشهور بودن اذن امام معصوم، همین قول را تقویت نموده‌اند. (وحید خراسانی، ۴۰۹-۴۰۲) برخی دیگر از علمای معاصر بدون اظهار نظر صریح در این خصوص، موضوع را به کتب مفصل فقهی احاله داده‌اند. (سبحانی: ۵۰۹-۵۰۷)

گفته‌اند (شافعی، ۱۹۹۴: ۱۶۴-۱۶۱)، اما برخی علمای معاصر اهل سنت بر «ماهیت مطلقاً دفاعی جهاد» تأکید دارند. شیخ محمد عبده در تفسیر المنار چنین دیدگاهی دارد (محمد عبده، ۲۱۲-۲۱۰، به نقل از صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲: ص ۲۳). یکی از نویسندگان با بررسی دیدگاه‌های علمای اهل سنت، معتقد است از دهه ۱۹۵۰ و فتوای محمود شلتوت، اکثر علمای اهل تسنن در این امر متفق‌القولند که تنها جهاد جایز، جهاد دفاعی است؛ یعنی هرگاه کیان امت اسلامی در خطر افتد، بر امت واجب است که به جهاد برخیزند. در دیدگاه سنتی اهل تسنن نیز، در صورتی که حکومت اسلامی وجود داشته باشد، این وظیفه حاکم است که با مشورت علما جهاد کند و در صورتی که حکومت اسلامی وجود نداشته باشد، مراجع دینی از چنین حقی برخوردار خواهند بود اما هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند به صرف اینکه مسلمان است و قدرت سیاسی و نظامی دارد، اعلام جهاد کند (بخشی شیخ احمد، ۱۳۸۵: ۱۹۴).

بدین ترتیب، بحث جهاد به‌عنوان یک آموزه اسلامی، تابع شرایط و ضوابط دقیق شرعی و در اختیار مقام مذهبی ذی‌صلاح است. با این حال، برخی نظریه‌پردازی‌ها در زمینه جهاد در سال‌های اخیر به‌گونه‌ای افراط‌گرایی در این زمینه گرایش دارد. شاید بتوان ریشه افراط‌گرایی‌های دوران معاصر را تا حد زیادی با افکار ابن تیمیه (۱۳۲۸-۱۲۶۳ م) حنبلی مرتبط دانست. ابن تیمیه در دورانی می‌زیست که بغداد که از مراکز مهم اسلامی بود به دست مغولان سقوط کرده بود. ابن تیمیه، علیه حاکمان مسلمان‌شده مغول دست به شورش زد. از نظر وی، پس از پیامبر و خلفای راشدین، اسلام تحریف شده است؛ لذا وی برای سرنگونی رژیم حاکم اعلام جهاد کرد. در واقع، ابن تیمیه جزء افراد شاخصی است که به صورت منظم و منسجم به مسئله جهاد پرداخت و یک بخش بزرگ از کتاب «السیاسة الشرعية» را به این موضوع اختصاص داد. از نظر ابن تیمیه، جهاد، بر حج، نماز و روزه برتری دارد. ایشان جهاد را هم علیه صلیبیون و هم علیه مغول‌ها که هرکدام قسمتی از دارالاسلام را تصرف کرده بودند به کار برد. علاوه بر این، مسلمانانی را که در جهاد شرکت نکنند کافر خواند. اختلاف دیدگاه‌های وی با نظر اغلب فقهای عصر خود که به خاطر حفظ امنیت جامعه، خواهان تساهل با حکام بودند باعث شد

تا نظریات وی شالوده‌ای برای بحث‌های اسلام‌گرایی رادیکال و افراطی معاصر شود. دیدگاه‌های اشخاصی مانند ابوالاعلیٰ مودودی، سید قطب و یا اندیشه‌های افراطی گروه «التکفیر و الهجره» به زعامت مصطفی شکری و یا نظریات عبدالسلام فرج و عتیبی که از پایگاه فکری اهل سنت، به صورت مبسوطی به واژه جهاد پرداخته و آن را وارد ادبیات گروه‌های نظامی اسلام‌گرا کردند، در این زمینه قابل تحلیل است. این دیدگاه‌ها، با جریان عمومی تفکر اهل سنت همخوانی نداشته است، هرچند به صورت جزئی منشأ جنبش‌های اعتراضی در برخی کشورهای اسلامی بوده است (مسجد جامعی، ۱۳۶۹: ۳۰۱).

به‌عنوان نمونه، سید قطب^۱ در کتاب معروف خود با عنوان «معالم فی الطريق» (نشانه‌های راه)، با عنوان «جهاد فی سبیل الله»، به جایگاه و اهمیت جهاد در شریعت اسلامی پرداخته است. از نظر سید قطب، «برقراری حکومت خداوند بر روی زمین و سلب حاکمیت از کسانی که به جای خداوند نشسته‌اند و قوانین ساخته دست بشر را با قوانین الهی جایگزین کرده‌اند، تنها با موعظه امکان‌پذیر نخواهد بود. به نظر قطب، کسانی که در جایگاه خداوند قرار گرفته‌اند به این راحتی حاضر نخواهند شد که قدرت را از دست بدهند. از منظر وی: «اسلام دینی است عملی و باید به موقع اجرا گذاشته شود و این هدف میسر نخواهد شد مگر اینکه موعظه و جنبش در کنار هم استفاده شوند». از نظر وی: «هریک از این ابزارها یعنی شمشیر و کتاب، جایگاه و کاربرد خاص را در تاریخ اسلام داشته‌اند؛ شمشیر برای به انقیاد درآوردن سرزمین‌های غیراسلامی و مشرکین داخلی به کار گرفته شده است و کتاب برای اسلام آوردن مسیحیان و یهودیانی که به زور وادار به گرویدن به اسلام نمی‌شدند» (بخشی شیخ احمد، ۱۳۸۵: ۱۹۷).

قطب در انتقاد از کسانی که جهاد در اسلام را تنها دفاعی می‌دانند، آنها را شرق‌شناسانی می‌داند که می‌خواهند ماهیت و هدف اسلام را تغییر دهند. به نظر وی، چون هدف اسلام آزادی بشریت است، پس نمی‌تواند جنبشی تدافعی و یا جهاد تدافعی قلمداد شود (Zimmerman, 2004: 235). از نظر وی، کسانی که جهاد را

۱. سید قطب متولد ۱۹۰۶ است که در سال ۱۹۶۶ به همراه تعدادی از همفکران خود توسط دولت مصر به جرم اقدام علیه امنیت این کشور اعدام شد.

صرفاً برای دفاع از سرزمین اسلام می‌دانند، هدف اسلام را فراموش کرده و در اصل، ارزش اسلام را پایین‌تر از سرزمین‌های اسلامی قرار می‌دهند. برخی نویسندگان غربی، دشمنی افراطی با فرهنگ غرب، تشکیل جامعه‌ای براساس شریعت، و براندازی دولت‌هایی را که تحت حکم شریعت نیستند از طریق جنگ مقدس، در ردیف ویژگی‌های اصلی تفکر سید قطب ذکر کرده‌اند (Ibid: 222). از منظر این نویسندگان، سید قطب در حرکت‌های افراطی دوران معاصر و به‌ویژه رفتارهای گروه‌های تروریستی مانند القاعده نقش مؤثری داشته است. ایشان علاوه بر اینکه اسامه بن‌لادن رهبر القاعده را تحت تأثیر تعلیمات سید قطب و عبدالله اعظم می‌دانند (Ibid: 223)، معتقدند افکار قطب سه کارکرد اصلی در جنبش‌های رادیکال اسلامی معاصر داشته است. یکی اینکه نوشته‌های وی توجیه فکری برای حرکت‌های سیاسی و فرهنگی افراطی بوده است. دیگر اینکه افکار و نوشته‌های وی ایجاد و برقراری جامعه‌ای مبتنی بر شریعت را ترویج نموده است و سوم اینکه افکار وی توجیهی برای براندازی همه دولت‌ها از جمله دولت‌هایی که توسط مسلمان‌ها اداره می‌شود، با جنگی مقدس گسترده و جهانی است (Ibid: 225).

از سوی دیگر، عبدالسلام فرج، رهبر گروه جهاد اسلامی مصر، در نوشته‌ای با عنوان «الفريضة الغايبة» یا «واجب مکتوم»، جهاد را تنها نبرد مقدس لازم در جنگ علیه حاکم ظالم معرفی می‌کند که از منظر ایشان، علماً سعی در پنهان کردن آن دارند: «جهاد در راه خدا، فريضة‌ای است که توسط علمای مصر به فراموشی سپرده شده است. با این وجود، این اشخاص بهتر از هرکس می‌دانند که تنها راه بازگشت به گذشته باشکوه اسلام و احیای دوباره آن، استفاده از جهاد است... هیچ شکی وجود ندارد که تنها راه از بین بردن حاکمان این جهان، استفاده از شمشیر است» (کوپل، ۱۳۷۵: ۱۳۵-۱۲۹). با وجودی که عبدالسلام فرج برنامه‌ای عملی برای استقرار حکومت اسلامی ارائه داده و در جای‌جای اثر خود از ابن تیمیه نقل قول می‌کند، اما تقریباً همه ناظران مصر، مشروعیت استفاده وی از فتوای ابن تیمیه را قبول نکردند. از نظر آنها متن‌های استفاده شده توسط عبدالسلام فرج آن‌قدر معتبر نبودند که براساس آنها بتوان جامعه یا حکومت معاصر مصر را توصیف کرد (همان).

در کنار تحولات سیاسی مرتبط با کشور مصر، حمله شوروی سابق به افغانستان در سال ۱۹۷۹ میلادی، و اعلام جهاد علیه اشغالگران از سوی عالمان مسلمان به‌عنوان حمله به دارالاسلام، زمینه‌ساز دیگری برای گسترش برخی دیدگاه‌های افراطی و تشکیل و سازمان‌یافتگی برخی گروه‌های تندرو اسلامی در منطقه و به‌ویژه افغانستان شد. نظریات عبدالله اعظم^۱ در این زمینه قابل توجه است. دیدگاه‌های وی هرچند تا حد زیادی در راستای ترغیب مسلمانان به مقابله با حضور نیروهای روس در کشور اسلامی افغانستان و جهاد دفاعی در مقابل اشغالگران بود؛ اما رگه‌هایی از افراط‌گرایی و استفاده ابزاری از جهاد، چاشنی ایدئولوژی وی شده بود. تأکید اعظم بر جهاد تا حدی غلظت یافته بود که حتی حدیث مشهور نقل‌شده از پیامبر اسلام را که جهاد با نفس را بالاترین جهاد می‌داند، با وجود اسناد متقن آن در کتاب‌های روایی شیعه و اهل سنت، حدیثی جعلی دانست (بخشی شیخ احمد، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

دیدگاه‌ها و نظرات عبدالله اعظم، نتایج مهمی را برای گروه‌های جهادی اسلامی به ارمغان آورده است. که مهم‌ترین آن، تشکیل سازمانی بین‌المللی به‌منظور یارگیری از میان داوطلبانی از سراسر دنیای اسلام برای جهاد در افغانستان است. با توجه به ماهیت جنگ در کشور اشغال‌شده افغانستان، در حقیقت شبکه‌ای از سلول‌های ترور در سطح بین‌المللی تشکیل شد که با توجه به پیروزی مجاهدین در افغانستان، این سلول‌های ترور، پیشاهنگ حرکت‌های افراطی تحت عنوان جهاد در نقاط مختلف

۱. عبدالله اعظم در سال ۱۹۴۱ در جنین متولد شد. بعد از اتمام تحصیلاتش به اردن و سپس سوریه رفت و از دانشگاه دمشق دکترای حقوق اسلامی گرفت. در اواخر دهه ۱۹۶۰ به مصر رفته و در دانشگاه الازهر تحصیلات تکمیلی خود را به پایان رساند؛ و در سال ۱۹۷۳ به عربستان سعودی رفته و در دانشگاه جده به تدریس مشغول شد. اعظم در زمرة نخستین افرادی است که برای شرکت در جهاد علیه شوروی و تبلیغ عقاید خود به کشور افغانستان رفت. اعظم به یکی از رهبران برجسته جهاد تبدیل شد و کتاب‌های متعددی در این زمینه نوشت. «دفاع از سرزمین‌های اسلام» و «الحاق به کاروان» از مهم‌ترین آثار وی در این زمینه است. عبدالله اعظم که از او به‌عنوان ایدئولوگ اصلی القاعده یاد می‌شود متفکری است که بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری دیدگاه‌های بن‌لادن داشته است. از دیگر فعالیت‌های اعظم با کمک سازمان‌های امدادی کشورهای عربستان و کویت و همکاری اسامه بن‌لادن، تأسیس «مکتب الخدمه للمجاهدین العرب» در سال ۱۹۸۵ است. وی در ۲۴ نوامبر ۱۹۸۹ به همراه دو پسرش و در راه رفتن به نماز جمعه در پیشاور پاکستان ترور شد (کوپل، ۱۴۶-۱۴۵).

جهان شدند. در قاعده این شبکه، اسامه بن لادن قرار داشت. اسامه بن لادن، همگام با دیگر رهبران گروه‌های افراطی در اعلامیه‌هایی که پیش از حملات ۱۱ سپتامبر و پس از آن صادر کرده است، در مقام توجیه شرعی ترور و کشتن افراد بیگناه به‌عنوان جهاد با کافران و اتحاد صلیبی - یهودی برآمده است که در قسمت بعدی مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۲-۲. توجیه دینی تروریسم و عملیات انتحاری

رابرت پاپ در مقاله‌ای با عنوان «منطق استراتژیک تروریسم انتحاری» کوشش کرده است تا ضمن اشاره به ادبیات موجود درباره تبیین‌های علی عملیات تروریستی انتحاری، نظریه‌ای درباره منطق استراتژیک حاکم بر عملیات انتحاری در سطح جهانی که در دو دهه اخیر رو به رشد بوده است ارائه کند. نامبرده، با تکیه بر داده‌های آماری سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۳، نوعی از عقلانیت و انتخاب عقلانی معطوف به هدف در مجموعه عملیات‌های انتحاری را تبیین و گزارش می‌کند. از منظر ایشان، موج اول تبیین‌های علی که در دهه‌های اخیر در غرب رواج یافت، عملیات انتحاری را بیشتر در قالب انگیزه‌های روانی افراد انتحارکننده تحلیل می‌کرد (Pape, 2003: 344)؛ براساس این تحلیل، عملیات انتحاری، فراتر از مذهب بوده و مفاهیمی از قبیل غیرمعقول بودن و جزم‌گرایی، از علل اقدامات انتحاری تلقی و طبعاً نمی‌توان منطقی عقلانی برای عملیات انتحاری تصور نمود.

اما موج دوم تبیین‌ها، عملیات انتحاری را اقدامی می‌داند که برای دستیابی به اهداف سیاسی خاصی طراحی می‌شود. «پاپ»، این فرضیه را مورد آزمون قرار داده و ضمن بررسی عملیات‌های انتحاری از ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۳، استراتژیک بودن عملیات انتحاری، ناظر به اهداف سرزمینی بودن، تأثیرگذار و تنها راه ممکن از نظر طراحان، توجه به اهداف غیرنظامی و مدنی برای تهدید دیوار امنیتی و افزایش هزینه امنیتی و کاهش امیدواری به موفقیت از طریق تدابیر دفاع مرزی و دفاع سرزمینی به‌عنوان تنها راه مقابله با این عملیات‌ها را صفات مشترک همه این عملیات‌ها می‌داند (Ibid).
نگاهی گذرا به اقدامات عملی و دیدگاه‌های نظری برخی رهبران سازمان‌های تروریستی به ظاهر اسلامی که تروریسم انتحاری را به‌عنوان استراتژی مبارزه خود با

دولت‌های غیراسلامی و یا دولت‌های ملی خود انتخاب کرده‌اند، با توجه به دیدگاه روشن اسلام در ممنوعیت هرگونه ترور و به‌ویژه کشتن غیرنظامیانی که در کشور اسلامی و یا در سرزمین‌های غیراسلامی زندگی می‌کنند، تردیدی باقی نمی‌گذارد که انواع تروریسم و از جمله شکل انتحاری آن، گونه‌ای دیگر از افراط‌گرایی و تفسیر ضوابط دینی جهت نیل به اهداف سیاسی خاص است.

با توجه به اینکه امنیت برخی کشورهای اسلامی مانند عراق، پاکستان و اخیراً ایران، در سال‌های اخیر با عملیات‌های تروریستی انتحاری تهدید شده است، و همزمان برخی از مهم‌ترین عملیات انتحاری که در مناطق دیگری از جهان اتفاق افتاده مانند حادثه ۱۱ سپتامبر در امریکا به مسلمانان منتسب شده است، اشاره به دیدگاه‌های اسلامی و برداشت‌های افراط‌گرایانه در این خصوص ضرورت دارد.

الف - تحریم ترور

با امعان نظر در بحث‌هایی که در مفهوم جهاد مورد اشاره قرار گرفت، تردیدی وجود ندارد که جهاد دفاعی در اسلام، با الزامات و ویژگی‌هایی که ماهیت دفاعی بودن اقدامات را مشخص می‌کند مورد پذیرش قرار گرفته است. در عین حال، براساس آموزه‌های اسلامی و با توجه به برخی شواهد تاریخی، ترور، به‌ویژه وقتی افراد بیگناه در معرض آسیب قرار می‌گیرند مجاز دانسته نشده است. صاحب‌نظران شیعه، تحریم مطلق ترور را از روایت امام صادق (ع) به نقل از پیامبر اسلام (ص) استفاده می‌کنند که ترور فردی را که سبّ حضرت علی (ع) کرده بود منع کردند. در این حدیث، امام صادق (ع) خطاب به ابوصباح کنانی می‌فرماید: «نهی رسول الله عن الفتک، یا ابالصباح، الاسلام قید الفتک» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۷-۳۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴-۲۱۰؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۷۳-۱۱۳). ترجمه این حدیث این است که امام فرمودند، رسول خدا ترور را نهی کرده است. ای ابوصباح، اسلام مانع ترور است. همچنین، در ماجرای مسلم بن عقیل که به‌عنوان فرستاده امام حسین در موقعیتی قرار گرفته بود که می‌توانست یکی از دشمنان اصلی خود را با ترور از پیش رو بردارد، به استناد روایتی از پیامبر اسلام با این مضمون که «الایمان قید الفتک، فلا یفتک مؤمن» (احسائی، ۱۴۰۵: ۲۴۲-۲۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۱۵-۵۰۱؛

مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۴-۲۱۳) از انجام این کار خودداری نمود.

ب - عملیات انتحاری / استشهادی

موضوع دیگری که در دوران معاصر مطرح است، تروریسم انتحاری و یا عملیات استشهادی است. به صورت کلی می‌توان گفت، با وجود منع جهاد ابتدایی در زمان غیبت و تحریم توسل به ترور، حتی در جهاد دفاعی، به نظر می‌رسد دفاع استشهادی یا دفاع انتحاری در اسلام منع نشده بلکه دیدگاه‌هایی در خصوص جواز فقهی آن با رعایت شرایط و قواعد خاص دفاع وجود دارد. در ادبیات سیاسی معاصر، دفاع استشهادی / انتحاری به هر حال ذیل «تروریسم انتحاری» قرار می‌گیرد و آن عبارت است از «اقدام به کشتن دیگران همزمان با قتل خویشتن». در فقه اسلامی، خودکشی مطلقاً تحریم شده اما در پاسخ به این سؤال که آیا جایز است کسی با علم و یا ظن غالب به کشته شدن خود، به دفاع از نفس و حیثیت خود یا کیان اسلام و جامعه اسلامی برخیزد؟ هرچند به دلیل مستحدثه و جدید بودن موضوع هنوز گفتمان ثابتی شکل نگرفته است، با توجه ویژه و تحت تأثیر مسائل جاری فلسطین، پاسخ به این پرسش این است که «مسئله فلسطین مسئله دفاع است، و دفاع از خود و حریم و ناموس و کیان اسلام به هر نحوی که باشد جایز است» (فاضل لنکرانی، ۴۸۲-۴۸۱).

پاسخ به سؤال مطرح شده نشان می‌دهد ایشان، عملیات انتحاری فلسطینیان را ذیل شرایط عمومی و خوب دفاع از نفس و یا اساس اسلام قرار می‌دهند و تحت مقررات دفاع تعریف می‌کنند. بدین سان، ضمن قرار دادن برخی دفاع‌های انتحاری فلسطینیان ذیل شرایط عمومی جهاد دفاعی، از تأیید آن دسته از عملیات انتحاری که در فلسطین انجام شده و شهروندان غیرنظامی را هدف قرار داده‌اند، امتناع می‌کنند.^۱

۱. در این زمینه این سؤال و جواب از آیت‌الله فاضل لنکرانی، روشن‌گر موضع فقهی ایشان از خواستگاه فقه شیعه است. سؤال: مدتی قبل یک فلسطینی در یک پاساژ اسرائیلی با انفجار خود دست به انتحار زد. آیا طبق قوانین جهاد در اسلام، جایز است فردی دانسته زنان و کودکان را بکشد؟ ایشان در جواب به موضوع دفاع اشاره می‌کنند و می‌گویند: اگر دزدی به حریم خانه کسی تجاوز کرد، با او مقابله می‌کنند، اگرچه با زن و بچه آمده باشد. اما در مورد سؤال شما باید توجه داشته باشیم که این اشغالگران صهیونیست هستند که کودکان فلسطینی را در آغوش مادرانشان شهید می‌کنند و... لکن از نظر اسلامی، لازم است مجاهدین فلسطینی با نظامیان اسرائیلی و با غیرنظامیانی که پشتیبانی و حمایت از

به هر حال، به نظر می‌رسد دیدگاه فقهی مورد اشاره، تحت تأثیر مسئله فلسطین، در مقام تفاوت‌گذاری بین تروریسم با عملیات استشهادی دفاعی است که دایرمدار منطق دفاع و محدودیت‌های آن است و طبیعی است که حمله‌های پیشدستانه و یا تحریک دیگران به حمله و... دفاع محسوب نمی‌شود؛ ضمن اینکه در زمان کنونی، توجه به مناسبات بین‌المللی و تعهدات کشورها در قبال صلح و ثبات جهانی نیز ضروری است.

با وجود محدودیت‌های مورد اشاره در توسل به ترور و به‌خصوص تروریسم انتحاری، در سال‌های اخیر، تروریسم انتحاری منطق استراتژیک گروه‌هایی مانند القاعده بوده و به صورت ناشیانه‌ای تلاش کرده‌اند توجیه دینی هم برای آن جعل کنند. برخی سخنان منتسب به اسامه بن‌لادن رهبر سازمان تروریستی القاعده در راستای توجیه شرعی کشتن انسان‌های بی‌گناهی که در عملیات انتحاری حمله به برج‌های دو قلو کشته شدند (بخشی شیخ احمد، ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۰۷)؛ و یا مطالبی که توجیه‌کننده رفتار برخی افراد متعصب مذهبی برای کشتن مسلمانان و یا پیروان دیگر ادیان است (همان)، گونه‌ای افراط‌گرایی و انحراف در بیان و کاربرد آموزه‌های اسلامی در باب جهاد است. کارکرد اصلی این برداشت‌های افراطی، نسبی‌گرایی در حقوق بنیادین بشر و از جمله، حق حیات است.

فرجام

با توجه به مسئله اصلی پژوهش، حق حیات به‌عنوان یک حق اساسی و بنیادین بشری مورد مطالعه قرار گرفت و اهمیت حیات در آموزه‌های اسلامی و ضمانت‌های اجرای حفظ آن مورد بررسی قرار گرفت. نتایج بررسی‌ها حاکی از آن است که هرچند نگاه دین و به‌ویژه دین اسلام به انسان و حق حیات با نگاه حقوق بشر بین‌المللی متفاوت است، در عین حال، در دین اسلام حیات انسان مورد احترام است و تعرض به حیات افراد به‌ویژه از طریق توسل به اقدامات تروریستی مجاز نیست. با توجه به فرضیه مطرح‌شده در تحقیق، بررسی‌های این پژوهش حاکی از این است که دیدگاهی که عام‌الشمول بودن حقوق بشر را بر نمی‌تابد و به نسبییت

حقوق بشر، حتی در حقوق بنیادین و اساسی مانند حق حیات، اعتقاد دارد، معبری را برای قانونی دانستن تعدی نسبت به حق حیات می‌گشاید و جان برخی از انسان‌ها را محترم نمی‌شمارد. این نسبی‌گرایی در بین برخی اشخاص یا گروه‌های افراطی، با مستمسک قرار دادن احکام جهاد در اسلام، به‌ویژه احکام جهاد ابتدایی بروز یافته است.

این در حالی است که بررسی‌های این تحقیق نشان می‌دهد آموزه جهاد در اسلام ماهیتی دفاعی داشته و برداشت‌های افراطی از مبانی و احکام جهاد در اسلام بیش از اینکه دینی و مذهبی باشد سیاسی و در جهت منافع گروه‌های خاص است. جریان عمومی فکری و سیره عملی پیشوایان و دانشمندان مسلمان همواره با فرقه‌گرایی و افراط‌گرایی مخالفت نموده است. به‌ویژه در دوران معاصر که برخی اشخاص یا گروه‌های افراطی از قبیل سازمان القاعده و یا همفکران آنها تلاش کردند اقدامات تروریستی خود را به‌عنوان جهاد با کفار و... موجه جلوه دهند، دیده نشده که مورد تأیید علمای شناخته‌شده و ذی‌نفوذ اسلامی قرار گیرند و علمای اسلامی همواره اقدامات تروریستی را که با اهداف سیاسی و در پوشش امر دینی اتفاق افتاده را مطابق موازین اسلامی ندانسته‌اند. ❁

منابع

- احسائی، ابن ابی‌جمهور. ۱۴۰۵. *غوالی اللثالی العزیزیه*، قم: دار سیدالشهدا للنشر.
- امین، سید حسن. ۱۳۸۱. «حقوق بشر جهانشمولی یا نسبیت دینی - فرهنگی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۱۹۰-۱۶۷.
- باقرزاده، محمدرضا، «جهانشمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، شماره ۳۶، صص ۳۸-۴.
- بخشی شیخ احمد، مهدی. ۱۳۸۵. «جهاد از ابن تیمیه تا بن‌لادن»، فصلنامه راهبرد، شماره ۳۹، صص ۲۱۴-۱۹۴.
- بصیری، محمدعلی. ۱۳۸۱. «جهانی‌شدن، حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۶، صص ۱۴۱-۱۲۳.
- پطروس غالی، پطروس، «تکاپوی جهانشمولی: تأملاتی بر حقوق بشر»، ترجمه اردشیر امیرارجمند، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۲-۲۱، صص ۳۰۰-۲۸۷.
- پوراحمد، احمد و زارعی، بهادر. ۱۳۸۴. «امکان‌سنجی جهاد در فراسوی قلمرو ملی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۷، صص ۵۲-۳۷.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. *فلسفه حقوق بشر*، قم: نشر اسراء.
- خویی، سیدابوالقاسم. ۱۴۱۰. *منهاج الصالحین*، قم: انتشارات مدینه‌العلم.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۸۹. *مفاهیم القرآن*، دوره ۱۰ جلدی، لوح فشرده مجموعه آثار آیت الله جعفر سبحانی.
- شاکری گلپایگانی، طوبی. ۱۳۸۱. «اسلام حق حیات... کدام قاعده؟ (قسمت اول)»، ندای صادق، سال هفتم، شماره ۲۶ و ۲۷، صص ۳۳-۹.
- شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله، *مستقصی مدارک القواعد و منتهی ضوابط الفرائد*، نقل از لوح فشرده فقه اهل‌البيت.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد و ساوجی، نظام بن حسین. ۱۳۱۹. *جامع عباسی و تکمیل آن*، (تهران: منشورات فراهانی).
- عمید زنجانی، عباسعلی و توکلی، محمدمهدی. ۱۳۸۶. «حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، شماره ۴، صص ۱۸۹-۱۶۱.

- قاری سیدفاطمی، سید محمد. ۱۳۸۱. «قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر: جهانشمولی در برابر مطلق‌گرایی»، نامه مفید، شماره ۳۳، صص ۲۰-۵.
- فاضل لنکرانی، محمد، جامع المسائل، قابل دریافت در مجموعه آثار آیت‌الله فاضل لنکرانی. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. ۱۳۸۲. جهاد در اسلام، تهران: نشر نی.
- طباطبایی، سید علی. ۱۴۱۵. ریاض المسالك، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. ۱۳۷۹. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، (بیروت: دار احیاء التراث العربیه).
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. ۱۴۰۷. تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷. الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گروس اسپیل، هکتور، «جهانشمولی حقوق بشر و تنوع فرهنگی»، ترجمه ابراهیم بیگزاده، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۳۸، صص ۲۵۷-۲۳۲.
- کوپل، ژیل. ۱۳۷۵. پیامبر و فرعون، جنبش‌های نوین اسلامی معاصر در مصر، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان، صص ۱۳۵-۱۲۹.
- فرزانه‌فر، حسین. ۱۳۸۳. «تساهل و مدارا در اندیشه‌های سیاسی اسلام»، مطالعات اسلامی، شماره ۶۲، صص ۱۸۵-۱۵۶.
- فیرحی، داود. ۱۳۸۳. «دفاع مشروع، ترور و عملیات شهادت‌طلبانه در مذهب شیعه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال دوم، شماره ۶، صص ۱۲۶-۱۰۹.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. ۱۴۰۶. الوافی، با تصحیح ضیاء‌الدین حسینی اصفهانی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).
- مجلسی دوم، محمد بن باقر. ۱۴۰۴. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مدنی کاشانی، رضا. ۱۴۱۰. کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۹۰.
- مسجد جامعی، محمد. ۱۳۶۹. زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران: انتشارات الهدی.
- مغنیه، محمدجواد. ۱۴۲۱. فقه الامام الصادق، دوره ۶ جلدی، قم: مؤسسه انصاریان.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. ۱۴۰۳. مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، اسلام در یک نگاه، نرم‌افزار مجموعه آثار آیت‌الله مکارم شیرازی. لطفیان، سعیده، «جهانشمولی برآمده از جزءها: دیدگاه‌های اسلامی نسبت به انسان و اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل متحد»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی،؟؟؟!!! صص ۲۰۶-۱۹۸.
- لگنهاوزن، محمد. ۱۳۷۹. «بازسازی اسلامی حقوق بشر»، ترجمه مهدی منتظر قائم، علوم سیاسی، سال دوم، شماره هشتم، صص ۱۵۲-۱۲۰.

- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام. ۱۹۸۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 نوری، حسین. ۱۳۶۶. جهاد، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، حاشیه بر منهاج الصالحین، لوح فشرده فقه اهل بیت.
 Daniel Masters. 2008. "The Origin of Terrorist Threats: Religious, Separatist, or
 Something Else?" *Terrorism and Political Violence*, Vol. 20, No. 3, pp. 396-
 414.
 Paul R. Ehrlich, Paul R. Jianguo Liu. 2002. "Some Roots of Terrorism," *Population and
 Environment*, Vol. 24, No. 2, Human Sciences Press, Inc, pp. 183-192.
 Pape, Robert A. 2003. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism," *The American
 Political Science Review*, Vol. 97, No. 3, pp. 343-361.
 Sedgwick, Mark. 2004. "Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism," *Terrorism
 and Political Violence*, Vol. 16, No. 4, pp.795-814.
 Schwartz, Benjamin E. 2007. *America's Struggle Against the Wahhabi / Neo-Salafi
 Movement*, Published by Elsevier Limited on behalf of Foreign Policy
 Research Institute, pp. 107- 128.
 Talbott, William J. 2005. *Which Rights Should be Universal*, USA: Oxford University
 Press, p. 39.
 Walther, Steven T. 1999. *The Globalization of Law and Human Rights*, Futures 31, pp.
 993-1003.
 Zimmerman John C. 2004. "Sayyid Qutb's Influence on the 11 september Attacks,"
Terrorism and Political Violence, Vol. 16, No. 2, pp. 222-252.