

جهاد اسلامی در روابط بین‌الملل از منظر شیعه امامیه و عدم تناسب آن با خشونت‌گرایی و تروریسم

* محمدحسین جمشیدی

** کوثر طوسی

*** احمد سلطانی‌نژاد

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی جهاد در اندیشه امامیه سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که جهاد در اندیشه شیعه امامیه چگونه تبیین و مفهوم‌بندی می‌شود و آیا با خشونت‌گرایی و تروریسم برابر است؟ فرضیه این است که در نگرش امامیه، جهاد اقدامی است برای دفع ظلم و تجاوز و یا رفع فتنه که با اقدامات تروریستی، در تضاد کامل قرار دارد. در جهت بررسی فرضیه، ابتدا به ارائه چارچوبی مفهومی از هستی‌شناسی روابط بین‌الملل در اندیشه شیعی و سپس به جهاد اسلامی با توجه به بنیان معرفتی مکتب امامیه، پرداخته‌ایم. برای این منظور از رویکرد توصیفی - تحلیلی استفاده شده و با توجه به موضوع، در گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای بهره گرفته‌ایم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امامیه با تعریف جهاد و انواع آن و بیان شروط متفاوت برای وجوب هر کدام، جهاد را وسیله و ابزاری برای رفع تجاوز، فتنه، فساد و ستم و ایجاد صلح و روابط مسالمت‌آمیز دانسته است.

واژگان کلیدی

شیعه امامیه، جهاد اسلامی، دعوت، روابط بین‌الملل.

jamshidi@modares.ac.ir

ktoussi@gmail.com

soltani@modares.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۸

*. استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس.

** کارشناس ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس.

*** استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۶

طرح مسئله

دعوت، رکن اساسی (نحل / ۹۵) اسلام به‌عنوان یک دین همگانی و فراگیر (انبیاء / ۱۲۰) است و در این ارتباط، «جهاد» نیز به‌عنوان امری مهم در تفکر اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. (توبه / ۷۳) اما امروزه به دلیل وجود تفاسیر افراطی، سلفی و تکفیری از اسلام و دعوت و جهاد اسلامی، عده‌ای آن را مترادف با خشونت‌گرایی مفراط و تروریسم دانسته و آن را حربه‌ای برای مقابله با اسلام قلمداد کرده‌اند. در میان مکاتب اسلامی، شیعه امامیه به‌ویژه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران از این حیث بیشتر مورد تهاجم واقع شده است. بر همین مبنا، این پژوهش با هدف بررسی جایگاه جهاد در اندیشه امامیه سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که امامیه جهاد را چگونه تعریف و مفهوم‌بندی می‌کند و چه تمایزی میان آن با تروریسم و خشونت‌گرایی قائل است؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه تحقیق آن است که در نگرش شیعه امامیه جهاد اسلامی یک «اقدام انسانی» برای دفع متجاوز یا رفع فتنه و فساد از روی زمین است و در نتیجه، با اقدامات خشونت‌گرایانه و تروریستی که در اصل اقدامات غیرانسانی و به نوعی تجاوزکارانه است، تضاد دارد.

در بررسی این فرضیه، با توجه به ماهیت موضوع، با رویکرد توصیفی - تحلیلی و در گردآوری اطلاعات با استفاده از روش کتابخانه‌ای و اینترنتی اقدام نموده و سعی کرده‌ایم جهاد از منظر امامیه را در قالبی منسجم و نمادین مورد توجه قرار دهیم. برای این مهم، ابتدا به ارائه چارچوبی مفهومی از هستی‌شناسی روابط بین‌الملل در اندیشه شیعی پرداخته و در ادامه، دعوت و جهاد اسلامی را با توجه به ماهیت و بنیان معرفتی مکتب امامیه، مورد واکاوی قرار داده‌ایم. هدف این پژوهش بررسی این مسئله کلیدی است که جهاد در اسلام تفاسیر مختلفی دارد و آنچه را که امروزه گروه‌های تکفیری مانند داعش باور دارند و انجام می‌دهند، نمی‌توان به اسلام اصیل مرتبط دانست. به صورت خاص، از این حیث، در نقطه مقابل تفاسیر تکفیری از جهاد اسلامی، اندیشه شیعه امامیه قرار دارد.

چارچوب مفهومی بحث: روابط بین‌الملل و نگرش امامیه

کارکرد دین در روابط بین‌الملل باعث شده تا بیش‌ازپیش مورد توجه صاحب‌نظران و دانش‌پژوهان قرار گیرد. به علاوه در سال‌های اخیر اصول‌گرایی دینی به عامل تأثیرگذار مهمی، هم در عرصه داخلی و هم در عرصه بین‌الملل تبدیل شده است. (هانسون، ۱۳۸۹: ۳۷۰) به عبارتی می‌توان گفت که امروزه دین جایگاه خود را در عرصه سیاست بین‌الملل پیدا کرده است. بر همین اساس، دین اسلام نیز دارای اهمیت ویژه‌ای در تبیین روابط بین‌الملل می‌تواند باشد.

از منظر تشیع امامیه، اسلام دینی جهان‌شمول و فراگیر است و لذا دیدگاه خاصی نسبت به ماهیت روابط بین‌الملل دارد که در قالب نظام اسلامی روابط بین‌الملل می‌توان از آن بحث کرد. با توجه به اینکه هر نظریه مربوط به روابط بین‌الملل دارای مبانی هستی‌شناسی خاصی می‌باشد که این مبانی به رویکرد آن نظریه در

ارتباط با ماهیت روابط بین‌الملل قوام می‌بخشد؛ رویکرد تشیع امامیه در تفسیر روابط بین‌الملل نیز از این قاعده مثثنی نبوده و دارای میانی هستی‌شناسی خاص خود می‌باشد. لذا از این دیدگاه اسلام به‌عنوان یک جهان‌بینی الهی و مجموعه معارف موجود در قرآن، سنت، فقه، فلسفه، عرفان، کلام و اخلاق اسلامی دارای هستی‌شناسی خاصی می‌باشد. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۶۸)

از دیدگاه هستی‌شناسی امامیه، هدف هستی‌شناسی، شناخت «هستی ناب» و «مطلق وجود» است. علم به وجود از حیث اینکه وجود است، یعنی علم به وجود به‌طور مطلق، یا شناخت مطلق وجود و حقیقت هستی. (دادبه، ۱۳۸۶: ۱۳۵) در این دیدگاه، خیر و شر در کنار همدیگر و در تقابل با هم در نظام آفرینش مطرح می‌شوند. از این‌رو، شر مطلق در نظام آفرینش وجود ندارد، بلکه شر به‌صورت نسبی مطرح است. در این نگاه، اصل بر آن است که نظام هستی هدف‌دار و غایتمند و مملو از خیرها و خوبی‌هاست، اما وجود شرور و بدی‌ها را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت؛ هرچند شر در مجموعه هدف و غایت خلقت قرار ندارد و از همین‌رو، نسبی است (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۲۵) و همین امر لزوم نفی شر و تحقق خیر را به دنبال دارد.

دومین رکن نگرش بین‌المللی امامیه، انسان‌شناسی است. یعنی نگرش امامیه به روابط بین‌الملل متأثر از نوع نگاه آن به ماهیت انسان و غایات وجودی اوست. بنابراین، انسان‌شناسی از جایگاه ویژه‌ای در هستی‌شناسی امامیه برخوردار است. در این نگرش، بنا بر اصل فطرت، انسان در آغاز که متولد می‌شود در عین اینکه بالفعل نه درکی دارد و نه تصویری و نه تصدیقی و نه گرایشی اما او با ابعاد وجودی‌ای علاوه بر ابعاد حیوانی که منشأ گرایشات و تمایلات حیوانی است، به دنیا می‌آید. همان ابعاد است که تدریجاً یک سلسله تصورات و تصدیقات انتزاعی که پایه اصلی تفکر انسانی است و بدون آنها هرگونه تفکر منطقی محال است و یک سلسله گرایش‌های علوی در انسان به وجود می‌آورد و همین ابعاد است که پایه اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می‌رود. (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۹۳)

پس، انسان به حکم فطرت الهی و سرشت معنوی خود گرایشات معنوی و خدایی دارد که وی را فارغ از هرگونه مرامی به‌سوی حقیقت‌جویی، عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و نوع‌دوستی سوق می‌دهد. خداوند سبحان این گرایشات فطری را به‌صورت یک استعداد و نیروی بالقوه در ذات انسان به ودیعه گذاشته است. (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۴ - ۵۳) از این‌رو، فطرت و غریزه، دو جزء مجزای نفس انسان نیستند بلکه دومرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین این دومرتبه علوی و سفلی در حرکت است. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ الف: ۵۹) پس در نگاه امامیه، وجودشناسی دویعدی در نظام هستی، در انسان‌شناسی نیز تجلی می‌یابد. بنابراین، در طبیعت و ماهیت انسان، استعداد و زمینه‌های تمایل به دونیروی متضاد عقل و شهوت، یا فطرت و غریزه وجود دارد که یکی، او را به عرش می‌رساند و دیگری، زمینه‌های سقوط او را به «اسفل‌السافلین» فراهم می‌آورد. در نتیجه، مبارزه و جدال دائم میان فطرت و غریزه، شخصیت

واقعی انسان را برآیند این تعامل تشکیل می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۸ - ۲۳) به‌طور کلی می‌توان به این نتیجه رسید که نفس انسان دارای حقیقت واحدی است که دارای مراتب، شئون و درجات مختلفی می‌باشد که در طول حیات یک فرد ظهور پیدا می‌کند. از این‌رو، حقیقت انسان در عین وحدت و یگانگی، نامتعیین نیز می‌باشد. عدم تعین حقیقت انسان، دال بر این واقعیت است که حرکت و سیورورت او نیز نامتعیین بوده و بین خیر و شر در نوسان می‌باشد. بنابراین، امکان انحراف و سقوط از فطرت انسانی و الهی وجود دارد؛ زیرا خداوند انسان را آزاد و مختار آفریده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۹۳) این دوگانگی «در انسان‌شناختی دینی» در حوزه سیاست و روابط بین‌الملل نیز بازتاب می‌یابد.

همچنین نباید از موضوع کرامت انسانی در اندیشه اسلامی غافل ماند که معنای حقیقی آن بزرگ‌منشی و بزرگواری و شرافت بوده و معانی دیگر از مصادیق این معنای اصلی می‌باشند. (یدالله پور، ۱۳۸۸: ۱۲۵ - ۱۲۳) در گفتمان قرآنی، خداوند خود کریم‌ترین است و بنی‌آدم نیز از کرامتی اعطایی از سوی او برخوردارند. انسان آفریده ممتاز و صاحب کرامت پروردگار هستی است که به قدرت نطق، نیروی عقل و اختیار، توانایی اخذ تصمیم و اراده مجهز است. (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۰ - ۱۱۹) در گفتمان قرآنی به دو گونه کرامت برای انسان اشاره شده است:

الف) کرامت ذاتی که اعطایی از جانب خداوند سبحان برای همگان است یعنی در این نوع از کرامت همه انسان‌ها برابرند و نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند و از این حیث در حقوق عمومی و اجتماعی هم با هم برابرند. خداوند متعال می‌فرماید:

به‌راستی که فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا ابر مرکب مراد روانه داشتیم و به ایشان از پاکیزه‌ها روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از آنچه آفریده‌ایم، چنان که باید و شاید برتری بخشیدیم. (اسراء / ۷۰)

اصل کرامت ذاتی انسان از اصول جهانی و فرامنطقه‌ای قرآن کریم است که اختصاصی به صنف و گروهی خاص ندارد و با تأمل در رسالت جهانی و جاودانی قرآن کریم و نیز تدبر در بسیاری از خطاب‌هایی که برای عموم آدمیان بیان داشته است مانند وفای به عهد و پیمان اگرچه با غیر مؤمنان بوده باشد، مبرهن می‌گردد.

ب) کرامت ارزشی یا اکتسابی که منزلتی است که انسان در سایه اختیار خود بدان دست می‌یابد و این اختصاص به عده‌ای از انسان‌ها دارد که خود به کمالات اختیاری دست پیدا می‌کنند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات / ۱۳)

در یک جمع‌بندی کلی اصول انسان‌شناسی امامیه عبارت‌اند از: ۱. حقیقت ربطی و فقر ذاتی انسان؛ وجود انسان عین ربط به خداوند و فعل او نیز عین ربط به فعل باری تعالی است؛ ۲. ماهیت روحانی و جسمانی انسان؛ جسم مادی و نفس مجرد انسان حقیقت واحد و تفکیک‌ناپذیری است که در عین یگانگی، نامتعیین نیز هست؛

۳. اصالت فطرت: فطرت عنصر قوام‌بخش انسان و حقیقت مشترک همه انسان‌هاست. بر مبنای نظریه فطرت، جوامع انسانی نیز از یک نوع فطرت مشخص و معینی پیروی می‌کنند؛ ۴. اختیار و عاملیت انسان: انسان به اقتضای اراده و اختیار ذاتی خود می‌تواند فطرت و هویت نامتعیین خود را به صورت انسانی یا حیوانی تعیین بخشد. جوامع انسانی نیز در عرصه بین‌المللی از اراده و عاملیت برخوردارند. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹ ب: ۱۳۰)

ماهیت سیاست و روابط بین‌الملل در نگرش امامیه

سیاست در حوزه امور عمومی، سیاسی و اجتماعی عبارت است از تدبیر شئون عمومی و هدایت افراد و جامعه در جهت تأمین مصالح کلی آنها. یا به بیان دیگر، سیاست مراعات شئون و حراست از مصالح و آنچه درخور و شایسته آدمی است، تعریف می‌شود. بنابراین تربیت و تهذیب را در بردارد. (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۸۰) شاید بتوان سیاست در نگرش پیشوایان معصوم را همان ولایت دانست که جهت‌دهنده و خط‌دهنده به اندیشه‌های سیاسی انسانی و اخلاقی در جامعه اسلامی است. بر این اساس در نظر امام خمینی سیاست با دیانت یکسان (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۲۳) و همان صراط مستقیم است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۲۸۳) او در بیان این سیاست می‌فرماید:

سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد آن را و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست ... و این مختص به انبیاست و دیگران این سیاست را نمی‌توانند هدایت کنند. این مختص با انبیا و اولیاست و به تبع آنها علمای بیدار اسلام ... (همان: ۱۳ / ۴۳۲)

پس غایت سیاست در نزد امامیه به کمال رسیدن انسان با تأکید بر اصول و ارزش‌هایی است که در اسلام مورد توجه می‌باشند و لذا ماهیت سیاست، بازتاب همان دوگانگی است که ریشه در ماهیت انسان دارد. با توجه به هستی‌شناسی سیاست در نگرش امامیه، می‌توان عناصر و ارکان سیاست را شامل موارد زیر دانست:

۱. عنصر آگاهی و تدبیر و تصمیم‌گیری ارادی؛ ۲. عنصر اختیار؛ ۳. دوطرفه بودن مفهوم سیاست (سیاست همواره میان دو نفر است، سیاست در یک رابطه ایجاد می‌شود)؛ ۴. عنصر معنایی (شامل: تدبیر، به کمال رساندن، پرورش، تهذیب، آموزش، امر و نهی، فرمان دادن، فرمان پذیرفتن)؛ ۵. عنصر خشنود ساختن (تأکید بر رضایت سیاست‌شونده دارد)؛ ۶. عنصر جهت و هدف (به کمال و سعادت رساندن). (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۱۵۰ - ۱۳۵)

بر این مبنای چستی روابط بین‌الملل نیز تابعی است از نگرش به انسان و سیاست. یعنی روابط بین‌الملل تحت تأثیر مهم‌ترین کارگزار خود یا انسان است و با عنایت به اینکه سیاست و قدرت در اختیار کدام انسان یا انسان‌ها باشد صحنه نظام بین‌المللی می‌تواند دستخوش ثبات و آرامش یا منازعه و جنگ گردد.

برای نمونه رئالیسم با نگرش منفی خود نسبت به ذات انسان، ماهیت روابط خارجی را با تنازع و جنگ دائمی بر سر قدرت و منفعت همراه می‌داند. از سوی دیگر، لیبرال‌ها با نگرش خوش‌بینانه به انسان، روابط

اجتماعی را اخلاقی و به دور از تعارض‌ها تحلیل می‌کند. در این تلقی، جنگ زاییده نادیده انگاشتن اخلاق و اصول انسانی است. بنابراین، مکانیزم صلح عمدتاً در چارچوب تشکیل نهادهای جمعی و سازمان‌های بین‌المللی از طریق همکاری و تأمین اخلاق مطرح می‌گردد. (Schmidt, 2002: 184)

در مقابل، تعلیم و آموزه‌های امامیه، روابط بین‌الملل را همراه با منازعه و مسالمت می‌داند. به علاوه جنگ می‌تواند حالت‌های گوناگونی داشته باشد؛ جنگ برای برتری جویی، صیانت ذات، انحصارگرایی، رفع تبعیض و یا تحقق عدالت. از نظر تشیع امامیه عرصه بین‌المللی باید از حالت آنارشی موجود به نفع شکل‌گیری نوعی جامعه بین‌المللی خارج شده و در نتیجه، هویتی مشترک ایجاد گردد؛ هویتی که مؤید این معنا باشد که سرنوشت آینده جامعه جهانی به نوع رفتار همگی بازیگران آن مرتبط است. (افتخاری، ۱۳۸۹: ۳۲۴)

بر همین مبنا، از نظر امامیه مکانیزم صلح، قطع بایسته‌ها و پیش‌بایسته‌های جنگ است که عمدتاً از طریق ایجاد رابطه منطقی میان غرایز و فطرت صورت می‌گیرد. انسان‌ها فطرتاً از جنگ نفرت دارند و به صلح و ثبات علاقه‌مند هستند. اما غریزه برتری‌طلبی و قدرت جویی او، گاه این خواست عمیق فطری را زیر پا نهاده و روابط اجتماعی را به تعارض و جدال می‌کشاند. (برزنونی، ۱۳۸۴: ۸۷ - ۸۶) بنابراین در روابط خارجی اسلام نه جنگ اصل است (آن‌گونه که رئالیست‌ها می‌اندیشند) نه صلح همیشگی است؛ (آن‌گونه که هنجارگرایان و صلح‌گرایان باور دارند) بلکه پدیده جنگ و صلح واقعیت عینی تاریخ بشر را تشکیل می‌دهند. درنهایت، اسلام مورد نظر امامیه، با توجه به رسالت جهانی‌اش در مورد دعوت همگان به سعادت و کمال، همواره ایجاد رابطه مسالمت‌آمیز را دنبال نموده و در روابط خارجی‌اش با جوامع بیگانه، اصل را بر همزیستی مسالمت‌آمیز قرار می‌دهد. (سجادی، ۱۳۸۱ ب: ۹۷) در نتیجه، در نگاه امامیه، روابط اجتماعی صلح‌محور است (فراستی، ۱۳۸۹: ۲۸۱ - ۲۶۰) و نفی تجاوز یک بایسته یا هنجار دینی به شمار می‌رود و مؤمنان بنا به امر خداوند موظف هستند از تجاوز پرهیز کنند.

به علاوه، چون از دیدگاه شیعی، صلح پایدار تنها بر محوریت قسط و عدالت اجتماعی استوار می‌گردد و ظلم، مهم‌ترین عامل تهدیدکننده عدالت محسوب می‌شود، برای رسیدن به صلح عادلانه، مبارزه با ظلم تجویز می‌شود. همچنین در پرتو صلح می‌توان دعوت دینی را انجام داد و از حکمت و برهان و مناظره نیکوتر (نحل / ۱۲۵) بهره گرفت. صلح پایدار در پرتو عدالت استقرار می‌یابد و لازمه تثبیت عدالت، ایجاد صلح و ظلم‌زدایی است که آن خود نیز مستلزم «جهاد» است. از همین رو ظلم نکردن، مقابله با ظالم و حمایت از مظلوم، اصل اولیه در تقویت سرمایه اجتماعی در عرصه بین‌المللی به شمار می‌آید و اهمیت این عنصر تا جایی است که خداوند متعال شرط اصلی ایمان را عدم آلوده شدن آن به ظلم می‌داند.

رویکرد تشیع امامیه به روابط بین‌الملل نگاهی معطوف به نظم است و نگرشی «هنجاری» می‌باشد و در چارچوب این نگرش امکان شکل‌گیری یک جامعه اخلاقی جهانی واحد بر اساس ارزش‌ها، منافع مشترک

بشری تحت حاکمیت واحد الهی وجود دارد. صلح و نظم بین‌المللی مطلوب نیز اخلاقی و عادلانه است و تعالی و سعادت کل بشریت را تأمین می‌کند. پس، پیش‌بایسته رشد و کمال انسان وجود «صلحی فراگیر و عادلانه» است.

دعوت دینی در اندیشه امامیه^۱

رسالت دین را هدایت بشر و به کمال رساندن او تشکیل می‌دهد:

فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. (بقره / ۳۸)

پس اگر از جانب من شما را هدایتی رسد، آنان که هدایت‌م را پیروی کنند بر ایشان بیمی نیست و غمگین نخواهند شد.

از این‌رو، خداوند همواره به فرستادگانش دستور می‌داد انسان‌ها را به دین خدا دعوت کنند.

دعوت در لغت به معنی خواندن، راهنمایی و رهبری است. در اسلام این کلمه به معنی عرضه تبلیغ یا ابلاغ پیام وحی و فرامین الهی به آحاد مردم و تبیین ضرورت حاکمیت نظام واحد آسمانی بر جهان هستی و ترغیب مخلوقات بشری به قبول این حاکمیت به‌عنوان تنها راه نیل به رستگاری و سعادت انسان در جهان مادی و سرای آخرت یا در یک مفهوم کلی دعوت کل جهان بشری به سرمنزل صلاح و رستگاری است. (غفوری، ۱۳۸۷: ۷۸) بنابراین دعوت در اصل، فراخواندن است؛ فراخواندن به توحید، حق، عدل و راستی. لذا از سویی یکی از اصول حاکم بر اندیشه، نگرش و سیره سیاسی رسول خدا است و از سوی دیگر خود برنامه‌ای راهبردی، اساسی و هدفی بنیادی در جهان‌بینی مکتب اسلام قلمداد می‌شود. (جمشیدی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۵ - ۳۰۴) بنابراین در هر دینی اصل دعوت یا تبلیغ برای رساندن پیام آن دین به جهانیان مورد توجه قرار گرفته است. (زنجانی، ۱۳۷۹: ۳۴۲)

در همین ارتباط، روش‌های دعوتی رسول خدا ﷺ به اختصار عبارت بودند از: اعجاز (معجزه)، حکمت (برهان)، موعظه نیکو، مجادله احسن، تمثیل، سنت و سیرت (رفتار و گفتار شایسته)، مباحله و درنهایت، مطالعه و پژوهش در طبیعت و تاریخ. (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۱۵) نیز، مهم‌ترین اصول، ویژگی‌ها و خصایل دیپلماسی دعوت پیامبر ﷺ را می‌توان: جهانی بودن دعوت؛ (انبیاء / ۱۰۷) بلاغت و فصاحت؛ تکیه بر خرد و اصول عقلانی؛ برانگیختن افکار و دادن شناخت (تذکر)؛ قاطعیت و ایستادگی در راه هدف؛ واقع‌بینی و حق‌گویی؛ تکیه بر علم و شناخت؛ خشیت و خداترسی؛ نصیح و خیرخواهی و شرح صدر و ظرفیت وسیع؛ بشارت و انداز؛ بیان به اقتضای عقل؛ احترام به اصل اختیار و آزادی انسان، دانست. (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۴۲ - ۳۲۷)

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۱۱ - ۳۰۳؛ نوایی، ۱۳۸۶: ۱۸۳ - ۱۵۷؛ جعفریان، ۱۳۸۵: ۴۳ - ۲۷ و ...)

مهم‌ترین اهدافی که امامیه برای دعوت دینی در نظر دارد عبارت‌اند از:

۱. به کمال رساندن فطرت انسان‌ها؛ از نگاه امامیه یکی از اهداف مهم در دعوت دینی شکوفایی فطرت آدمیان است. امیرالمؤمنین علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

پیامبران آمده‌اند تا ادای عهد فطرت را از مردم بخواهند و نعمت‌های فراموش‌شده را به یاد آنان بیاورند و در رساندن پیام خداوندی اتمام حجت نمایند و غبار از روی گنجینه‌های خرد آنان برافشانند و آیات قدرت الهی را به آنان بنمایند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱)

۲. آگاه‌سازی و هدایت کردن؛ آنچه نیاز انسان را به وحی و پیام آسمانی ضروری می‌سازد، ابهام‌ها و گره‌های کوری است که در اثر جهل و ناآگاهی و یا تجاوز و تعدی از راه حق بر سر راه زندگی بشر قرار گرفته و او را از حرکت به سمت کمال باز می‌دارد. پس، هدف انبیا، هدایت او به سمت نور و نجات از تاریکی‌هاست. برای نمونه در قرآن آمده است:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛

کتابی است که آن را به‌سوی تو فرود آوردیم تا مردم را به اذن پروردگارش از تاریکی‌ها به‌سوی روشنایی بیرون آوری: به‌سوی راه آن شکست‌ناپذیر ستوده. (ابراهیم / ۱)

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب] به راه‌های سلامت رهنمون می‌شود و به توفیق خویش، آنها را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایت‌شان می‌کند. (مائده / ۱۶)

۳. دعوت به توحید؛ تحقق توحید در تمامی مراتب و ابعاد آن، مهم‌ترین و اساسی‌ترین و فراگیرترین هدف امامیه در طول تاریخ و در صدر فعالیت‌های پیامبران بوده است:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛
با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن. (نحل / ۱۲۵)

از دیدگاه امام خمینی علیه السلام نیز دعوت به توحید به‌عنوان یک اصل در روابط خارجی و سیاست برون‌مرزی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اصل برخلاف قوانین بشری که انسان را صرفاً به زندگی مادی دنیوی دعوت می‌کند و از زندگی ابدی غافل می‌سازد، نه‌تنها در تهیه سازوبرگ زندگی معنوی، بلکه در زندگی

مادی، تسهیل حیات اجتماعی و بنای تمدن دخالت دارد. (امام خمینی، ۱۳۶۳: ۱۱۳ - ۱۱۲)

۴. تحقق وحدت؛ در نگرش امامیه پیامبران الهی به فرمان خداوند متعال سعی در وحدت انسان‌ها داشته‌اند. قرآن کریم می‌فرماید:

و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آنگاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید؛ و برکنار پرتگاه آتش بودید که شما را از آن رهانید. این‌گونه، خداوند نشانه‌های خود را برای شما روشن می‌کند، باشد که شما راه یابید. (آل‌عمران / ۱۰۳)

دعوت به وحدت و یگانگی و تشکل در یک تشکیلات فراگیر اعتقادی یا امت و پرهیز از گروه‌گرایی، از اصول دعوت اسلام و به تبع آن امامیه است:

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ؛

و در حقیقت، این امت شماست که امتی یگانه است، و من پروردگار شمایم؛ پس، از من پروا دارید. (مؤمنون / ۵۲)

۵. تحقق عدالت؛ بر اساس نگرش امامیه، عدالت یکی از محورهای آفرینش است. به این معنا که خداوند عادل مطلق است و جهان را نیز بر اساس عدل و داد آفریده است. از همین رو یکی از اصول عقلی و اعتقادی امامیه، باور به عدالت خداوند و عدالت در جهان هستی و ضرورت تحقق عدالت در افراد و جامعه انسانی است:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...؛
به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. (حدید / ۲۵)

۶. آزادی انسان؛ انسان به لحاظ تکوینی و در اساس خلقت، دارای شخصیتی آزاد و مختار است؛ هم‌گرایش به آزادی و احساس مختار بودن در ذاتش وجود دارد و هم در کنش‌های زندگی و تصمیم‌گیری‌هایش هیچ عامل اجبار کننده یا محدودکننده‌ای بر او سلطه ندارد. از این‌رو، یکی از اهداف رسالت انبیا، آزادی از قیدوبند نفس، ارباب‌ها و طاغوت‌های ستمگر و نجات از یوغ عوامل قدرتی است (نحل / ۳۶) که به استناد توانایی‌های اعتباری، دیگر انسان‌ها را به بردگی و اسارت و استثمار می‌کشند. (علی‌خانی، ۱۳۸۰: ۱۲۷ - ۱۲۳) خداوند انسان را موجودی آزاد و مختار خلق کرده است: «و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند»؛ (کهف / ۲۹) و نیز می‌فرماید:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛

ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس. (انسان / ۳)

۷. دعوت به تقوا و فضائل اخلاقی؛ تقوا میزانی برای سنجش تمامی اعمال، حالات و افکار است، تا انسان همواره بر وجود خویش نظارت داشته باشد. تقوا باعث می‌شود انسان اختیار خود را به دست عقل و خرد متعالی خویش بسپارد و از گرفتار شدن در دست شیطان‌های درونی و بیرونی در امان باشد. (حقانی زنجانی، ۱۳۷۱: ۲۷ - ۲۵) امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «فان تقوي الله مفتاح سداد، و ذخيره معاد، و عتق من كل ملكه، و نجاه من كل هلكه. (نهج البلاغه: خطبه ۲۳۰)

فضائل اخلاقی نیز علاوه بر تقوا، بیانگر ملکات انسانی متعالی است. بر این اساس هنگامی که امامیه از فضایل اخلاقی سخن می‌گوید، مقصود تمام ملکات و صفات نفسانی و رفتار با ارزش اخلاقی است. (صدر، ۱۳۹۰: ۱۹ - ۴)

جهاد و گونه‌های آن در نگرش تشیع امامیه

جهاد (در لغت) از جَهْد یا جُهْد در لغت به معنای صعوبت، مشقت و تلاش توأم با رنج است. (مقداد، ۱۳۸۰: ۳۱۳) در شرع، جهاد، جنگیدن در راه حق دانسته شده است و در وجه اسمی، «جنگ دینی» و «غزو مسلمانان با کافران». (معین، ۱۳۶۰: ۱۲۵۷ / ۱) در حالی که «جهاد» به معنای زمین سخت و سفت است. جهاد از فعل «جاهد» و از نظر لغوی به معنی ستیزه و جنگ افراطی و شدید است و در اصطلاح حقوقی، به‌عنوان جنگ و مبارزه در راه خدا با همه ابزارها از جمله بیان، جان و مال تعریف شده است. (قربان‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۰) ریشه جهاد را می‌توان از «جهد» به معنای مشقت و سختی یا از کلمه «جهد» به معنای کوشش گسترده و وسیع به‌اندازه طاقت دانست. (مقداد، ۱۳۸۰: ۳۱۳)

در اصطلاح شرع، جهاد به‌عنوان ابزاری برای حفظ اسلام و مسلمانان در مقابل تجاوز و ظلم، تشریح شده و به‌عنوان جنگی مشروع به منظور دفاع از مذهب و جلوگیری از تجاوز و بی‌عدالتی توسعه‌یافته است. «روشن‌ترین معنی مصطلح آن، همان جنگیدن در راه خدای متعال است که جهادگر در آن، خود را در معرض شهادت قرار می‌دهد. چنین جهادی با جهاد با نفس نیز قرین خواهد بود». (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۱) جهاد، پذیرش نهایت تلاش همراه با سختی، گذشت و ایثار در راه خداست. لذا مجاهد در راه خدا با تمام عشق و علاقه، جان خویش و عزیزانش را در کف اخلاص می‌گذارد و در راه خدا هدیه می‌کند و اندیشه‌ای جز فداکاری در راه خدا ندارد. (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۱۵) از این‌رو، جهاد در اندیشه امامیه ارزشی بس سترگ دارد. برای نمونه حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَدِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةِ وَجُنَّتُهُ الْوَثِيقَةُ فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذُّلِّ وَشَمِلَهُ الْبَلَاءُ وَ

دَيْثَ الصَّغَارِ وَالْقَمَاءِ وَضُرِبَ عَلَيَّ قَلْبُهُ بِالْإِسْهَابِ وَأَدِيلَ الْحَقِّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ
... (نهج البلاغه: خطبه ۲۷)

جهاد دری از درهای بهشت است که خدا آن را برای دوستان ویژه خویش گشوده است و آن، پوشش تقوا و زره محکم خدا و سپر مطمئن او است. پس هر که آن را از روی بی‌اعتنایی ترک کند، پروردگار جامه ذلت بر او بپوشاند و گرفتار بلا شود، و بر سر او خواری و زبونی فرو بارد، و نور خرد از دل او رخت کشد، و با بی‌اعتنایی به جهاد، حق از او روی گردان می‌شود

در نگاه امامیه جهاد با توجه به ماهیت عامی که دارد، دارای مصادیق و عرصه‌های گوناگونی است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان جهاد را به دو گونه جهاد نظامی (با کاربرد ادوات و ابزار نظامی و جنگی) و جهاد غیرنظامی تقسیم کرد. جهاد نظامی خود به دو بخش جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی منقسم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲/۶۱) جهاد غیرنظامی محدود به ابزار و ادوات نظامی نمی‌شود که خود انواعی دارد، شامل: جهاد با نفس یا جهاد اکبر، (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۴۲۹) جهاد اقتصادی، جهاد فرهنگی، جهاد علمی و ... است. بیان شد که در اندیشه امامیه، جهاد از بعد نظامی به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی جهاد ابتدایی و دیگری جهاد دفاعی. جهاد دفاعی آن است که در هنگام حمله دشمنان به مرزهای کشورهای اسلامی واجب می‌شود که در آن نیازی به اذن امام و دیگر شروط جهاد ابتدایی نمی‌باشد. به نوعی، یک دفاع مشروع است که در ماده ۵۱ منشور سازمان ملل متحد نیز بر آن تأکید شده است. اما، در نوع ابتدایی، شروع‌کننده جهاد مسلمانان هستند.

در ادامه به بررسی دو نوع اصلی جهاد از منظر شیعه امامیه می‌پردازیم:

یک. جهاد ابتدایی

همان‌طور که بیان شد، در جهاد ابتدایی که غالباً و به اختصار جهاد، در مقابل دفاع یا جهاد دفاعی، نامیده شده است، شروع نبرد با مسلمانان و معمولاً در جهت دعوت به دین است؛ از همین رو از سوی مخالفان و برخی گروه‌های افراطی و تروریست مسلمان، تحت عنوان «تروریسم» و «خشونت‌گرایی» مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که در نگرش امامیه قید بسیار مهمی برای آن وجود دارد و آن اینکه جهاد برای دعوت به دین جز به حضور و اذن پیشوای معصوم علیه السلام جایز نمی‌باشد؛ زیرا تصمیم به جهاد از وظایف مختص به پیامبر یا امام معصوم است؛ و امام معصوم شیعه امامیه از سال ۲۶۱ هجری قمری تاکنون در غیبت است. این، نظر صریح اغلب فقیهان امامیه، چون شیخ صدوق، حلبی، شیخ طوسی، ابن‌براج، ابن‌حمزه طوسی، ابن‌ادریس حلبی، محقق حلبی، علامه حلبی، فخر المحققین - که آن را اجماعی می‌داند - شهید ثانی، (مؤمن، ۱۳۸۰: ۵۳ - ۵۱) امام خمینی و بسیاری دیگر است.

به‌عنوان نمونه، شیخ طوسی می‌نویسد: «... اما اگر امام ظهور نداشته باشد یا نماینده او حاضر نباشد، جهاد با دشمن جایز نیست...». (طوسی، ۱۹۸۰: ۲۹۰) یا علامه حلی گوید: «جهاد دو نوع است: یکی اینکه برای دعوت به سوی اسلام باشد؛ این نوع جهاد از نظر همه علمای ما بدون اذن امام عادل یا اذن کسی که امام او را برای این کار نصب کرده باشد، جایز نیست...». (مؤمن، ۱۳۸۰: ۱۵) امام خمینی ره نیز در تحریر الوسیله جهاد ابتدایی را خارج از اختیارات ولایی فقیهان قرار داده است. به نظر او، فقیهان جامع شرایط فتوی و قضاء در همه امور، جز جهاد ابتدایی، نیابت امام معصوم علیه السلام را به عهده دارند. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱ / ۴۸۲) همچنین آیت‌الله گلپایگانی جهاد ابتدایی را از اختصاصات امام معصوم و نایب خاص او در زمان حضور دانسته و بدین‌سان از اختیارات فقیه در عصر غیبت استثنا می‌داند. (گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۴۶) اما آیت‌الله خوئی در اختصاص جهاد ابتدایی به حضور امام معصوم یا نایب جهاد در زمان حضور تشکیک کرده است (خویی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۶۵ - ۳۶۱) آیت‌الله سید علی خامنه‌ای نیز در استفتائات خود در پاسخ به یک استفتاء می‌فرماید:

بعید نیست که حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع الشرائطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، در صورتی که مصلحت آن را اقتضا کند، جایز باشد، بلکه این نظر اقوی است. (خامنه‌ای، بی‌تا: سؤال ۱۰۴۸)

در زمینه تحقق جهاد ابتدایی آیاتی مطرح است که به شرح و تبیین این فریضه الهی پرداخته است. آنچه که تکفیری‌ها از این آیات برداشت می‌کنند، تنها معنای ظاهری آنهاست، بدون اینکه به شأن نزول آیات و معنای حقیقی آنها توجه نمایند. از جمله مهم‌ترین این آیات عبارت‌اند از:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ وَالْفِتْنَةَ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ. (بقره / ۱۹۱)

و هر کجا بر ایشان (کفار) دست یافتید آنان را بکشید، و همان‌گونه که شما را بیرون رانند، آنان را بیرون برانید، [چرا که] فتنه [شرك] از قتل بدتر است، [با این‌همه] در کنار مسجدالحرام با آنان جنگ نکنید، مگر آنکه با شما در آنجا به جنگ درآیند، پس اگر با شما جنگیدند، آنان را بکشید، که کیفر کافران چنین است

برخی گفته‌اند: این آیه، دستور جنگ ابتدایی با کافران را نمی‌دهد و مسلمانان را در قتال با کفار آزاد می‌گذارد، در حالی که جنگ را با آنان که سر جنگ دارند، مجاز می‌شمارد. پس در این صورت، جهاد مسلمانان دفاعی خواهد بود. برخی نیز افزوده‌اند: ممکن است هنوز فرصت روشن کردن آتش جنگ را پیدا نکرده باشند، اما اگر فرصت پیدا کنند، در جنگ با مسلمانان تردید نخواهند کرد. مسلمانان موظف‌اند با این

گروه از کافران نیز که دشمن مسلمانانند بجنگند. در این فرض جهاد مسلمانان، ابتدایی خواهد بود. پس این آیه مربوط به جهاد دفاعی صرف نیست (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۴: ۲۱) بلکه اعم از دفاعی و ابتدایی است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۶۰) برخی نیز احتمال داده‌اند که اصلاً آیه در مقام بیان دفاعی یا ابتدایی بودن جهاد نیست، بلکه مؤمنان را مخاطب قرار داده و گفته با کسانی بجنگید که با شما می‌جنگند، نه با زنان و سالخوردگان. (ورعی، ۱۳۸۶: ۲۴) در حالی که وقتی می‌گوید «فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» ما از آن جهاد دفاعی را استنباط می‌کنیم نه ابتدایی را. به علاوه آیه قبل که مقید است: «وَقَاتِلُوا ... الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...» (بقره / ۱۹۰) می‌تواند این را هم مقید سازد؛ زیرا این آیه ادامه و مکمل همان آیه قبل است.

در ادامه نیز می‌فرماید: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»؛ (بقره / ۱۹۳) درباره این آیه نیز دو احتمال مطرح است: اول، در صورتی که مشرکان از فتنه‌گری بر ضد مسلمانان دست برداشته و مانع دعوت آنان و گسترش اسلام نشوند و از تفتین و تحریک مسلمانان برای رها کردن دینشان دست بردارند، مسلمانان موظف به جنگ با آنان نیستند، هرچند در حال کفر باقی بمانند و ایمان نیاورند. دوم، «فتنه» به معنای کفر و شرک باشد که کفار و مشرکان باید از کفر و شرک دست‌شسته و اسلام آورند و الا با آنان بجنگید تا کشته شوند. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۶۰) هرچند می‌تواند به معنای تجاوز و تعدی هم باشد. در این صورت قتال با آنها با وجود تعدی و تجاوز روا خواهد بود. تعبیر «وَيَكُونَ الدِّينُ» نیز لزوماً به معنای مسلمان شدن همه کفار نیست ... بلکه می‌تواند به معنای «حاکمیت و سیادت دین خدا» باشد نه مسلمان شدن تک‌تک مشرکان. (ورعی، ۱۳۸۲: ۲۶ - ۲۵)

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ لِلَّهِ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرَةً. (الأنفال / ۳۹)

و با آنان بجنگید تا فتنه‌ای بر جای نماند و دین یکسره از آن خدا گردد. پس اگر از کفر بازایستند قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهند بیناست.

آنچه در بالا بیان شد در مورد این آیه نیز می‌تواند صادق باشد.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. (بقره / ۲۱۶)

بر شما کارزار واجب شده است، در حالی که برای شما ناگوار است. و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است، و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

اطلاق در مورد جهاد در این آیه نیز توسط آیات بعدی آن مقید شده است و مهم‌تر آنکه آیه مربوط به

مشرکانی است که با مسلمانان سر ستیز دارند.

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا. (نساء / ۷۴)

پس، باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می‌کنند در راه خدا بجنگند؛ و هر کس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، به زودی پاداشی بزرگ به او خواهیم داد. وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أُمَّهَاتُهَا ... (نساء / ۷۵)

و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: «پروردگارا، ما را از این شهری که مردمش ستم پیشه‌اند بیرون ببر ...».

از این آیات چند نکته مستفاد می‌شود: اول، وجوب جهاد به شرط استضعاف انسان‌هایی است که در دارالکفر قرار دارند. دوم، اهالی دارالکفر ظالم و ستمگر باشند. (ر.ک: ورعی، ۱۳۸۶: ۳۳ - ۳۵) سوم: بحث دعوت آنها به دین اسلام مطرح نیست. بنابراین این آیات هیچ‌کدام دلیل بر تأیید ادعای تکفیری‌ها در مورد دعوت نمی‌باشد.

دو. جهاد دفاعی

جهاد دفاعی دو ویژگی اصلی دارد: ۱. از نظر جغرافیایی در سرزمین‌های اسلامی و با تجاوز مهاجمان به جامعه اسلامی شکل می‌گیرد؛ ۲. محدود به موقعیتی است که کفار قصد از میان بردن اسلام یا مسخ هویت اسلامی از حیث تعطیلی شریعت را دارند. از این نظر، در تشیع امامیه در مورد دفاع و در پاسخ به این نیاز، دو دستورالعمل وجود دارد: الف) داشتن آمادگی دفاعی: اسلام به پیروان خود فرمان می‌دهد که از نظر قدرت و توانایی‌های دفاعی در عرصه‌های مختلف خود را مستعد و آماده بسازند که دشمن فکر تجاوز را به فکر خود راه ندهد. (انفال / ۶۰) ب) دستور دفاع: اگر کسی اراده قتل، گرفتن مال و یا هتک حرمت و ناموس مسلمانان را داشته باشد و یا دشمن به کیان جامعه اسلامی هجوم آورد، دفاع لازم و واجب است. همچنین در جهاد دفاعی اهداف شش‌گانه‌ای مدنظر امامیه می‌باشد که عبارت‌اند از:

دفاع از حق و عدالت: ایدئولوژی امامیه به تبع جهانی بودن و فرامرزی بودن اسلام، دارای ماهیتی جهانی است. بنابراین، مخاطبین امامیه همه انسان‌ها هستند و بر این اساس دعوت عمومی به حق و عدالت را در زمره اصول خود قرار داده است. در نتیجه وظیفه شیعیان امامیه دعوت به حق و عدالت و دفاع از حریم آن است. به بیان شهید مطهری:

ممکن است طرف با ما نخواهد بجنگد، ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده

انسان شده است و ما قدرت داریم آن انسان‌های دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند نجات بدهیم. اگر نجات ندهیم، در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم. (مطهری، ۱۳۷۰: ۷)

دفاع و پاسداری از اسلام و مسلمین: از منظر امامیه دفاع از مسلمانان و اسلام مرزی نمی‌شناسد. بنابراین وظیفه فرد مسلمان دفاع از دین و مذهب و همدینان خود است. امام خمینی علیه السلام در ارتباط با این موضوع می‌فرماید: «چیزی که برای ما با ارزش است ابتدا اسلام است که در آن همه چیز است، ما برای اسلام قیام کردیم همان گونه که در صدر اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای اسلام قیام نمود». (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۱۴۳) هدف دیگر جهاد دفاعی، دفع تجاوز از مسلمانان است، چه متجاوز کافر باشد و یا مسلمان. برای مثال امام خمینی علیه السلام می‌فرماید:

در هنگامی که می‌بینید خون‌های برادران و خواهران بی‌گناه شما در سرزمین فلسطین جاری است و هنگامی که مشاهده می‌کنید سرزمین‌های ما به دست صهیونیست‌های تبهکار ویران گشته، در این شرایط هیچ راهی جز ادامه جهاد نمی‌ماند و بر همه مسلمانان واجب است که کمک‌های مادی و معنوی خود را در این جهاد مقدس صرف کنند. (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۷) همچنین بر مسلمانان جهان واجب است با تمسک به ریسمان الهی برای حفظ وحدت، استقلال، عزت، جان و مال خود و دیگر مسلمانان اقدام نمایند.

دفاع از مستضعفان: دفاع از مظلومان و مستضعفانی که دست یاری به‌سوی مسلمانان دراز کرده‌اند نیز یکی از اهداف جهاد دفاعی است. (نساء / ۷۵)

دفاع در مقابل فتنه: به نظر ما مقابله با فتنه از دیگر موارد جهاد دفاعی است: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً»؛ (بقره / ۱۹۳) زیرا فتنه و فساد، نماد ناامنی است و همچون بی‌عدالتی و ستمگری مانع تحقق حق و عدالت در زمین می‌گردد. به علاوه فتنه عام است و می‌تواند از هر کسی مسلمان یا کافر سرزند و مقابله با فتنه‌گر می‌تواند معادل دعوت او به دین نباشد، بلکه به معنای جلوگیری از فتنه اوست.

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت دریافتیم که در نگاه امامیه، جهاد به‌عنوان امری عبادی و تکلیفی شرعی دارای شرایط خاصی است و نمی‌توان هر اقدامی یا هر جنگی را هر چند به نام دین صورت گیرد، جهاد دانست. جهاد، حرکتی الهی است که برای رضای خداوند متعال و سربلندی مسلمانان و همراه با اخلاص، ایمان و بینش صورت می‌گیرد. به علاوه جهاد در موارد خاصی صورت می‌گیرد مانند: دفع تجاوز و مقابله به‌مثل؛ دفاع از

دین و اعتقادات (اسلام)، جان و دارایی انسان‌ها (امت) و سرزمین اسلامی (دار الاسلام)؛ مقابله با نقض‌کنندگان پیمان صلح؛ رفع فساد و فتنه؛ دفاع از حق و عدالت، یاری مظلومان و ستم‌دیدگان.

بر این اساس، اهداف جهاد ارتباط مستقیمی با مفاهیم صلح، امنیت و عدالت دارد؛ زیرا جهاد اسلامی ابزار تحقق صلح و امنیت است. گاهی جهاد پیش‌زمینه و شرط ایجاد صلح است و آنجاست که در صورت وجود شرایط خاص می‌توان جهاد کرد. آنچه از نظر امامیه اصل است نه مقابله و جنگ که همزیستی و صلح میان انسان‌هاست. به این ترتیب تأکید امامیه ابتدا بر صلح و روابط مسالمت‌آمیز است. در پرتو چنین صلح و مسالمتی است که می‌توان عدالت اسلامی را برقرار نمود.

البته نوعی از جهاد برای دعوت دیگران به دین وجود دارد که در نگرش غالب امامیه اذن امام معصوم در آن شرط است. لذا به نظر ما، جهاد در عصر غیبت اساساً ماهیتی دفاعی دارد. پس جهاد رهایی‌بخش یا ابتدایی تنها با اذن و فرمان شخص معصوم و منصوص، یعنی نماینده خدا در زمین ممکن است.

از سوی دیگر، نباید از یاد برد که دست‌مایه جهاد برای تکفیری‌ها که آن را معادل اقدامات تروریستی می‌دانند، عمل به اصل دعوت دینی است. اما این نه‌تنها دعوت دینی است که هیچ ارتباط ضروری یا منطقی با خشونت و تروریسم ندارد، بلکه جهاد دینی نیز تابع ماهیت دین است و لذا اگر دینی دارای ماهیت انسانی و مبتنی بر مهر و رحمت بود خشونت‌گرایی را منتفی می‌سازد. بنابراین اولاً، ضرورتاً و منطقی‌اً رابطه‌ای بین دعوت دینی و جهاد از یک‌سو و این دو با خشونت و تروریسم از سوی دیگر نیست. آنچه که می‌توان از پیوند جهاد و دعوت دینی دریافت، اصل آزادی و اختیار داشتن پذیرنده در پذیرش دعوت دینی است.

ثانیاً، اینکه به لحاظ فقهی و درون‌دینی، اگر هم چنین رابطه‌ای ایجاد گردد، به ماهیت و محتوای دین بازمی‌گردد. اگر ماهیت خوانش از یک دین بر مبنای زور و اکراه و قدرت سخت بود، قطعاً در دعوت خود، جهاد را برای تحقق دعوتش و برای وادار کردن دیگران به پذیرش اعتقاداتش مطرح می‌سازد و لذا خشونت را اجتناب‌ناپذیر می‌داند. یعنی برای نجات دیگران و رساندن آنها به کمال و سعادت موردنظر خود، قربانی کردن انسان‌ها را در صدر اهداف خود نقش‌بندی می‌نماید. این در حالی است که در نگاه امامیه، اسلام دین رحمت و تأمین‌کننده سعادت انسان در سایه اختیار و آزادی اوست.

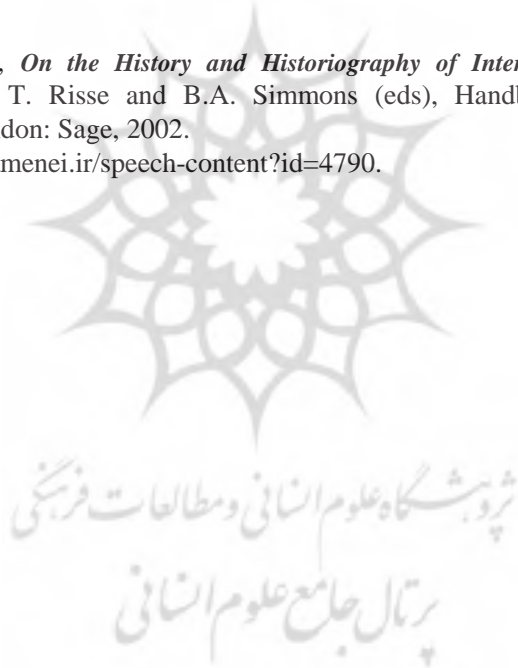
منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، گردآوری محمد بن الحسین بن موسی ابوالحسن (سید رضی)، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۳. صحیفه سجادیه، ترجمه محمدتقی خلجی، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۶.
۴. احمدی، محمدرضا، ۱۳۸۴، «امنیت؛ مفاهیم، مبانی و رویکردها، قسمت دوم: رویکرد اسلامی»، مرییان، س ۵، ش ۱۵.

۵. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۹، «صلح و امنیت بین‌الملل؛ رویکرد اسلامی»، مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل (چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی)، به اهتمام حسین پور احمدی، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۶. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۴ - ۱۳۶۸ - ۱۳۷۱، صحیفه نور، تهران، انتشارات مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۷. _____، ۱۳۶۳، کشف اسرار، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____، ۱۳۸۱، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، قم، انتشارات اسلامی.
۹. برزنونی، محمدعلی، ۱۳۸۴، «اسلام اصالت جنگ یا اصالت صلح»، مجله حقوقی، ش ۳۳.
۱۰. بهستانی، مجید، ۱۳۸۷، «امکان روابط بین‌الملل اسلامی»، بلاغ مبین، ش ۱۶.
۱۱. پژوهنده، محمدحسین، ۱۳۸۶، «ماهیت‌شناسی دعوت دینی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۶۵.
۱۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۹، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
۱۳. جعفریان، رسول، ۱۳۸۵، «جایگاه و اهمیت توحید و اخلاق در سیر دعوت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم»، مطالعات راهبردی بسیج، ش ۳۲.
۱۴. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۵، رخ اندیشه، کتاب اول (روش‌شناسی شناخت اندیشه سیاسی)، تهران، کلبه معرفت.
۱۵. _____، ۱۳۸۷، «سیاست چیست؟ (تبیین دیدگاه امام خمینی ره)»، مطالعات انقلاب اسلامی، س ۴، ش ۱۴، پاییز، ص ۱۱ - ۴۶.
۱۶. _____، ۱۳۹۰، دیپلماسی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، کرامت در قرآن، تهران، نشر فرهنگی رجا.
۱۸. حسینی، احمد، ۱۳۷۵، «نگاهی به اصول روابط بین‌الملل اسلامی»، مجله فقه، ش ۱۰.
۱۹. حقانی زنجانی، حسین، ۱۳۷۱، «نقش تقوا در رشد شخصیت انسان»، علوم انسانی دانشگاه الزهراء علیه‌السلام، ش ۱۱ - ۱۲.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی، استفتائات، ترجمه فارسی، بی‌تا، در: <http://www.aviny.com/ahkam/Estefta1/Index.aspx>
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۷۸، منهاج الصالحین، قم، انتشارات مدینه العلم.
۲۲. دادبه، اصغر، ۱۳۸۶، کلیات فلسفه در علوم تربیتی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۳. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال، ۱۳۸۹ الف، «مبانی فرا نظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، س ۲، ش ۶.

- ۱۶۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، س ۱۳، تابستان ۹۵، ش ۴۵
۲۴. _____، ۱۳۸۹ ب، «اسلام و نظریه‌های روابط بین‌الملل: رویکرد فرا نظری»، مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۵. رجبی، محمود، ۱۳۷۹، انسان‌شناسی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۶. زمانی محبوب، حبیب، ۱۳۸۷، «ویژگی‌های مجاهدان (پاسداران) صدر اسلام»، حصون، ش ۱۶.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۶، فروغ ابدیت، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. سجادی، عبدالقیوم، ۱۳۸۱ الف، «دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام»، مجله علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۹.
۲۹. _____، ۱۳۸۱ ب، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۵.
۳۰. سلطانی، اسمعیل، ۱۳۸۸، «روابط خارجی دولت اسلامی از دیدگاه قرآن کریم»، معرفت، س ۱۸، ش ۱۴۳.
۳۱. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ۱۳۹۴، جهاد در اسلام، تهران، نشر نی.
۳۲. صدر، موسی، ۱۳۹۰، «رابطه ایمان و فضایل اخلاقی»، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۷، ش ۶۷.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۴، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن شیخ، ۱۴۰۰ ه / ۱۹۸۰ م، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۵. علیخانی، علی اکبر، ۱۳۸۰، «آزادی انسان از دیدگاه قرآن»، علوم سیاسی، ش ۱۵.
۳۶. غفوری، محمد، ۱۳۸۷، اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله، تهران، مهاجر.
۳۷. فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۸۹، «چارچوب و مبانی روابط دولت اسلامی با نظام بین‌الملل»، مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل (چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی)، به اهتمام حسین پوراحمدی، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۸. فرامرز قرا ملکی، احد، ۱۳۷۶، «مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا»، مجله کتاب نقد، ش ۳ - ۲.
۳۹. فراهانی، میرزا ابوالقاسم، ۱۴۲۶، رساله جهادیه، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
۴۰. فولادی، محمد، ۱۳۸۷، استراتژی وحدت جهان اسلام در اندیشه امام خمینی قدس سره، معرفت، ش ۱۲۶.
۴۱. فیرحی، داوود، ۱۳۸۷، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، فصلنامه سیاست، ش ۱.
۴۲. قوام، عبدالعلی، ۱۳۸۶، روابط بین‌الملل نظریه‌ها و رویکردها، تهران، انتشارات سمت.
۴۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۳۸۶، بحار الانوار، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، جنگ و جهاد در قرآن، تدوین و تهیه محمد مهدی نادری قمی و محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *عدل الهی (مجموعه آثار)*، تهران، انتشارات صدرا.
۴۶. _____، ۱۳۷۰، *جهاد*، تهران، صدرا.
۴۷. _____، ۱۳۷۲، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی: انسان و ایمان*، تهران، انتشارات صدرا.
۴۸. _____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *دائرةالمعارف فقه مقارن*، قم، انتشارات مدرسه علی بن ابیطالب علیه السلام.
۵۰. مؤمن، محمد، ۱۳۸۰، «جهاد ابتدایی در عصر غیبت»، *فقه اهل بیت*، ش ۲۶، تابستان.
۵۱. نوایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۶، «سیره‌ی دعوت نبوی از منظر فلسفه‌ی سیاسی»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۶۶.
۵۲. هانسون، اریک او، ۱۳۸۹، *دین و سیاست در نظام بین‌الملل معاصر*، ترجمه ارسالان قربانی شیخ‌نشین، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵۳. ورعی، جواد، ۱۳۸۲، «مبانی فقهی عملیات شهادت طلبانه»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۷.
۵۴. _____، ۱۳۸۶، «مبانی فقهی عملیات شهادت طلبانه»، *حکومت اسلامی*، ش ۴۳.
۵۵. یدالله‌پور، بهروز، ۱۳۸۸، «معناشناسی کرامت انسان در نظام معنایی قرآن»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، ش ۲.
56. Schmidt, B.C, *On the History and Historiography of International Relations*, in W. Carlsnaes, T. Risse and B.A. Simmons (eds), *Handbook of International Relations*. London: Sage, 2002.
57. <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4790>.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی