

مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه

دکتر منصور میراحمدی

عضو هیئت علمی
دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

فقه سیاسی شیعه مانند هر دانش اسلامی دیگر مبتنی بر مبانی نظری خاصی است که توجیه کننده گزاره‌ها و اعتبار دهنده استدلال‌ها و مبین شیوه‌های استنباط و نظریه‌پردازی آن به شمار می‌آید. در مقاله حاضر، با اعتقاد به ضرورت ارتقای معرفت‌شناختی فقه سیاسی از دانش احکام مربوط به زندگی سیاسی به دانش سیاسی اسلامی و به توضیح مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه پرداخته شده است. نویسنده پس از ایضاح مفهومی کلام و فقه سیاسی و تبیین رابطه این دو، به تبیین «اصل ربوبیت الهی»، «اصل عصمت» و «اصل عدم تعارض عقل و وحی» به عنوان مهم‌ترین آموزه‌های کلامی شیعه و تأثیر آن‌ها بر اثبات «حقانیت قرآن»، «حقانیت سنت و اجماع» و «حقانیت عقل» پرداخته است. او حجیت استدلال‌های فقهی و نظریه‌پردازی‌های فقیهانه در حوزه سیاست را بر اساس منابع چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل توضیح می‌دهد.

واژگان کلیدی: فقه، سیاست، شیعه، عصمت، عقل، وحی،

منابع، حقانیت، حجیت.

×××

مقدمه

در تعریف‌ها و برداشتهای رایج از فقه سیاسی به‌طور عام و فقه سیاسی شیعه به‌طور خاص، معمولاً فقه سیاسی به مثابه مجموعه‌ای از احکام سیاسی ناظر به افعال سیاسی اجتماعی مکلفین در نظر گرفته می‌شود. تحولات جدید، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تأسیس نظام جمهوری اسلامی، ضرورت ارتقای جایگاه معرفتی فقه سیاسی شیعه را نمایان ساخته است. ارتقای مذکور، بیش از هر چیز، مستلزم تلاش‌های نظری به منظور تمهید مباحث نظری برای نیل به هدف مذکور است. به نظر می‌رسد، یکی از حوزه‌های پژوهشی بایسته و لازم در این زمینه تبیین بنیان‌های معرفت‌شناختی فقه سیاسی شیعه است که مقاله حاضر به منظور تدارک درآمده هر چند اندک بر این بحث بسیار مهم ارائه می‌گردد.

بر این اساس، مهم‌ترین پرسش‌هایی که مقاله حاضر در صدد پاسخ به آن‌ها می‌باشد عبارت‌اند از: چه رابطه‌ای میان علم کلام و فقه سیاسی شیعه وجود دارد؟ مهم‌ترین آموزه‌های کلامی که تشکیل دهنده مبانی نظری فقه سیاسی هستند، کدامند؟ چگونه می‌توان با مراجعه به علم کلام، مبانی نظری فقه سیاسی شیعه را استخراج و بیان کرد؟

مقاله حاضر برای پاسخ به پرسش‌های مذکور با اشاره به مفهوم علم کلام و برداشتهای ارائه شده از آن و نیز مفهوم

فقه سیاسی و برداشتهای صورت گرفته از آن و نسبت سنجی رابطه ای که می‌توان میان این مفاهیم و برداشتهای تصویر کرد، به تبیین مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه می‌پردازد. به زعم نگارنده، برخی آموزه‌های کلامی شیعه با اثبات حقانیت منابع استنباط و حجیت استدلالها و نظریه‌پردازی‌های فقیهانه در حوزه سیاست، مبانی معرفت‌شناختی لازم را برای فقه سیاسی شیعه فراهم می‌سازند.

۱. علم کلام

از علم کلام به عنوان یکی از دانش‌های اسلامی، تعریف‌های متعددی ارائه شده است. این تعریفها از زوایای مختلفی بوده که رایج‌ترین آنها، تعریف‌های است که با توجه به موضوع و هدف علم کلام ارائه گردیده است. یکی از تعاریف مهمی که تاکنون با توجه به موضوع علم کلام از یک سو و هدف آن از سوی دیگر ارائه شده، تعریفی است

مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه

که استاد مطهری بیان کرده است:

علم کلام، علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید (مطهری، ص ۱۴۷).

این تعریف هر چند که با توجه به جامعیت و شمول آن نسبت به موضوع و هدف علم کلام، از اهمیت زیادی برخوردار است و از این جهت می‌تواند یک تعریف جامع، پایه و اساس مقاله حاضر تلقی گردد، اما به نظر می‌رسد در این تعریف یکی دیگر از ابعاد علم کلام مورد توجه قرار نگرفته است. علم کلام اگر چه به لحاظ موضوعی از ذات الهی به معنای عام و از اصول دین اسلام به معنای خاص با هدف تبیین و توجیه بحث می‌کند، به نظر می‌رسد دارای خصلت معرفت‌شناختی نیز می‌باشد. علم کلام درباره موضوع‌های خاصی معرفت بخش بوده و به همین دلیل از تمام ویژگی‌های یک علم برخوردار است. برای نمونه در تعریف زیر این خصلت را می‌توان مشاهده کرد:

هر آنچه از تعالیم دینی را که می‌توان با دلایل عقلی ثابت کرد، علم اصول دین نامیده می‌شود و بر چهار گونه است: معرفت ذات خداوند، معرفت صفات جلال و کمال او، معرفت افعال و احوال خداوند و معرفت نبوت و رسالت پیامبر (قطب الدین شیرازی، ص ۸۵).

همان‌طوری که ملاحظه می‌شود با این عبارتها علم کلام با توجه به موضوعات مورد بررسی‌اش تعریف شده و از سوی دیگر، به خصلت معرفت‌شناختی آن نسبت به موضوعات مذکور نیز توجه شده است. به همین دلیل، برخی دیگر از نویسندگان با پرداختن به تعاریف مختلف علم کلام در آثار متکلمین، بر اساس تعاریف مذکور، برای علم کلام دو هویت دفاعی و معرفت‌زای ذکر کرده‌اند. هویت دفاعی علم کلام از آن روست که مسبوق به

حصول معرفت از طریق وحی است و کلام بر خلاف سایر دانش‌های نظری به تحصیل معرفت نسبت به واقعیات نمی‌پردازد، بلکه به عنوان ابزار پاسداری از معارف به دست آمده از وحی آسمانی (به کار می‌رود) قرار می‌گیرد (قراملکی، ص ۴۰). در چنین برداشتی از علم کلام، متکلم به اثبات آموزه‌های دینی و توجیه آن‌ها می‌پردازد و در نتیجه علم کلام از خصلت دفاعی در برابر دیدگاه‌ها و نظریه‌های دیگر برخوردار می‌گردد. هویت معرفت‌زایی علم کلام بر اساس این برداشت از علم کلام شکل می‌گیرد که وسیله تحصیل معرفت است و مانند دانش‌های نظری طریقه روشمند در تحصیل معرفت نسبت به جهان هستی و یا واقعیتی از آن است (همان جا). بر این اساس، با آموختن علم کلام و آموزه‌های آن می‌توان به گونه‌ای روشمند به مجموعه‌ای از آگاهی‌ها دست یافت و بدیهی است که این آگاهی‌ها مبتنی بر وحی و بر خاسته از قرآن است.

صرف نظر از مباحث بسیار زیادی که درباره عوامل شکل‌گیری این هویت دوگانه برای علم کلام به لحاظ نظری و تاریخی وجود دارد، به نظر می‌رسد تفکیک هویتی مذکور، در نوشتار حاضر، تنها از این رو اهمیت دارد که در برداشت دوم جایگاه معرفت‌شناختی علم کلام تقویت می‌گردد. به عبارت دیگر، در هر دو برداشت از علم کلام، «معرفت بودن» آن پذیرفته می‌شود اما ماهیت این معرفت در دو برداشت، متمایز دانسته می‌شود. تمایز هویتی علم کلام در این دو برداشت، علم کلام را بر اساس برداشت دوم در جایگاهی قرار می‌دهد که علاوه بر ارائه معارف و آموزه‌های برای دفاع از اصول دین، معارف مذکور را در قالب نظم منطقی سازماندهی و ارائه می‌کند. در چنین حالتی علاوه بر آنکه معارف مذکور بر اساس وحی بوده، نحوه تنظیم و ارائه این معارف به گونه‌ای است که به خوبی مبین ساختار منطقی علم کلام به عنوان یک علم معرفت‌زا خواهد بود.

در مقاله حاضر، هر دو برداشت از علم کلام مورد توجه قرار گرفته و رابطه آن با فقه سیاسی بررسی شده است. هر چند که به نظر می‌رسد پذیرش هر یک از این دو برداشت بر رابطه مذکور تأثیر متفاوتی بر جای می‌گذارد که در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

۲. فقه سیاسی

بی تردید تعریف فقه سیاسی مستلزم تبیین نسبت آن با فقه به عنوان یک دانش اسلامی است. اگر چه فقه سیاسی را نمی‌توان بدون توجه به فقه تعریف کرد، تعاریف ارائه شده از فقه سیاسی مبتنی بر نوع رابطه و نسبتی است که میان آن و فقه در نظر گرفته شده است. به طور کلی می‌توان دو نوع رابطه و نسبت را میان فقه سیاسی و فقه تصویر کرد و بر اساس آن فقه سیاسی را تعریف کرد:

فقه سیاسی به مثابه زیر مجموعه فقه عمومی فقه سیاسی در این تصویر شاخه‌ای از فقه در نظر گرفته می‌شود. فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه است که مانند آن احکام

شرعی را از متون و منابع دینی استخراج می‌کند. در چنین برداشتی، فقه سیاسی هیچگونه تفاوتی با فقه به لحاظ روشی و بنیان‌های معرفتی‌اش ندارد، تنها تفاوت این دو، موضوع‌ها و مسائلی است که فقه سیاسی به آنان می‌پردازد. موضوع فقه سیاسی، افعال سیاسی مکلفین است در حالی‌که موضوع فقه، مطلق افعال مکلفین است.

فقه سیاسی در این برداشت در کنار فقه عبادات و فقه معاملات، تکمیل‌کننده شاخه‌های فقه به عنوان یکی از دانش‌های اسلامی تلقی می‌شود. از این رو، در برخی از تعاریف موجود درباره فقه سیاسی می‌خوانیم:

در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه‌ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت‌های دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیر مستقیم مطرح شده است که به آن‌ها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می‌شود (عمید زنجانی، ص ۵۰).

بنابراین، چنانچه فقه سیاسی را زیر مجموعه‌ای از فقه بدانیم، همانند فقه دانش احکام تلقی می‌شود که با توجه به اینکه موضوع این دانش افعال سیاسی خواهد بود، دانش احکام مربوط به افعال سیاسی به حساب می‌آید. آشکار است که چنین نگرشی به فقه سیاسی رویکردی حقوقی می‌یابد و حقوق و قوانین ناظر به زندگی سیاسی (داخلی - خارجی) را بر اساس متون دینی بیان می‌کند. در تعریف زیر این رویکرد حقوقی به وضوح مشاهده می‌شود:

فقه سیاسی اسلام مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده‌دار تنظیم روابط بین مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده و تحقق فلاح، آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید عملی می‌داند (شکوری، ص ۷۱).

در این تعریف اگر چه بر اصول و قواعد فقهی به منظور تنظیم روابط مسلمانان تأکید شده است و بدین ترتیب، جایگاه فقه سیاسی از دانش احکام مربوط به افعال سیاسی به دانش احکام و قواعد ناظر به زندگی سیاسی ارتقاء می‌یابد، اما همچنان به لحاظ معرفت شناختی زیر مجموعه فقه تلقی می‌گردد.

فقه سیاسی به عنوان زیر مجموعه دانش سیاسی اسلامی

تصویر دوم از فقه سیاسی، ضمن حفظ ارتباط روش شناختی آن با فقه، به لحاظ معرفت شناختی آن را زیر مجموعه دانش سیاسی اسلامی قرار می‌دهد. در چنین برداشتی، فقه سیاسی یکی از اقسام دانش سیاسی اسلامی تلقی می‌شود که محصول تأملات اجتهادی فقهای مسلمان در مواجهه با مسائل و موضوعات

سیاسی است. فقه سیاسی بر این اساس در کنار فلسفه سیاسی اسلامی تشکیل دهنده شاخه‌های اصلی دانش سیاسی اسلامی تلقی می‌گردد. فقه سیاسی بر اساس این برداشت اگر چه به لحاظ روشی از روش‌شناسی اجتهادی تبعیت و به همین دلیل همچنان با فقه عمومی ارتباط معناداری برقرار می‌کند اما با توجه به موضوعاتی که به آن‌ها می‌پردازد و نیز با توجه به مفروضات معرفت‌شناختی‌اش از نظر معرفت‌شناختی زیر مجموعه دانش سیاسی اسلامی تلقی می‌گردد.

چنین برداشتی از فقه سیاسی را می‌توان در دیدگاه علم‌شناسانه ابونصر محمد فارابی (۳۲۹ - ۲۵۵ هـ)، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، مشاهده کرد. وی که فقه سیاسی - به تعبیر وی فقه مدنی - را بخشی از علم مدنی عام دانسته، در تعریف علم مدنی می‌نویسد:

علم مدنی، علمی است که از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند (فارابی، ص ۶۴).

فارابی، فقه مدنی را علمی می‌داند که انسان را قادر به استخراج و استنباط حدود و احکامی می‌سازد که واضع شریعت آن‌ها را معین نکرده است و صحت و درستی آن‌ها را بر اساس غرض و هدف واضع شریعت برای انسان آشکار می‌سازد (همان، ترجمه خدیو جم، ص ۱۱۲).

به نظر می‌رسد، می‌توان در چنین برداشتی از فقه سیاسی، موضوع آن‌را «اعمال سیاسی» مکلفین دانست و بدین ترتیب، تفاوت فقه سیاسی با فقه را بر حسب تفاوت موضوعی آن‌ها توضیح داد. اعمال سیاسی، برخوردار از خصلت اجتماعی - سیاسی بوده، عنصر اراده در شکل‌گیری آن‌ها نقش داشته و با توجه به تحولات و مطابق مقتضیات زمان و مکان تحول می‌یابند. فقه سیاسی با به‌کارگیری عنصر تحول در موضوعات و ضرورت رعایت مقتضیات زمان و مکان، با استخراج احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی مکلفین و تنظیم قوانین شرعی، ایده «مرجعیت دین [اسلام] را در تنظیم زندگی سیاسی» تحقق می‌بخشد. صرف نظر از مباحث و استدلال‌هایی که می‌توان برای برداشت‌های مذکور ارائه کرد و بر اساس آن‌ها میزان صحت آن‌ها را داوری نمود - که از حوصله مقاله حاضر خارج است - به نظر می‌رسد پذیرش هر یک از برداشت‌های مذکور بر نوع رابطه علم کلام و فقه سیاسی و تبیین مبانی کلامی فقه سیاسی تأثیر گذار است.

در این مقاله تلاش می‌شود هم براساس برداشت اول - فقه سیاسی به عنوان بخشی از فقه - رابطه علم کلام و فقه سیاسی بیان گردد و هم با اعتقاد بر ضرورت ارتقاء فقه سیاسی به برداشت دوم - فقه سیاسی به عنوان یک دانش سیاسی اسلامی - رابطه آن با علم کلام بررسی شود.

۳. علم کلام و فقه سیاسی

ترسیم رابطه علم کلام و فقه سیاسی - که تبیین مبانی کلامی فقه سیاسی مستلزم آن است - با توجه به تعاریف گذشته از علم کلام و فقه سیاسی میسر است. از این رو، در اینجا به

توضیح رابطه مذکور بر اساس برداشتهای دوگانه از علم کلام و فقه سیاسی می‌پردازیم.

همان‌طوری‌که بیان شده، در برداشت نخست از فقه سیاسی، زیر مجموعه بودن آن نسبت به فقه مورد تأکید قرار گرفت. بر این اساس، ترسیم رابطه علم کلام و فقه سیاسی تابعی از رابطه علم کلام و فقه خواهد بود. علم کلام از مبادی علم فقه است از این رو، از مبادی فقه سیاسی نیز به شمار می‌آید. مبادی بودن علم کلام برای فقه، نیازمندی فقه به کلام را در مباحث متعددی به دنبال دارد که مهم‌ترین آن‌ها اثبات اصل تکلیف برای مکلفین، حقانیت منابع استنباط و ارائه شیوه‌های استنباط از منابع فقهی و قواعد آن است. علم کلام اصل تکلیف را ثابت کرده است. بر اساس آن فقه سیاسی می‌تواند احکام مربوط به افعال سیاسی مکلفین را استخراج نماید، حقانیت منابع استنباط را اثبات می‌کند که بر اساس آن فقه سیاسی از منابع استنباط معتبر برای استنباط برخوردار می‌گردد و در نهایت قواعد و شیوه‌های برای استنباط از جمله اصول لفظی و عملی ارائه می‌کند که فقه سیاسی با به‌کارگیری آن قواعد به استنباط از منابع و متون می‌پردازد.

نیازمندی فقه و فقه سیاسی به علم کلام در تبیین حقانیت منابع استنباط از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است و در مقاله حاضر آموزه‌های کلامی تبیین‌کننده حقانیت منابع استنباط فقه سیاسی، به عنوان مهم‌ترین مبانی نظری تلقی گردیده و توضیح داده می‌شود.

برداشت دوم از فقه سیاسی، زیر مجموعه بودن فقه سیاسی را نسبت به دانش سیاسی اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد. در این برداشت همان‌طوری‌که گذشت ارتباط روش شناختی فقه سیاسی با فقه حفظ می‌شود و از این رو، فقه سیاسی همچنان در تبیین حقانیت منابع استنباط خود نیازمند علم کلام خواهد بود. روش‌شناسی فقه سیاسی، روش‌شناسی فقهی است و از این رو، مهم‌ترین ویژگی روش شناختی آن، اجتهادی بودن آن است. اجتهادی بودن آن به مفهوم ضرورت مراجعه به متون و نصوصی دینی برای استنباط احکام شرعی است و از این رو، حقانیت این متون و منابع در علم کلام اثبات می‌گردد و پس از آن به عنوان مفروضات کلامی در فقه سیاسی در نظر گرفته می‌شود. با وجود این، همان‌طوری‌که ذکر شد، به لحاظ معرفت‌شناختی در برداشت دوم، فقه سیاسی زیر مجموعه دانش سیاسی اسلامی قرار می‌گیرد. از این رو به نظر می‌رسد در چنین حالتی فقه سیاسی به مثابه دانشی مستقل برخوردار از مبانی مستقل معرفتی گردیده، علاوه بر استنباط حکم می‌تواند درباره مسائل و موضوعات خاصی نظریه‌پردازی نماید. عنصر نظریه‌پردازی در فقه سیاسی با توجه به چنین ارتقای معرفت‌شناختی وارد می‌شود و فقه سیاسی از دانش مجموعه احکام به دانش احکام و نظریه‌ها ارتقاء می‌یابد. پر واضح است که نظریه‌های فقه سیاسی برخوردار از ویژگی‌های خاص است که از دیدگاه نوشتار حاضر، برخوردار از وصف حجیت و اعتبار فقهی و مسبوق به بحران ۲ و پرسیان ۳ بودن آن‌ها مهم‌ترین

ویژگی‌های نظریه‌های فقه سیاسی است. ویژگی اول ناظر به روش‌شناسی نظریه‌های فقه سیاسی و ویژگی دوم ناظر به موضوع‌شناسی فقه سیاسی است. بی‌تردید فقه سیاسی با توجه به ویژگی اول نیازمند علم کلام در اثبات حقانیت منابع نظریه‌پردازی خود است. در نتیجه می‌توان گفت در برداشت دوم از فقه سیاسی، هم در کشف احکام شرعی ناظر به «اعمال سیاسی» مکلفین و هم در نظرپردازی نیازمند علم کلام است. بدین ترتیب همچنان نیازمند علم کلام می‌باشد. مقاله حاضر از این جهت نیز می‌تواند مبانی کلامی فقه سیاسی را مورد بررسی قرار دهد.

نکته‌ای که در پایان این بخش پرداختن به آن لازم به نظر می‌رسد این است که اگر چه پذیرش هر یک از دو برداشت مذکور درباره هویت علم کلام (دفاعی و معرفت‌زای) تفاوتی در بحث حاضر ایجاد نمی‌کند، زیرا همان‌طوری‌که بیان شد در هر دو برداشت «معرفت» بودن کلام پذیرفته می‌شود، اما برداشت دوم به زعم نگارنده اهمیت بیشتری در بحث مبانی کلامی فقه سیاسی به ویژه بر اساس برداشت دوم از فقه سیاسی خواهد داشت. معرفت‌زا بودن علم کلام به مفهوم برخورداری از سه رکن مبادی، مسائل و موضوع (قراملکی، ص ۸۷) است چرا که هر دانش معرفت‌زای - بر اساس قواعد منطق علوم نزد قدما - دارای سه رکن اساسی است: مبادی، مسائل و موضوع. از این رو، معرفت‌زا دانستن علم کلام، علم کلام را به عنوان یک دانش دارای ارکان اساسی دانش معرفی کرده، دانشی که بر این اساس می‌تواند تأمین‌کننده مفروضات و مبانی نظری فقه سیاسی باشد. چنین برداشتی به ویژه زمانی اهمیت مضاعفی می‌یابد که ما فقه سیاسی را به عنوان یک دانش سیاسی تلقی کنیم. در چنین حالتی نیازمندی فقه سیاسی به لحاظ معرفت‌شناختی به علم کلام افزون می‌گردد. به هر حال، در مقاله حاضر اگر چه هر دو برداشت از علم کلام و فقه سیاسی مورد توجه است، اما بر برداشت دوم از علم کلام (معرفت‌زای) و برداشت دوم از فقه سیاسی (زیر مجموعه دانش سیاسی اسلامی) تأکید می‌شود. با چنین تأکیدی تلاش می‌شود مبانی نظری فقه سیاسی تبیین کرد. بنابراین در یک جمع‌بندی مختصر می‌توان گفت مقصود از مبانی نظری، آن دسته از آموزه‌های کلامی است که حقانیت منابع استنباط فقه سیاسی را اثبات می‌کند که بر اساس آن‌ها فقه سیاسی هم می‌تواند به استخراج احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی مکلفین پردازد و هم درباره آن‌ها نظریه‌پردازی نماید.

۴. آموزه‌های کلامی و فقه سیاسی شیعه

مهم‌ترین آموزه‌های کلامی اثبات‌کننده حقانیت منابع استنباط و نظریه‌پردازی در فقه سیاسی کدام است؟ پاسخ به این پرسش که هدف این مقاله است، مستلزم بررسی آن دسته از آموزه‌های کلامی است که تأمین‌کننده بنیان‌های نظری لازم برای استنباط و نظریه‌پردازی از منابع است. از این رو، این آموزه‌ها ارتباط مستقیمی با منابع مذکور برقرار می‌کنند. به همین دلیل با توضیح آموزه‌های مذکور و تبیین نحوه

ارتباط آن‌ها با منابع، مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه آشکار می‌گردد.

اصل ربوبیت الهی و حقانیت قرآن

بی تردید، اصل توحید مهم‌ترین آموزه علم کلام است که بر مبنای آن هستی‌شناسی اسلامی تبیین می‌شود. تمام مفاهیم و آموزه‌های کلام اسلامی مبتنی بر این اصل بوده و در پرتو این اصل مفهوم خود را می‌یابند. از دیدگاه کلام اسلامی، اصل توحید ابعاد مختلفی را در بر می‌گیرد که در یک تقسیم بندی کلی می‌توان «خالقیت» و «ربوبیت» را مهم‌ترین ابعاد اصل مذکور دانست. از این رو، از این دیدگاه خداوند هم بر خوردار از شأن خالقیت است و هم شأن ربوبیت. نتیجه این دیدگاه این است که خداوند هم آفریننده جهان و موجودات آن است و هم پس از آفرینش برای آن‌ها برنامه‌ریزی کرده، امور آن‌ها را تدبیر نموده است. این دو شأن خداوند، از ویژگی‌های منحصر به فرد خداوند است. قرآن کریم در آیه ۴۰ از سوره اعراف در این باره می‌فرماید:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

«پروردگار شما خدای است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش (و مقام تدبیر امر اشیاء) برآمد، شب را با روز می‌پوشاند در حالی‌که روز، شتابان شب را می‌جوید و (نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید در حالی‌که رام فرمان اویند. همان! از آن اوست آفرینش و امر، پر برکت است پروردگار جهانیان.»

با توجه به مفهوم آیه دو شأن خالقیت و ربوبیت از آن خداوند دانسته شده است. کنار هم قرار گرفتن دو واژه «خلق» و «امر» این دو شأن را می‌رساند. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«خلق» به حسب اصل لغت به معنای سنجش و اندازه‌گیری چیزی است برای اینکه چیز دیگری از آن سازند و در عرف این در معنای ایجاد و ابداع بدون الگو استعمال می‌شود. «امر» گاهی به معنای شأن بوده و جمع آن «امور» است و گاهی هم به معنای دستور دادن و وادار کردن مأمور به انجام کار مورد نظر می‌باشد و بعید نیست که در اصل هم به همین معنا باشد و سپس به صورت اسم مصدر استعمال می‌شود و به معنای نتیجه امر و آن نظمی است که در جمیع کارهای مأمور و مظاهر حیات او است» (طباطبائی، ص ۸۸).

علامه طباطبائی در توضیح «أمر الانسان الی ربه» می‌نویسد:

«معنای [این عبارت] این است که تدبیر مسیر زندگی انسان به دست پروردگار اوست» (همان‌جا).

از نظر وی صدر آیه (خلق السموات و الارض فی ستة ایام) درباره خلق و عبارت پس از آن (ثم استوی علی العرش) درباره امر است و در جمع‌بندی از آن می‌نویسد:

«خلق به معنای ایجاد ذوات موجود است و امر به معنای تدبیر آن‌ها و ایجاد نظام احسن در بین آن‌ها است» همان، ص ۱۹۰).

بنابراین می‌توان گفت این آیه بر هر دو شأن خالقیت و ربوبیت الهی دلالت دارد و با تقدیم واژه «له» بر دو واژه «خلق» و «امر» طبق قواعد ادبی زبان عربی، انحصار این دو شأن را برای خداوند بیان می‌کند. آیات متعدد دیگری نیز بر چنین مفهومی دلالت دارند که با توجه به اهمیت شأن ربوبیت در بحث حاضر تنها به آیه‌ای دیگر در این باره اشاره می‌کنیم:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (عمران/۶۴)

«بگو ای اهل کتاب بیایید به سوی سخنی که میان من و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - ارباب نگیریم.»

این آیه ضمن دلالت بر انحصاری بودن شأن ربوبیت برای خداوند، پذیرش ربوبیت غیر الهی را شرک دانسته است. اصل ربوبیت الهی و انحصار آن، اهمیت بسیاری زیادی در بحث فقه سیاسی دارد و مهم‌ترین مبنای کلامی فقه سیاسی تلقی می‌گردد.

پذیرفتن اصل ربوبیت الهی، به مفهوم پذیرش نقش خداوند در تعیین باید و نبایدهای زندگی انسان است. بر اساس این آموزه خداوند پس از خلقت انسان، زندگی او را به او واگذار (تفویض) نکرده، تدبیر زندگی او را انجام می‌دهد. بی تردید زندگی انسان از سوی خداوند مستلزم قانونگذاری است که بر اساس آن حاکمیت تشریحی خداوند شکل می‌گیرد. حاکمیت تشریحی خداوند در قالب شرایعی است که در قالب متون دینی نازل گردیده است. این ایده به وضوح بر حجیت متون دینی در اداره و تدبیر زندگی انسان دلالت می‌کند. بنابراین می‌توان مهم‌ترین پیامد نظری پذیرش اصل ربوبیت الهی را، پذیرش مرجعیت کتاب (قرآن) در تنظیم زندگی انسان از دیدگاه کلام اسلامی دانست. البته پذیرش حاکمیت تشریحی خداوند در زندگی سیاسی اجتماعی مفهوم انکار جایگاه عقل در این زندگی نیست برخی از حوزه‌های زندگی سیاسی اجتماعی به عقل و قدرت تشخیص عقلی واگذار شده، با این وجود شریعت تأییداتی بر عقل و قضاوت‌های عقلی نیز ارائه نموده است. تا اینجا، ضرورت پذیرش مرجعیت کتاب (قرآن) به عنوان اولین منبع استنباط و نظریه‌پردازی فقه به معنای عام و فقه سیاسی به معنای خاص روشن گردید، اما بی‌تردید اثبات این ضرورت به تنهایی برای استنباط و نظریه‌پردازی کفایت نمی‌کند.

فقه سیاسی نیازمند منبعی برای استنباط و نظریه‌پردازی است که از وصف «حقانیت» برخوردار بوده تا استنباط و نظریه‌پردازی مذکور متصف به «حجیت و اعتبار» گردد. از این رو، بحث بعدی، دلایل حقانیت «کتاب» به عنوان

مهم‌ترین منبع فقه سیاسی است. کلام اسلامی دلایل مذکور را تدارک می‌بینند.

بی تردید اثبات حقانیت قرآن مستلزم ارائه دلایل برون دینی است. در پاسخ به این پرسش که به چه دلیل قرآن موجود همان قرآنی است که بر پیامبر اسلام «ص» نازل شده است؟ باید به دلایل بیرونی استناد کرد. مهم‌ترین دلیل ارائه شده، مبتنی بر دو مقدمه برون دینی است:

مقدمه اول: اثبات این مسئله تاریخی که نقل قرآن نسل به نسل به تواتر بوده است.

مقدمه دوم: این اصل معرفت شناختی و منطقی که در خبر متواتر کذب نمی‌تواند راه یابد و لذا مفید یقین است (احمدی، ص ۸۵-۶).

کنار هم قرار گرفتن این دو مقدمه حقانیت قرآن را به عنوان مهم‌ترین منبع دین اسلام ثابت کرده، در نتیجه استدلال به قرآن در نظریه‌پردازی فقه سیاسی و ارجاع به قرآن برای کشف احکام ناظر به زندگی سیاسی از وصف اعتبار و حجیت برخوردار می‌گردد.

به دیگر سخن، حقانیت رسالت و نبوت با معجزه ثابت می‌شود و از این رو، خود معجزه باید برخوردار از شأن و ثاقت و حقانیت باشد. قرآن به عنوان معجزه پیامبر اسلام «ص» ضمن آنکه حقانیت رسالت پیامبر را ثابت می‌کند، از حقانیت و وثاقت برخوردار است. بدیهی است که فاقد وصف حقانیت نمی‌تواند حقانیت بخش تلقی شود. از مجموع ملاحظات پیشین می‌توان به این نتیجه‌گیری در قالب یک نمودار اشاره کرد:

اصل ربوبیت F ضرورت پذیرش مرجعیت قرآن f نقل به تواتر قرآن و عدم امکان کذب در خبر متواتر و معجزه بودن قرآن F حقانیت و وثاقت قرآن.

اثبات حقانیت و وثاقت قرآن، آن را مهم‌ترین منبع و نخستین مصدر فقه سیاسی می‌گرداند. قرآن در برگزیده وحی است که با یک تحلیل معنا شناختی ضمن پذیرش الهی بودن آن قابلیت فهم بشری آن را می‌توان ثابت کرد. برخی از نویسندگان با چنین تحلیلی وحی را به صورت تحلیلی‌تر «کلام خدا» برگردانده‌اند. این ترکیب به عقیده آنان به وضوح نشان می‌دهد که این نمود از لحاظ معنا شناختی دو نقطه تأکید متفاوت دارد: خدا و کلام. وحی تا آنجا که به کلام خدا مربوط می‌شود، امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبان شناختی بشری ندارد و تا آن حد که به کلام بودن آن ارتباط پیدا می‌کند، می‌بایستی همه خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد (ایزوتسو، ص ۱۹۵-۶).

اگر چه چنین تحلیلی از مفهوم وحی در سنت کلام اسلامی و پژوهش‌های قرآنی از سابقه چندانی برخوردار نیست، اما به نظر می‌رسد در بحث حاضر می‌تواند از اهمیت زیادی برخوردار باشد. بر اساس این تحلیل قرآن به عنوان کلام الهی در بر گیرنده اراده خداوند است، از سوی دیگر این اراده در قالب کلام تبلور یافته تا قابل فهم برای بشر باشد. روشن است که چنین تحلیلی از وحی، قرآن را سخن خداوند معرفی کرده نه

سخن پیامبر(ص) و از این جهت مبتنی بر دیدگاه رایج درباره قرآن به عنوان کلام و سخن خداوند است. در حالی که برخی از دیدگاه‌ها با تعریف وحی به تجربه نبوی دیدگاه رایج مذکور را بر نمی‌تابند و بدین ترتیب نمی‌توانند مرجعیت قرآن به عنوان کلام الهی را در زندگی سیاسی اجتماعی بپذیرند. بنابراین از دیدگاه مقاله حاضر می‌توان مرجعیت قرآن را به عنوان یک منبع معتبر برای استنباط احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی و نظریه‌پردازی درباره این اعمال با روش فقهی پذیرفت. نتیجه چنین باوری، حجیت استنباطها و نظریه‌پردازی‌های فقیهانه درباره اعمال سیاسی است و بدین ترتیب تأثیر آموزه‌های کلامی مذکور بر پذیرش قرآن به عنوان نخستین منبع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی آشکار می‌گردد.

اصل عصمت و حقانیت سنت

اصل عصمت، یکی از مهم‌ترین آموزه‌های کلام اسلامی است. این اصل حتی آنگاه که نسبت به پیامبر به کار گرفته می‌شود از مختصات کلام شیعه به حساب می‌آید. علامه حلی در شرح عبارت خواجه نصیرالدین طوسی به اختلاف فرقه‌های اسلامی درباره این اصل اشاره می‌کند:

«معتزله ارتکاب گناه صغیره را از سوی پیامبران یا از باب سهو و یا از طریق تأویل و یا از این جهت که با کثرت ثواب‌های آنها محو می‌گردند، جایز می‌دانند. اشاعره و حشویه به جز کفر و دروغ، ارتکاب گناهان کبیره و صغیره را از سوی پیامبران جایز می‌شمارند. [اما] امامیه معتقدند: عصمت پیامبران از تمامی گناهان (کبیره و صغیره) واجب است» (علامه حلی، ص ۴۷۱).

بنابراین می‌توان اصل عصمت به معنای گسترده آن را از آموزه‌های اختصاصی کلام شیعی دانست. کلام شیعه در عبارت علامه حلی با دلایل زیر به وجوب عصمت استدلال می‌کند:

۱) هدف از بعثت پیامبران «ع» تنها با عصمت حاصل می‌شود پس عصمت برای تحصیل هدف واجب است. با این بیان که اگر مردم کذب و معصیت را بر پیامبران تجویز نمایند، در امر و نهی و افعال آنان که به پیروی از آنها امر شده‌اند نیز کذب و معصیت را جایز می‌شمارند و در این صورت امر آنها را امتثال نمی‌کنند و در نتیجه هدف از بعثت نقض می‌گردد. ۲) پیروی از پیامبر واجب است پس هنگامی که معصیت نماید یا پیروی از وی واجب است و یا واجب نیست. عدم وجوب باطل است زیرا فائده بعثت منتفی می‌شود و وجوب هم باطل است زیرا جایز نیست انجام معصیت.

۳) هنگامی که پیامبر معصیتی را مرتکب شود واجب است او را انکار نمود زیرا مقتضای عمومیت وجوب نهی از منکر است و انکار او مستلزم اذیت اوست که مورد نهی قرار گرفته است و تمام این امور محال است (همان، ص ۴۷۱-۴۸۰).

کلام شیعه بر این اساس عصمت را واجب و ضروری می‌داند و شیوه شناخت صداقت پیامبر را نیز معجزه معرفی می‌کند. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی:

«راه شناخت صداقت پیامبر، ظهور معجزه در دست اوست» همان، ص ۴۷۴).

بدین ترتیب کلام شیعه با تکیه بر اصل عصمت و معجزه حقانیت پیامبر و در نتیجه حقانیت سنت وی را ثابت می‌کند. سنت پیامبر بدین ترتیب در جایگاه منابع استنباط قرار می‌گیرد. در واقع، سنت به عنوان متن و نص پس از قرآن در سلسله منابع استنباط قرار می‌گیرد. از آنجا که قرآن علاوه بر آیات محکم، در برگزیده آیات متشابه نیز می‌شود، فهم آیات متشابه، مستلزم تفسیری است که از سوی سنت صورت می‌گیرد. سنت بدین ترتیب در جای که مطابق نص قرآن باشد تکرار آن و در جای که ناظر به آیات غیر صریح باشد تفسیر آن تلقی می‌گردد. فقه سیاسی بدین سان می‌تواند برای فهم قرآن و تفسیر آن به سنت پیامبر مراجعه نماید و سنت بر این اساس اولین منبع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی به حساب می‌آید. البته قرار گرفتن سنت پیامبر «ص» پس از قرآن به مفهوم انکار جایگاه استقلالی سنت از نظر معرفت‌شناختی نیست. سنت پیامبر «ص» همچنین خلأ قانون‌گذاری در قرآن - در صورت فقدان نص - را نیز پر می‌نماید. سنت پیامبر «ص» بدین ترتیب نقش تشریحی داشته، در کنار قرآن، تشکیل دهنده منابع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی به حساب می‌آید. در نتیجه می‌توان گفت سنت پیامبر دو دسته از احکام و گزاره‌های دینی را در بر می‌گیرد: احکام و گزاره‌های ناظر به احکام و گزاره‌های قرآنی و احکام و گزاره‌های تأسیسی. فقیه بنابراین در کنار مراجعه به قرآن، در تفسیر نصوص قرآنی - در صورت اجمال نص - و یا در تشریح - در صورت فقدان نص - ناگزیر از مراجعه به سنت پیامبر «ص» است. بی تردید سنت پیامبر با توجه به دامنه گسترده‌اش - گفتار و کردار و تقریرات - از جایگاه بسیار مهمی در استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی برخوردار می‌گردد. کلام شیعه از آموزه عصمت در جای دیگر نیز بهره می‌گیرد. عصمت در کلام شیعه، علاوه بر اثبات حقانیت سنت پیامبر «ص» در اثبات حقانیت سنت امامان معصوم نیز استفاده می‌شود. پر واضح است که چنین دیدگاهی نیز ویژه کلام شیعه است. مهم‌ترین دلایل کلامی ارائه شده درباره وجوب عصمت امامان عبارت‌اند از:

۱) امام اگر معصوم نباشد تسلسل لازم می‌آید. تسلسل باطل است، پس معصوم بودن نیز باطل است، زیرا مقتضی وجوب نصب امام امکان خطا و خطاپذیری انسان است پس اگر خطاپذیری در حق امام نیز ثابت باشد واجب است برای او امام دیگری نیز وجود داشته باشد که تسلسل لازم می‌آید و یا باید به امامی که خطا برای او امکان ندارد منتهی شود که امام اصلی است.

۲) امام حافظ شریعت است، پس باید معصوم باشد.

۳) اگر از امام خطای صورت گیرد باید او را مورد انکار و نهی قرار داد در حالی‌که با امر به اطاعت از آن‌ها در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» سازگاری ندارد.

۴) اگر مرتکب معصیت شود غرض از نصب امام نقض می‌شود. نقض غرض باطل است، پس ارتکاب معصیت نیز باطل است.
۵) اگر مرتکب معصیت شود پایین آمدن شأن او از مردم عادی لازم می‌آید، زیرا عقل او کامل‌تر و شناخت او نسبت به خدا و ثواب و عقاب الهی بیشتر است، پس اگر معصیتی از او صادر شود شأن او پایین‌تر از شأن رعیت او می‌گردد و تمام این امور قطعاً باطل است (همان، ص ۴۹۳-۴).

بنابراین کلام شیعه وجوب عصمت پیامبر «ص» را برای امامان نیز ثابت می‌داند و با ادله‌ای که گذشت آن را مستدل می‌سازد. عصمت امامان بدین ترتیب حقانیت امامان معصوم و در نتیجه سنت آنان را در پی خواهد داشت. حقانیت سنت امامان معصوم به لحاظ معرفت شناختی، حجیت و اعتبار این سنت را به عنوان یکی دیگر از منابع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی در پی دارد. سنت امامان معصوم با چنین پشتوانه کلامی هم مفسر قرآن و هم مفسر سنت پیامبر «ص» تلقی می‌گردد. افزون بر این، در صورت فقدان نص قرآنی و سنت صریح پیامبر «ص»، به منزله منبع مستقل جعل حکم شرعی در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس فقه سیاسی در استنباط احکام شرعی ناظر به اعمال سیاسی و نیز در نظریه‌پردازی فقیهانه از سنت معصومان پس از قرآن و سنت پیامبر «ص» و در کنار آن‌ها بهره می‌گیرد. بنابراین:

عصمت پیامبر «ص» f حقانیت سنت پیامبر «ص» f حجیت و اعتبار سنت پیامبر «ص» به عنوان منبع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی.

عصمت امامان «ع» f حقانیت سنت امامان f حجیت و اعتبار سنت امامان به عنوان منبع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی.

نکته شایان ذکر در پایان این بخش، ارتباط سنت امامان معصوم و پذیرش «اجماع» به عنوان یکی دیگر از منابع استنباط فقه سیاسی شیعه است. اجماع در فقه شیعه به‌طور عام و فقه سیاسی شیعه به‌طور خاص تنها در صورتی به عنوان يك منبع معتبر به رسمیت شناخته می‌شود که کاشف از قول معصوم «ع» باشد. آموزه مذکور به وضوح ارتباط سنت امامان معصوم را با اجماع آشکار می‌سازد. فقه سیاسی شیعه فهم علمای پیشین را به تنهای فاقد اعتبار تلقی می‌کند چرا که به‌لحاظ کلامی هیچ‌گونه دلیلی بر حقانیت آن نمی‌توان ارائه کرد. از این رو، تنها دلیل اعتبار آور، اثبات تأیید فهم آنان از سوی امامان معصوم «ع» است. اثبات این تأیید به مفهوم احراز کاشفیت گفتار و فهم علمای پیشین از قول معصوم «ع» است. آخوند خراسانی در این زمینه می‌نویسد:

«وجه اعتبار اجماع، یقین داشتن به رأی امام معصوم «ع» است و مستند یقین به رأی امام برای حکایت کننده اجماع، علم حکایت کننده به داخل بودن شخص امام در اجماع کنندگان است هر چند که مشخصاً شناخته نشود و یا یقین حکایت کننده به لازم داشتن آنچه که او حکایت می‌کند رأی امام را از نظر عقلی از باب قاعده لطف و یا...» (خراسانی، ص ۶۹).

بنابراین می‌توان گفت به‌لحاظ معرفت‌شناختی قول معصومان به فهم علمای پیشین اعتبار می‌بخشد و به همین دلیل فهم آنان فاقد اصالت است. با وجود این، در صورت احراز شرط مذکور از منابع استنباط و نظریه‌پردازی فقه سیاسی به حساب آید.

عدم تعارض عقل و وحی و حجیت عقل

یکی از مباحث مهم کلام اسلامی که از قدیم مورد توجه متکلمین مسلمان بوده و از این زاویه تأثیری بر فقه و استدلال‌های فقه بر جای گذاشته است، بحث رابطه عقل و وحی است. به‌طور کلی دو دیدگاه در این باره مطرح شده است: تعارض عقل و وحی و تقدیم وحی و عدم تعارض عقل و وحی. دیدگاه اول بر این باور است که رابطه عقل و وحی «تعارض» بوده و در این میان آنچه اعتبار دارد وحی است و عقل از گردون اعتبار خارج است. به عبارت دیگر، از نظر طرفداران این دیدگاه، تکلیف آدمی بر اساس وحی اثبات می‌گردد و عقل را بدان راهی نیست. عقل نمی‌تواند در این حوزه وارد شود، در نتیجه به‌طور کلی باید سراغ وحی رفت و بر اساس آن عمل نمود. بنابراین وحی (سمع) تنها منبع معتبر در شناخت و تبیین تکلیف محسوب می‌گردد. این دیدگاه در کلام اسلامی ابتدا از سوی اشاعره مطرح شد و جدال‌های فکری میان اشاعره و معتزله بر اساس آن شکل گرفت و در نهایت به دلائلی که خارج از هدف مقاله حاضر است، اشاعره توانست با غلبه بر معتزله به عنوان جریان فکری غالب در کلام اسلامی باقی بماند.

در مقابل، دیدگاه دوم بر این باور است که میان عقل و وحی به عنوان دو منبع شناخت هیچ گونه تعارضی وجود ندارد و انسان می‌تواند با هر دو به شناخت نائل شود و تکالیف خود را بشناسد. این دیدگاه که ابتدا در افکار و آرای معتزلیان شکل گرفت و بر اساس آن نظریه تفویض مطرح شد، با تفاوت‌های در کلام شیعی نیز پذیرفته شد. کلام شیعه بی‌آنکه نظریه تفویض را بپذیرد، ضمن پذیرش عدم تعارض عقل و وحی به ضرورت مدرسانی وحی به عقل نیز اذعان نمود. کلام شیعه ضمن آنکه عقل را در کنار وحی به عنوان یک منبع معتبر شناخت، بر عدم استقلال کامل آن از وحی تأکید نمود. شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۸ هـ) گفتار مستقلى را به این مطلب اختصاص می‌دهد:

«گفتار در آنکه عقل جدائی‌ناپذیر از سمع (وحی) است و در اینکه تکلیف جز از طریق پیامبران درست نمی‌شود. امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است و از سمعی جدا نیست که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می‌کند و اینکه در آغاز تکلیف و نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبری نیاز است و اصحاب حدیث در این خصوص با آنان موافقند. ولی معتزله و خوارج و زیدیه را اعتقاد خلاف این است و چنان می‌پندارند که عقلها مستقل از سمع عمل می‌کند» (شیخ مفید، ص ۷).

دقت در این عبارت دیدگاه شیعه را درباره عقل و وحی در تمایز از دیدگاه اشاعره و معتزله نشان می‌دهد. کلام شیعه نه همچون اشاعره به تعارض این دو اعتقاد دارد و نه چون معتزله به استقلال عقل از وحی. بی تردید شیخ مفید در شکل‌گیری این آموزه در کلام شیعه نقش بسزای داشت. شیخ مفید دیدگاهی میانه در این زمینه مطرح کرد؛ دیدگاهی که به لحاظ روشی حاصل ترکیب عقل‌گرایی و حدیث‌گرایی بود. به گفته یکی از پژوهشگران:

«شیخ مفید در داخل جامعه خود وارث میراثی مضاعف بود: یکی میراث متکلمان امامی نخستین - مخصوصاً نوبختیان - که از اواخر قرن سوم هجری با اندیشه معتزلی در تماس بودند و دیگری اصحاب حدیث مکتب قم که ابن بابویه قمی نماینده آن بود... ترکیبی که مفید از اندیشه‌های معتزلی بغداد و فکر حدیثی امامی فراهم آورد، هم روش و هم محتوای علم کلام او را فرا گرفت» (مکدموت، ص ۵۲۱).

بدین ترتیب شیخ مفید دیدگاه کلامی شیعه را در تمایز دیدگاه کلامی اشاعره و معتزله تبیین می‌کند و کلام شیعه مسیر متفاوتی را در بحث رابطه عقل و وحی دنبال می‌کند. تأثیر شیخ مفید از زاویه دیگر نیز شایان توجه است. شیخ مفید علاوه بر آنکه متکلم برجسته‌ای است، فقیهی زبده نیز محسوب می‌شود. کار بست این آموزه در فقه به‌طور عام و فقه سیاسی به‌طور خاص از سوی وی، فقه و فقه سیاسی شیعه را به عنوان دانش‌های عقل‌گرا نمایان ساخت.

شیخ مفید ضمن نقد قیاس و اجتهاد به رأی در کتاب النقص علی ابن جنید فی اجتهاده بالرأی، به نقد حدیث‌گرایی و توضیح شیوه اجتهادی خود در کتاب التذکره باصول الفقه می‌پردازد. در این شیوه، یکی از راه‌های رسیدن به شناخت مفاهیم کتاب و سنت را عقل معرفی می‌کند (گرجی، ص ۱۴۰). بدین ترتیب، شیخ مفید با استفاده از آموزه کلامی عدم تعارض عقل و وحی، حجیت عقل را یکی از روش‌های معتبر برای شناخت مفاهیم کتاب و سنت ثابت می‌کند. اگر چه می‌توان از سخنان وی، حجیت عقل را يك منبع استنباط نیز فهمید، به نظر می‌رسد این نکته با صراحت بیشتری در تلاش‌های فقهی یکی دیگر از فقهای معروف شیعه «شیخ طوسی» (۴۶۰ - ۳۸۵ ق) مطرح شده است.

شیخ طوسی در دو کتاب مهم خود «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار» اصول و مبانی خاصی را بنیان می‌گذارد. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اصولی وی «قاعده ملازمه عقل و شرع» است. وی با طرح این آموزه، عقل را به صراحت به عنوان يك منبع مستقل استنباط در کنار کتاب، سنت و اجماع قرار می‌دهد و به همین دلیل اجتهاد بر مبنای عقل در مستقلات عقلیه را مهم‌ترین وجه تمایز فقه شیعه و اهل سنت معرفی می‌کند.

بررسی تفصیلی تبارشناسی عقل‌گرایی و تحول آن در فقه و فقه سیاسی شیعه از حوصله مقاله حاضر خارج است، اما می‌توان به این جمع بندی مختصر اشاره کرد که فقهای شیعه با تأثیر از کلام شیعه، عقل را هم به عنوان يك منبع معرفت شناختی در کنار کتاب و سنت و اجماع و هم به عنوان يك روش

معتبر برای فهم مفاهیم و آموزه‌های کتاب و سنت به رسمیت شناختند. بدین ترتیب حقانیت عقل مهم‌ترین پیامد نظری آموزه کلامی «عدم تعارض عقل روحی» تلقی می‌شود. حقانیت عقل، حجیت استدلال‌های عقلی و نیز برداشت‌های عقلی فقها را در فقه و فقه سیاسی به‌دنبال دارد. فقه سیاسی هم در ارائه استدلال به‌منظور استنباط احکام ناظر به اعمال سیاسی مکلفین و هم در نظریه‌پردازی درباره زندگی سیاسی بر اساس متون دینی، می‌تواند از عقل استفاده نماید و بدین ترتیب تأثیر یکی دیگر از آموزه‌های کلامی بر فقه‌های شیعه آشکار می‌گردد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با بررسی مفهوم علم کلام آغاز گردید. تعاریف ارائه شده از علم کلام، هویت دوگانه علم کلام را به عنوان علم دفاعی و علم معرفت‌زا نشان داده است. با توضیح مفهوم فقه سیاسی و برداشت‌های دوگانه از آن، «فقه سیاسی به مثابه زیرمجموعه فقه عمومی» و «فقه سیاسی به عنوان زیرمجموعه دانش سیاسی اسلامی»، زمینه مقایسه و نسبت‌سنجی دو مفهوم علم کلام و فقه سیاسی فراهم گردید. نسبت‌سنجی مذکور مقصود از مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه را آشکار ساخت: آن دسته از آموزه‌های کلامی شیعه که حقانیت منابع استنباط و حجیت استدلال‌ها و نظریه‌پردازی‌های فقیهانه را در حوزه سیاست اثبات می‌کند.

پس از ایضاح مفاهیم و تبیین رابطه علم کلام و فقه سیاسی، آموزه‌های کلامی تأثیرگذار بر فقه سیاسی شیعه بررسی گردید. بررسی اجمالی مقاله نشان داد که سه اصل «ربوبیت الهی»، «عصمت» و «عدم تعارض عقل و وحی» مهم‌ترین آموزه‌های کلام شیعه هستند که به ترتیب حقانیت «قرآن»، «سنت و اجماع» و «عقل» را به عنوان منابع استنباط فقه سیاسی شیعه اثبات می‌کنند که از این طریق استدلال‌ها و نظریه‌پردازی فقیهانه در حوزه سیاست برخوردار از وصف «حجیت و اعتبار» می‌شود. بدین ترتیب مهم‌ترین مبانی کلامی فقه سیاسی شیعه آشکار می‌گردد و در آمدی اندک بر پیمودن مسیر و تلاش نظری دشوار ارتقای جایگاه معرفتی فقه سیاسی شیعه تدارک می‌یابد.

در پایان، شایان ذکر است که اگر چه برخی از مباحث مقاله اختصاص به فقه سیاسی شیعه ندارد و قابل‌تعمیم به فقه سیاسی اهل سنت نیز می‌باشد، اما هدف مقاله تبیین آن دسته از آموزه‌های کلامی بود که ضمن آنکه مبانی معرفت‌شناختی فقه سیاسی را نشان می‌دهد، بتواند به‌طور منطقی «شیعی» بودن این‌گونه مباحث از فقه سیاسی را نیز توضیح دهد.

از مجموع مطالبی که در مقاله حاضر بیان گردید می‌توان به این نتیجه‌گیری مختصر اشاره کرد که فقه سیاسی شیعه با استخدام آموزه‌های کلامی پیش‌گفته، می‌تواند به عنوان دانشی اسلامی - سیاسی تلقی گردد: دانشی که با برخورداری از مبانی نظری خاصی علاوه بر استخراج و استنباط احکام

شرعی ناظر به زندگی سیاسی، می‌تواند درباره اعمال سیاسی مکلفین نظریه‌پردازی کرده، از قابلیت و کارآیی لازم برای تنظیم زندگی سیاسی برخوردار گردد. مقاله حاضر تلاشی اندک برای نمایاندن ضرورت چنین تلاشی ارائه‌گردید.

توضیحات

۱. Justification

۲. Crisis: مقصود از بحران، مشکلاتی است که فقیه با مشاهده آن‌ها در جامعه خود درصدد نظریه‌پردازی برای حل آن‌ها بر می‌آید.

۳. Problematic: مقصود از پرسمان، پرسش‌های است که با توجه به ابعاد مختلف آن «مسئله اساسی» جامعه تلقی می‌شود و فقیه در پی پاسخ‌گویی به آن از منظر فقهی است.

۴. نگارنده به تفصیل تبارشناسی و تحول عقل‌گرایی در فقه شیعه را در اثر زیر بررسی نموده است: منصور میر احمدی، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران: نشرنی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸ - ۱۵۱.

منابع و مأخذ

احمدی، محمدامین، انتظار بشر از دین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.

العلامة الخلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، ج ۸، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ه ق.

ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ج ۲، تهران، دفتر نشریه فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، ج ۷، قم، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۸.

زنجانی، عباسعلی عمید، فقه سیاسی، ج ۲، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۳.

شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، ج ۱، تهران: ۱۳۶۱.

شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران - مک گیل، ۱۳۷۲.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، تفسیرالمیزان، ج ۸، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، تحقیق عثمان محمد امین، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۵۰ ق.

- ، - ، ترجمه حسین خدیوجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴.

قراملکی، احد فرامرز، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

قطب الدین شیرازی، درة التاج، تصحیح احمد مشکوة، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۷.

گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران، سمت، ۱۳۷۵.

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.

مکدرموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

مبانی فلسفی - کلامی جنگ و جهاد از منظر ادیان ۱
دکتر محمد ابراهیمی‌ورکیانی*

چکیده:

با همه صراحت آیات کلام الله مجید در منفوریت جنگ و فساد در ارض و موضع توأم با تسلیم پیامبر خدا در طی سیزده سال پس از بعثت در مکه و تشریح دفاع در دوران بعد از هجرت، بسیاری از فقها و مفسران و محدثان در گذشته، جنگ و درگیری با کفار اعم از کتابی و غیرکتابی را واجب دانسته‌اند با این تفاوت که اهل کتاب می‌توانند در صورت پرداخت جزیه و قبول حاکمیت اسلام به شریعت خویش عمل نمایند، اما مشرکان راهی جز پذیرش اسلام یا نابودی نداشته‌اند.

نویسنده این مقاله همانند بسیاری از محققان معاصر بر این باور است که موضع اسلام در برابر دیگر ملل، پس از هجرت به مدینه، تنها موضع دفاعی بوده و جز با کسانی که درصدد نابودی اسلام و مسلمانان بوده‌اند حق جنگ نداشته‌اند و لذا نه تنها اهل کتاب بلکه مشرکان نیز در قلمرو خود آزاد بوده و در صورتی‌که به شهروندی و تابعیت دولت اسلامی درآیند با پرداخت مالیاتی ناچیز می‌توانند از هرگونه حمایت انسانی برخوردار باشند. برای روشن شدن این حقیقت، نویسنده به بررسی آیات مورد استدلال طرفداران جهاد ابتدای پرداخته و اثبات نموده است که این آیات برمقصود آنان دلالت نداشته، بلکه برعکس همین آیات نیز گویای موضع دفاع ابتدای مسلمانان اولیه است و نظریه -
۱. بخش اول این مقاله در شماره ششم این فصلنامه ارائه شده است.

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
جهاد ابتدای پدیده قرن دوم اسلامی بوده و برای اولین بار توسط مفسرانی مانند قتاده مطرح گردیده است.
واژگان کلیدی: جنگ، جهاد، تجاوز، اعتداء، تعاون، دفاع، نهضت رهای بخش، دخالت بشردوستانه، اهل کتاب، مشرکان، ملحدان، صلح، اعتزال، فساد، حکمت، موعظه، جدال احسن، رسالت جهانی.

xxx

جنگ و جهاد از دیدگاه اسلام

شریعت اسلام برخلاف موضع‌گیری سایر ادیان و انواع مکاتب الهی و غیرالهی، در طی تاریخ، جنگ و نزاع را پدیده‌ای منفور و نامقدس و عامل بسیاری از مفاسد اجتماعی می‌داند و آن را تنها در قالب ضرورت دفاعی برای جلوگیری از نابودی

«حرث ۱ و نسل» و در جهت مبارزه با اهداف نامقدس قدرت‌طلبان جایز می‌شمارد.

در قرآن کریم، سوره حج، آیات ۳۹ تا ۴۱ می‌خوانیم:

اذنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا إِنَّ اللَّهَ غَلِيٌّ عَلَيْهِمْ
لَقَدِيرُ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا
رَبُّنَا اللَّهُ. وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتِ صَوَامِعُ
وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ
لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا
هُمُ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا
بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.

علامه مجلسی (ره) (در کتاب بحار الانوار) (ص ۸) و وهبه
الزحیلی (در کتاب آثار الحرب فی الفقه الاسلامی) (ص ۵)
آورده‌اند که این آیات پس از هفتاد و اندی آیه بر پیامبر
نازل گردید و برخلاف همه آن آیات که پیامبر و دیگر
مسلمانان به تحمل دشواری‌ها و اجتناب از درگیری با مخالفان
دعوت شده‌اند، برای اولین بار در این آیه به مسلمانان
اجازه داده شده است که به حکم ضرورت از طریق دفاع مشروع،
امنیت لازم را برای جامعه اسلامی فراهم آورند. لذا می
فرماید:

مبانی فلسفی - کلامی جنگ و جهاد از منظر ادیان

به آنان که جنگ برایشان تحمیل گردید و مظلوم واقع
شدند، اجازه داده شد که از خویشتن دفاع نمایند و خداوند
در این دفاع مقدس آنان را یاری خواهد داد. آنان که از
وطن و سرزمین خودشان بناحق اخراج شده و جرمی نداشته‌اند،
به جز اینکه خداوند را پروردگار خویشتن دانسته‌اند و اگر
نبود اینکه خداوند بعضی را بوسیله بعضی دیگر دفع
می‌نماید، هر آینه صومعه‌ها و بیعه‌ها و نمازها مساجد نابود
می‌شد. طبیعی است که خداوند کسانی را که او را یاری می
دهند یاری خواهد داد و خداوند قوی و عزیز است کسانی که
اگر به قدرت برسند نماز را بر پای دارند و زکات را
بپردازند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و پایان
کارها به دست خداوند است.

بنابراین دفاع از جان و مال و عقیده صحیح و بر هر
انسانی لازم است و خداوند نیز حمایت از آنان را که از
خویشتن و دیگران دفاع می‌نمایند متعهد گردیده است. در همین
آیه به صورت حتمی پیروزی رزمندگانی که از حق و حقیقت دفاع
می‌نمایند تضمین شده و با جمله «و لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ»
این وعده قطعیت یافته است، اما در ادامه خداوند
می‌فرماید: یاری خداوند مخصوص کسانی است که در صورت پیروزی
خود نیز به راه حق رفته و ضمن ادای نماز و پرداخت زکات
از امر به معروف و نهی از منکر غفلت نداشته و خیرخواه خود
و دیگران هستند.

واضح است که مسئله دفاع، محدود به شخص نیست، بلکه
همان‌گونه که دفاع از خویشتن در اسلام مجاز اعلام شده، دفاع
از دیگران به حکم وحدت سرنوشت و رسالت انسانی برای هر
انسان مجاز خواهد بود. از اینجاست که خداوند می‌فرماید:
وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ

النِّسَاءِ وَالْوَالِدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (نساء/ ۷۵).

چه شده است شما را که در راه خدا و دفاع از مستضعفان از مردان و زنان و کودکان پیکار نمی‌نمایید. آنان که از خداوند می‌طلبند که ما را از این شهری که مردمش به ظلم گراییده‌اند بیرون ببرد و از جانب خودت یاور و سرپرستی برای ما مأمور فرما.

از آیه ۴۲ سوره حج و آیه ۷۵ سوره نساء نتیجه می‌شود که دفاع از خود همان قدر مطلوب و پسندیده است که دفاع از دیگران. البته مقصود تنها انسان‌های خداپرست و هدایت یافته نیست، بلکه هر موجود زنده‌ای اعم از انسان و حیوان در خور حمایت است و خدمت به آنان نیز از دیدگاه شریعت مقدس اسلام موجب خشنودی خداوند خواهد بود. بر همین اساس ملاحظه می‌کنیم که خداوند می‌فرماید:

لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (ممتحنه/ ۸).

خداوند شما را از نیکی و احسان و عدالت‌ورزی نسبت به کسانی که به‌خاطر عقیده و دین شما با شما نجنگیده و از سرزمین خودتان آواره ننموده‌اند منع نمی‌فرماید چه اینکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.

معلوم است که در این آیه نیز کسانی که مسلمانان، مأمور به نیکی و احسان نسبت به آنها شده‌اند، تنها خداپرستان نبوده، بلکه فرمان خداوند در این آیه نیکی و احسان به انسان‌های مشرکی است که در عین شرک و بت‌پرستی بر ضد اسلام اقدامی ننموده و مسلمانان را از خانه و کاشانه‌شان آواره نساخته‌اند. بنابراین دفاع از جان و مال و ناموس نیز که از بارزترین مصادیق احسان و دفاع است، در مورد مشرکان نیز جایز خواهد بود و این‌گونه خدمات خاص مسلمانان و یا خداپرستان نخواهد بود و به دیگر سخن برتری و الویت مسلمانان و مؤمنان بر غیر مسلمانان و غیر مؤمنان در خدمات ویژه دیگری است که فراتر از حقوق انسانی است. بدین معنا که حق حیات و آزادی عقیده و بهره‌مندی از دیگر مواهب الهی به هیچ وجه در انحصار مسلمانان نیست و در این معنا، همه انسان‌ها و بلکه همه موجودات زنده مشرک هستند، ولی در ارائه دیگر خدمات انسانی، پس از تأمین حقوق انسانی - همه گروه‌ها اعم از مسلم و غیر مسلم - حقوق برادران دینی و ایمانی بر دیگران مقدم خواهد بود چنانکه در محدوده خانوادگی خدمت به پدر و مادر از جانب فرزندان بر دیگران تقدم دارد.

این نکته در همه ملل و ادیان مورد پذیرش واقع شده و خدماتی این چنین را مصداق تبعیض و انحصار طلبی نمی‌بینند. چنانکه اگر کسی فرزند خود را بر برادرش و برادرش را بر پسر عمویش و فامیلش را بر غیر فامیل در ارائه خدمات، مازاد بر حداقل حقوق انسانی مقدم بدارد مورد اعتراض کسی قرار نخواهد گرفت و بلکه خود برادر و پسر عمو نیز اعتراضی

نخواهند داشت، زیرا عملکرد خود آنان نیز بی تردید چنین است؛ هرچند که از نظر اخلاقی در بسیاری از موارد، کرامت انسانی اقتضا دارد که بین همه انسان‌ها تساوی و وحدت رویه مراعات گردد.

شایان ذکر است که اعتراض معمولاً در موارد تخلف حقوقی و قانونی مطرح می‌گردد، اما در موارد اخلاقی که اصل بر آزادی اراده انسان‌هاست، اعتراض جدی مطرح نخواهد بود. حضرت علی (ع) نیز در سخنان جاودانه خویش ظاهراً به همین معنا اشاره دارد:

لَوْ كَانَ الْمَالُ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ.

اگر این ثروت بیت‌المال ثروت شخص من بود در تقسیم آن همگان را مساوی می‌دادم پس چگونه در بیت‌المال تبعیض روا دارم و حال آنکه متعلق به‌خدا است که همه مردم بندگان او بوده و خداوند با همه آن‌ها نسبت مساوی دارد که همان نسبت خالقیت و ربوبیت الهی است که همگان را شامل گردیده است.

منفوریت جنگ از دیدگاه قرآن و اسلام

جنگ و جهاد در اسلام، براساس ضرورت، آن هم در مقام دفاع از خود و دیگران مجاز دانسته شده و در غیر این صورت، جنگ جایز نیست و در آیات متعددی از قرآن منع گردیده است. قرآن کریم به صراحت جنگ را پدیده‌ای زشت و منفور و جنگ‌افروزی را دنباله‌روی از کار شیطان دانسته و مؤمنان را از اعمال این روش بر حذر می‌دارد.

در سوره بقره، آیات ۲۰۴ تا ۲۰۹ چنین می‌خوانیم:

وَ مِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ الَّذِي الْخَصَامُ وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثُ وَ النَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَئُوفٌ بِالْعِبَادِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

و از مردم کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایه اعجاب تو می‌شود ولی خدا بر آنچه در دل دارد گواهی می‌دهد که سرسخت‌ترین دشمن هست. (شاهد اینکه) موقعی روی می‌گرداند) و از نزد تو خارج می‌شود (در راه فساد در زمین تلاش می‌نمایند تا حرث و نسل به تباهی کشانده، یعنی جاندار و نبات را نابود نماید با اینکه می‌داند خداوند فساد را دوست ندارد و هنگامی که به او گفته می‌شود از خدا بترس (و از ارتکاب این اعمال دست بردار) لجاجت او بیشتر شده و تعصب و خودخواهی او را به گناه وا می‌دارد. ولی آتش جهنم او را کافی است و چه بد جایگاهی است جهنم. اما بعضی مردم حاضرند جان خود را در مسیر خشنودی خداوند فدا نمایند و خداوند به چنین بندگان رئوف و مهربان است. ای کسانی که ایمان آورده‌اید با همگان از در صلح و آشتی درآید و از

گام‌های شیطان) که همان جنگ و نزاع است(پیروی نکنید که او دشمن آشکار شما است و اگر بعد از این همه نشانه‌های روشن) و بیان صریح دچار لغزش و تخلف شوید بدانید که از چنگال عدالت خدا فرار نتوانید کرد(که خدا توانا و حکیم است. ۲. خداوند در سوره مائده، آیه ۶۴ در مذمت قوم یهود به عنوان آتش‌افروزان جنگ می‌فرماید:

كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ .

هر زمان که آتش جنگ افروختند خداوند آن را خاموش ساخت، اینان برای فساد در زمین تلاش می‌نمایند در حالی‌که خداوند مفسدان را دوست ندارد.

در این آیه شریفه نیز جنگ به‌عنوان بارزترین مصداق فساد معرفی شده و یهودیان به‌خاطر جنگ‌افروزی مورد ملامت قرار گرفته‌اند؛ آشکار است صفتی که به‌خاطر آن مردمی ملامت شده‌اند، نمی‌تواند عمل به آن برای مسلمانان افتخار و امتیازی محسوب گردد، پس از این آیات درمی‌یابیم که جنگ به‌عنوان اولی از دیدگاه اسلام منفور است و قهراً جز بر اساس ضرورت و آخرین راه چاره، نمی‌توان بدان دست یازید. خداوند متعال که در آیه فوق یهودیان را به‌خاطر آتش‌افروزی جنگ و تلاش برای ایجاد فساد ملامت فرموده است، در سوره نمل، پادشاه قوم سبا را که فردی مشرک بود به‌خاطر پرهیز از جنگ و تلاش برای حل مشکل از طریق مسالمت‌آمیز مانند ارسال هدیه و مذاکره حضوری ستوده است و این خود دلیل دیگری بر منفوریت جنگ به‌عنوان اولی و لزوم اجتناب مسلمانان از جنگ‌افروزی به‌شمار می‌آید.

در سوره نمل آیات ۲۰ تا ۴۴ در جریان دعوت سلیمان نبی از بلقیس پادشاه قوم سبا مشاهده می‌کنیم که خداوند از ملکه سبا به‌عنوان انسانی خردمند و کاردان چنین حکایت فرموده که ملکه سبا پس از دریافت نامه تهدیدآمیز حضرت سلیمان به یاران خویش گفت:

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي، مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونُ...

ای افراد صاحب‌جاه و فکر درباره چگونگی رفتار من با سلیمان نظر دهید چه اینکه می‌دانید من هیچ‌گاه بدون نظرخواهی از شما به‌کاری اقدام نکرده‌ام. هنگامی که در پاسخ پادشاه اظهار داشتند که ما از نظر نیرو و امکانات جنگی و اسلحه چیزی کم نداریم و لذا شما هرچه فرمان دهی فرمانبرداریم و برای جنگ آمادگی داریم؛ ملکه سبا اظهار داشت:

إِنَّ الْمَلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَ إِنِّي مَرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ.

پادشاهان موقعی به شهری درآیند در آن فساد ایجاد نموده و عزیزان آن شهر را ذلیل خواهند نمود و روش کشورگشایان این است، بنابراین من برای آنان هدیه‌ای می‌فرستم و به انتظار می‌نشینیم تا معلوم شود موضع آنان در برابر برخورد دوستانه چه بوده و فرستادگان، با چه پاسخی باز می‌گردند.

چون فرستادگان با هدایای افزون بر هدایای بلقیس از نزد سلیمان بازگشتند و معلوم شد که سلیمان آمادگی جنگ دارد و جز به ایمان آوردن آنها راضی نیست، باز هم ملکه سبا در صدد جنگ برنیامد و تصمیم گرفت با سلمان نبی مذاکره حضوری نماید و خداوند نسبت به همه این صفات انسانی بلقیس را در این آیات ستوده است .

آئین جهانی اسلام و راه‌های پیشنهادی قرآن برای نشر آن حال مهم‌ترین پرسشی که می‌تواند مطرح شود این است که اگر واقعاً جنگ و جهاد در اسلام تنها به صورت ضرورت دفاعی مجاز اعلام شده، پس راه‌های دعوت به اسلام چیست و رسالت جهانی پیامبر اکرم چگونه تحقق خواهد یافت؟ چه اینکه پیامبران خداوند، پیش از اسلام نیز در مواردی برای نشر دعوت خویش از طریق جنگ اقداماتی کرده بودند و تقریباً همه پیامبران گذشته، هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی مأموریت محدودی داشتند و هیچ يك از آنان برای هدایت همه مردم جهان مأموریت نیافتند و در این معنا ظاهراً تردیدی نیست .

نگاهی گذرا به زندگی پیامبران خداوند به‌خوبی مبین این واقعیت است که حتی پیامبران اولوالعزم مانند ابراهیم و موسی و عیسی مخاطبان خود را محدود اعلام داشته و به‌ویژه موسی و عیسی(ع) تنها خود را مرسل به سوی قوم یهود معرفی کرده‌اند و هیچ‌گاه در هیچ سخنی خود را مبعوث به سوی همه اقوام و ملل جهان معرفی نکرده‌اند.

قرآن کریم خطاب به موسی و هارون می‌فرماید:
فَاتَّبِعُوا قَوْلَنَا وَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتَّبِعَ الْهُدَى(طه / ۴۷) .

شما دوتن نزد فرعون روید و به او بگویید که ما فرستاده خدای تو هستیم بر اینکه بنی اسرائیل را آزاد گذاری (تا با نفاق از مصر خارج شویم و به سرزمین آباء و اجدادی خویش باز کردیم) و آنها را بیش از این عذاب ندهی زیرا، نشانه الهی برای تو آورده‌ایم و درود بر کسانی باد که اهل هدایتند(وپذیرای حق می‌باشند).

درباره عیسی(ع) نیز قرآن کریم در سوره آل عمران آیات ۴۸ به بعد می‌فرماید: وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاتِ وَالْانْجِيلِ وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ...

در این سوره، خداوند ضمن بشارت به مریم در مورد بزرگواری فرزندی که به او عنایت فرموده می‌گوید: خداوند به این کودک کتاب و حکمت و تورات و انجیل را می‌آموزد و او مبعوث به سوی بنی اسرائیل است و پس از بیان معجزات عیسی(ع) و گفتگوی او با یهودیان می‌فرماید که عیسی با آنان گفت: من مصداق تورات که پیش از من نازل شده هستم و به این مأموریت نائل آمده‌ام که برخی از چیزهای را که (عقوبتاً) بر شما تحریم شده بر شما حلال نمایم....

جالب اینکه این واقعیت در متن انجیل نیز کاملاً منعکس شده که حضرت عیسی(ع) حتی حاضر نبود کرامات خود را برای غیر بنی اسرائیل به‌کار گیرد.

در انجیل متی ص ۸۸ می‌خوانیم:

چون بیرون رفت یسوع از آنجا که آمد به حوالی صور و صیدا، ناگاه زنی از اهل کنعان بیرون آمد و فریادکنان می‌گفت: رحم کن مرا ای پروردگار، ای پسر داود، دختر من از شیطان بدی، در آزار است. یسوع در پاسخ آن زن چیزی نگفت. در این وقت شاگردان از او درخواست کردند که حاجت این زن را برآور، زیرا در عقب ما فریاد می‌کند. یسوع در جواب گفت: که من فرستاده نشده‌ام مگر به جانب گوسفندانی که گم شده‌اند از خانه اسرائیل. پس از آن، زن سجده کرد یسوع را گفت: ای پروردگار اعانت کن مرا. یسوع گفت: نیکو نیست گرفتن نان از طفلان و دادن آن به سگان. زن گفت: چنین است ای پروردگار! لیکن سگان می‌خورند از خورده ریزها که می‌افتد از سفره صاحبان ایشان. پس گفت یسوع: ای زن ایمان تو نیکو و عظیم است و حاجت تو چنانکه تو می‌خواهی برمی‌آید... (انجیل اربعه).

این در حالی است که قرآن کریم به صراحت هرچه تمام‌تر، هم در آیات مکی و هم در آیات مدنی رسالت پیامبر اسلام را هدایت جهانی و مخاطبان او را همه مردم جهان می‌داند. فی‌المثل در آیه اول، سوره فرقان می‌فرماید:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»

مبارک است خداوند که فرقان را بر بنده‌اش نازل نمود تا انذاردهنده برای همه عالمیان بوده باشد و در سوره فتح آیه ۲۸ می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا.

خدای شما کسی است که پیامبرش را همراه هدایت و دین حق فرستاد تا آنرا بر همه ادیان غلبه دهد و خداوند از نظر شاهد برای این مدعا کافی است. چنانکه در سوره توبه، آیه ۳۳ و سوره صف، آیه ۹ همین مطلب با ذیل جمله ولوکره المشركون بیان شده است.

پیامبر اکرم در نامه‌اش به خسروپرویز، پادشاه ساسانی، می‌نویسد:

إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً لِيَأْذُرَ مَنْ كَانَ حَيًّا. من فرستاده خدا به‌سوی همه مردم هستم تا انذار کنم هر آن کس را که دلش زنده است. در حدیثی پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید:

كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَ بَعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً (تفسیر در المنثور، ص ۳۵).

در گذشته همه پیامبران به‌سوی قوم و گروهی خاص مبعوث می‌شده‌اند و من به‌سوی همه مردم فرستاده شده‌ام.

رسالت جهانی پیامبر (ص) و وعده الهی نسبت به فراگیر شدن آن در سراسر جهان به‌گونه‌ای روشن در قرآن و حدیث مطرح گردیده که برخی از اصحاب پیامبر (ص) آنرا قطعی و بدون تردید دانسته و در انتظار آن بودند که در زمان حیات آن حضرت، این وعده الهی تحقق یابد و شرق و غرب عالم به روی این آئین گشوده شود و به همین جهت هنگام درگذشت پیامبر اکرم (ص)،

برخی حتی مرگ آن حضرت را انکار کردند و بر رجعت سریع آن حضرت تأکید داشتند.

جهانی بودن آئین اسلام و وعده الهی بر تحقق این معنا و غلبه و پیروزی این آئین بر سایر آئین‌ها، برخی از نویسندگان را بر این باور داشته است که جهاد را یکی از عوامل تحقق این معنا بدانند و تصور کنند که اسلام افزون بر جهاد دفاعی، جهاد ابتدای و تهاجمی را نیز جایز می‌داند و جنگ‌های اواخر دوران حیات رسول خدا و به‌ویژه جنگ‌های دوران خلفاء اولیه را مصداق جهاد ابتدای بدانند.

در پاسخ به این نظر باید گفت که جهانی بودن شریعت اسلام و وعده الهی بر تحقق این معنا، هیچگاه به‌معنای لزوم جهاد ابتدای برای تحقق این هدف نیست؛ چه اینکه قرآن کریم روش تبلیغ و نشر دعوت اسلام را برای پیامبرش بیان داشته و آن را در سه راه منحصر دانسته است. در سوره نحل آیه ۱۲۵ می‌خوانیم:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ .

مردم را به راه پروردگارت از طریق حکمت و موعظه نیکو و جدال به‌روش احسن دعوت نما و بدان که خدایت آگاه‌تر است به اینکه چه کسانی از طریق حق منحرف و چه گروهی هدایت خواهند یافت.

بنابراین بر اساس این آیه، پیامبر اکرم و همه مسلمانان، مأمور خواهند بود که برای نشر دعوت از سه روش منطقی استفاده نمایند؛ در برابر اهل منطق و برهان، با فلسفه و برهان ظاهر شوند و با همه آنان که توان درک اصول عقلی و فلسفی را ندارند یا به دنبال این معنا نیستند، با موعظه و پند و اندرز و گروه سوم را نیز از طریق جدال احسن به راه حق دعوت نمایند.

مقدس اردبیلی در تفسیر زبده‌البیان در باب واژه جدال می‌نویسد: جدال احسن، استدلال به اصولی است که مورد قبول خصم بوده، ولی حقیقت برهانی ندارد ولی با نهایت رفق و نرمی به‌کار می‌رود و بدون درشتی و پرخاشگری. پس برای نشر دعوت اسلامی، جز این سه طریق راه دیگری نیست و روش چهارمی به‌نام جهاد عقیدتی در اسلام مطرح نبوده و اصولاً اسلام و قرآن عقیده و ایمان را امری اختیاری و غیر قابل اجبار معرفی نموده است.

جالب اینکه قرآن کریم در قالب نهی نفرموده است که کسی را برای قبول عقیده‌ای مجبور نسازید، بلکه در قالب نهی می‌فرماید در دین و عقیده نمی‌تواند اجباری مطرح باشد یعنی هرکس با دلیل به واقعیتی که باور دارد، ایمان می‌آورد و چنانچه واقعیتی را نتواند با دلیل اثبات نماید، قهراً به آن ایمان می‌آورد و معتقد نخواهد شد؛ اجبار در پذیرش امری غیر منطقی و بدون دلیل اعتقاد نمی‌آورد، بلکه برعکس نفرت و انزجار و بدبینی حاصل از اجبار، مانع تأثیرگذاری برهان و موعظه و یا جدال احسن نیز خواهد شد.

قرآن کریم در آیات بسیار دیگری نیز شخص رسول خدا و دیگر مسلمانان را از کاربرد اجبار و اکراه برحذر داشته و اصولاً ایمان و عقیده را مربوط به اراده و لطف الهی معرفی نموده است. سوره غایشه، آیه ۲۰ و سوره قصص، آیه ۵۶ و سوره یونس، آیه ۹۹ و... نمونه‌های برای این مورد است.

آیات جهاد در قرآن کریم

با وجود صراحت و وضوح آیات قرآن، متأسفانه بسیاری از مفسران در گذشته بر آن بوده‌اند که پیامبر گرامی اسلام و مسلمانان پیرو آن حضرت از نظر عملی، جدای از برهان و موعظه و جدال احسن در مقابل منکران و مخالفان، سه روش متفاوت را تجربه نموده‌اند. در دورانی که فاقد قدرت بودند و حتی از عهده دفاع از خود و یاران خود بر نمی‌آمدند وظیفه‌ای جز تحمل ایذاء و شکنجه نداشتند و مأمور به سکوت و صبر بودند. در این دوران، پیامبر اکرم همانند حضرت مسیح که به حواریان خویش می‌فرمود:

اگر به‌جانب راست صورتتان سیلی زدند طرف چپ را نیز برای سیلی زدن آنان آماده سازید و اگر عبایتان را ربودند قباایتان را نیز در اختیار آنان قرار دهید (انجیل متی، ص ۶۶).

پیامبر اکرم نیز به مسلمانان همین‌گونه دستور صبر و تحمل شکنجه را داده و هرگاه مسلمان قدرتمندی مانند حمزه و... از او اجازه مقابله و دفاع می‌خواستند، می‌فرمود: «انی لم او مربقتال»، به من اجازه پیکار و مبارزه داده نشده است. این روش در تمام دوران پیش از هجرت ادامه داشت و در مکه هیچ مسلمانی اجازه درگیری با مشرکان را نداشت.

پس از هجرت و ایمان آوردن مردم مدینه وی پروای و تعقیب مشرکان و تحمیل جنگ، خداوند به مسلمانان اجازه دفاع داد و از این زمان تا دورانی، جنگ‌های مسلمانان با مشرکان دفاعی بوده است. این روش در تمام غزوات و سرایای که تا جنگ خندق رخ داد، ادامه داشت و مسلمانان در تمام این جنگ‌ها موضع دفاعی داشتند و جنگ از جانب مشرکان بر پیامبر و یارانش تحمیل شده بود.

ولی این روش نیز پایان یافت و پس از جنگ خندق، که جنگ سرنوشت بود، دیگر مشرکان توانای جنگ با مسلمانان را نداشتند و از این پس، این مسلمانان بوده‌اند که به سراغ مشرکان رفتند و سبب بروز جنگ‌های خیبر و مکه و طائف و ین موته و تبوک به صورت تهاجمی و ابتدای شدند. این روش نیز با حکم خدا و با نزول آیات جهاد ابتدای انجام شده است. بنابراین همان‌گونه که جهاد دفاعی از نظر اسلام مشروع است، جهاد ابتدای نیز در شرایط خاصی برای گسترش حاکمیت اسلام مجاز خواهد بود.

گرایش دیگر این است که برخی از مفسران در گذشته و حال بر این باور بوده‌اند که مسلمانان تا قبل از هجرت روش سکوت و بردباری و تحمل شکنجه را اعمال می‌کردند، ولی پس از هجرت و تحصیل قدرت دفاعی، تنها به آنان اجازه دفاع داده شد، و لا غیر؛ در حقیقت، تمام جنگ‌های پیامبر(ص) جنبه

دفاعی داشته است، و بلکه عده‌ای از محققان بر این باورند که جنگ‌های دوران خلفای اولیه نیز همگی دفاعی بود، و نظریه جواز جهاد ابتدای بعدها به‌وسیله مفسران قرن دوم که اولین آن‌ها «قتاده» بوده، مطرح گردیده است. این نظریه هرچند از سوی اقلیت محققان اعم از فقها و مفسران مطرح شده، درست به‌نظر می‌رسد.

برای روشن شدن حقیقت امر بهتر است که ما در آغاز به آیاتی که مفسران و فقها برای اثبات جواز جهاد ابتدای بدان استدلال نموده‌اند، توجه کنیم و دلالت یا عدم دلالت آن را بر این ادعا مشخص کنیم، سپس به بررسی تاریخ و احادیثی بپردازیم که احتمالاً می‌تواند شاهدی بر دفاعی بودن جهاد در اسلام باشد.

خوشبختانه آیات مورد استدلال طرفداران جهاد ابتدای در برابر مجموعه آیاتی که حاکی از لزوم سکوت است و آیاتی که تنها جواز دفاع را می‌رساند ناچیز به شمار می‌آید و همین آیات محدود نیز با دقت نظر بیشتر می‌تواند مبین جهاد دفاعی باشد و هیچ‌گونه دلالتی بر ابتدای بودن جهاد ندارد، جز اینکه کسی جهاد دفاعی را به اشتباه جهاد ابتدای تلقی نماید، چه اینکه گفتیم مسلمانان گذشته از اینکه باید از منافع مسلمانان و قلمرو اسلام دفاع نمایند و در صورت ضرورت به عملیات پیشگیرانه نیز روی آوردند، بایستی دفاع از دیگر مظلومان و مستضعفان را نیز بر عهده گیرند. از این رو، ممکن است کسانی این‌گونه دفاعیات، به ویژه آنچه را در قالب عملیات پیشگیرانه رخ داده است، تهاجمی تصور نمایند؛ اشکال مهم‌تر اینکه طرفداران جواز جهاد ابتدای درصدد بودند با این مجموعه آیات، آیات فراوانی را که ناظر به دفاع است منسوخ بدانند، در حالی‌که نسخ آن‌ها تمام نیست. مهم‌ترین آیات مورد استدلال طرفداران جواز و بلکه

وجوب جهاد ابتدای و تهاجمی عبارتند از:

(۱) فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُدُوهُمْ وَ احْضَرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ... (توبه / ۵).

(۲) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمُ وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) بقره / ۱۹۱).

(۳) فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ) بقره / ۱۹۲-۳).

(۴) وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) انفال / ۳۹).

(۵) وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) توبه / ۴۷).

(۶) وَ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) توبه / ۲۹).

استدلال‌کنندگان به این آیات، معتقدند که پس از جنگ احزاب موضع دفاعی مسلمانان به موضع تهاجمی تبدیل شد و پیامبر اکرم در صدد برآمد آئین اسلام را در منطقه و بلکه در خارج از جزیره العرب به‌عنوان شریعت برتر رواج دهد. افراد مخاطب پیامبر(ص) در این دعوت دو گروه بودند یکی مشرکان و دیگری پیروان کتاب‌های آسمانی مانند یهودیان و مسیحیان و... .

موضع پیامبر(ص) در برابر مشرکان این بود که آنان بایستی از شرك و بت‌پرستی اجتناب کنند و الزاماً به آئین اسلام درآیند و لاغیر؛ در صورت عدم پذیرش اسلام، جنگ با آنها آغاز می‌شد و همه عواقب آن را اعم از قتل و نهب و اسارت و بردگی بایستی متحمل می‌شدند. موضع پیامبر(ص) در برابر اهل کتاب ملایم‌تر بود، زیرا آنها می‌توانستند با قبول حاکمیت اسلام و پرداخت جزیه، همچنان غیر مسلمان باقی بمانند و مراسم دینی خود را به گونه‌ای که با احساسات مسلمانان در تناقض نباشد انجام دهند. به دیگر سخن، پیروان کتب آسمانی می‌توانستند مسلمان نشوند و با پرداخت جزیه و پذیرش حاکمیت اسلام به دین خود باقی بمانند. در غیر این صورت، مجبور بودند که آنان نیز جنگ با مسلمانان را پذیرا باشند و عواقب آن را هرچه باشد متحمل شوند.

شاهد اینکه در آیات ۵ سوره توبه و ۱۹۱ سوره بقره و ... به صراحت اعلام شده که مسلمانان می‌توانند در هر کجا که مشرکان را یافتند به قتل رسانند و همان‌گونه که آنان مسلمانان را از دیار خود آواره کرده بودند، مسلمانان نیز آنان را آواره نمایند. تنها در محدوده حرم و مسجد الحرام لازم بود که جنگ ابتدایی نداشته باشند، ولی در همان‌جا نیز در صورتی‌که مشرکان دست به سلاح می‌بردند مسلمانان آزاد بودند که در منطقه حرم نیز با آنها جنگ کنند. تا آنجا که پس از نزول آیات برائت، مشرکان نجس معرفی شدند و دیگر حق نداشتند که در حرم و مسجد الحرام مانند گذشته مراسم حج را به‌جا آورند.

مسلمانان به مقتضای آیات ۱۹۲ و ۱۹۳ از سوره بقره و آیه ۳۹ سوره انفال، موظف بودند که با مطلق فتنه، که بارزترین مصداق آن همان شرك و بت‌پرستی است، مبارزه نمایند و شرك را از روی زمین براندازند.

همچنین مسلمانان در آیه ۴۷ سوره توبه نیز به پیکار دسته‌جمعی با تمام مشرکان دعوت شده‌اند، با این استدلال که آنان نیز همگی در صدد برپایی جنگ عمومی بر ضد مسلمانان هستند.

اما موضع پیامبر در برابر اهل کتاب، از زمانی وارد مرحله حاد شد که جنگ موته و تبوک رخ داد و قهراً از آن زمان به بعد مسیحیان نمی‌توانستند به‌عنوان گروهی مستقل که در ارتباط با رومیان و تحت حمایت آنان بودند، احیاناً به عنوان عامل نفوذی آنها در قلمرو اسلامی، حضور داشته باشند. لذا در سوره توبه آیه ۲۹ به مسلمانان فرمان داده شده که با اهل کتاب پیکار نمایند تا به پرداخت جزیه و قبول حاکمیت اسلامی تن در دهند.

نقد و بررسی

در پاسخ به طرفداران این گرایش، که در گذشته اکثریت قاطع فقها و مفسران مسلمان اعم از شیعه و اهل سنت را تشکیل می‌دادند، می‌توان گفت که اولاً مجموعه آیات فوق که برای وجوب و یا جواز جهاد تهاجمی بدان استدلال شده بخشی از آیات قرآنی است که نمی‌تواند از دیگر بخش‌های قرآن منفک باشد و به صورت مستقل مورد استدلال قرار گیرد.

محکمت و تشابهات قرآن، به عنوان کتاب واحد، بایستی با یکدیگر مقایسه و ناسخ و منسوخ احتمالی آن ملاحظه شود، سپس نتیجه منطقی و صحیحی که قابل دفاع در برابر استدلال مخالفان باشد، اتخاذ گردد.

برای نمونه، آیات متعددی که در قرآن کریم می‌فرماید: قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ را که دقیقاً قبل از آیات ۱۹۱ تا ۱۹۲ سوره بقره آمده است، نمی‌تواند در استدلال بر جمله «أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ» مورد توجه قرار نگیرد، چه اینکه نسخ آیه‌ای به آیه بعد از آن معقول نیست و یا آیات سوره انفال که می‌فرماید:

وَ إِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَ إِن يَرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِغَضَبِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَاحِمٌ مِّنْهُم مَّنْ قَبْلِي كَمَا مَنَعْتُم مِّنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ... و آیات بعد که می‌فرماید: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ... نادیده گرفت؛ زیرا این مجموعه آیات در سیاق واحد در قرآن کریم آمده و احتمال همراه بودن نزول آن‌ها نیز وجود دارد و قهراً با وجود چنین احتمالی استدلال به یکی از این آیات بدون توجه به دیگری صحیح نخواهد بود مگر اینکه ثابت شود بعضی از این آیات ناسخ بعضی دیگر بوده است، همان طوری که بعضی از طرفداران نظریه فوق چنین پنداشته‌اند.

و نیز آیه ۹۰ از سوره نساء:

فَإِنِ اعْتَرَلْتُمْ لَكُمْ سَبِيلًا. پس اگر از جنگ کنارگیری کردند و از پیکار با شما دست برداشتند و اسلحه خویش را زمین گذاشتند، دیگر برای جنگ راهی وجود نخواهد داشت و نمی‌توانید با آنان جنگ را ادامه دهید.

آیات مورد استدلال فوق، ما را در استدلال به اطلاقات احتمالی به احتیاط وامی‌دارد، زیرا ما در برابر آیاتی قرار داریم که در زمان نزول آن‌ها نبوده‌ایم و از شرایط و اوضاع حاکم بر دوران صدر اسلام نیز اطلاع قطعی نداریم و قهراً نمی‌توان در مهم‌ترین مسئله حقوقی که پای جان و مال و ناموس انسان‌ها در میان است اصل احتیاط را کنار نهاد. ۳

اکثر آیات مورد استدلال و شاید بتوان گفت که نزدیک به کل آن‌ها در سوره توبه می‌باشد که بیشترین آیات آن ناظر

به فتح مکه و جنگ‌های بعد از آن است. با توجه به آیات سوره توبه قطع نظر از سایر آیاتی که معمولاً پیش از آیات این سوره نازل گردیده در می‌یابیم که در همین آیات سوره توبه نیز موضع دفاعی بودن جنگ‌های دوران پیامبر (ص) قابل اثبات و کاملاً آشکار است.

در آیات سوره توبه می‌خوانیم:

وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمْؤَا بِأَخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ يَدُؤُا وَ كُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ وَ عَلَيهِمْ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (توبه / ۱۲).

اگر پیمان خویش با شما را نقض کردند و در صدد مبارزه با دین و عقیده شما برآمدند با سردمداران کفر که پایبند به پیمان خویش نیستند، بجنگید تا شاید منتهی شوند. آیا شما حاضر نیستید که با پیمان‌شکنان و افرادی که پیامبر را از شهر خود اخراج نمودند و نیز در جنگ با شما آغاگر بودند، پیکار نمایید؟ آیا از آنان می‌ترسید و حال آنکه خداوند سزاوارتر است که از او ترسیده شود. اگر به حقیقت ایمان دارید، با آنها بجنگید تا خداوند به دست شما آنان را عذاب نموده و سرکوب فرماید و شما را بر آنان پیروزی دهد و دل مسلمانانی را که تاکنون شکنجه می‌داده‌اند شاد نماید.

همان‌گونه که در این آیات با صراحت هرچه تمام‌تر ملاحظه می‌شود و تاریخ نیز گواه آن است، مسلمانان حتی در جنگ با مشرکان مکه نیز جنگ تهاجمی نداشته و جنگ آنان دفاعی بوده است، زیرا در جریان صلح حدیبیه مردم مکه با پیامبر (ص) پیمان متارکه جنگ را برای ده سال امضا کردند مشروط بر اینکه قبائل عرب آزاد باشند با هرکه می‌خواهند هم پیمان شوند، چه با مردم مکه و یا با پیامبر و مسلمانان مدینه. پس قهراً دوطرف جنگ حق نداشتند که برضد هم‌پیمانان یکی از دوطرف عملیات نظامی داشته باشند و از طرفی نیز متعهد شده بودند که آزادی عقیدتی و عبادی مسلمانان در مکه را تضمین نمایند و از این پس کسی را در مکه به خاطر عقیده اش مورد آزار و فتنه و قرار ندهند و... . ولی مردم مکه به پیمان خود پایبند نماندند و گذشته از آزار مسلمانان که آیات ۷۵ سوره نساء و... ناظر به آن است در برابر هم‌پیمانان مسلمانان یعنی خزاعیان حالت بی طرفی را نقض نمودند و به نفع هم‌پیمانان خود با آنها درگیر شدند.

هنگامی که خبر نقض پیمان مردم مکه و اقدام عملی آنان بر ضد خزاعیان به پیامبر اکرم (ص) ابلاغ شد، حضرت فرمود خدا مرا یاری نکند اگر من خزاعیان را یاری ندهم. مردم مکه که خود اعتراف داشتند اقدام آنان بر ضد خزاعیان، با قرارداد صلح حدیبیه در تعارض است و اینکار خیانت در پیمان محسوب می‌شود، می‌خواستند بار دیگر با وجود همه سوابق سوء و جنگ‌های خانمانسوزی که بر ضد مسلمانان ایجاد کرده بودند آنها را به ادامه پایبندی به صلح حدیبیه متقاعد سازند. برای نیل به این هدف، ابوسفیان که

یکی از سران کفر در مکه بود به مدینه آمد و از پیامبر(ص) تقاضای تأیید مجدد قرارداد و صلح حدیبیه را نمود و مسلمانانی را نیز نزد پیامبر(ص) شفیع قرار داد، ولی پیامبر(ص) با پیشنهاد او موافقت نکرد، زیرا به حقیقت می‌دانست که با پیمان‌شکنانی این‌چنین همزیستی در منطقه ممکن نیست و دیر یا زود جنگ دیگری رخ خواهد داد؛ پس چه بهتر که از هم اکنون کار یکسره شود و شر مخالفان برای همیشه از سر مسلمانان برداشته شده و قلب شکنجه دیدگان شاد گردد، پس با این هدف، سپاه اسلام برای فتح مکه آماده شد. ۴

خداوند در آیات ۱۱ تا ۱۵ سوره توبه با همه مواضع حق‌طلبانه و مشروعیت‌پیکار آنان با مردم مکه نمی‌فرماید که با آنان به‌خاطر کفرشان پیکار نمایید، بلکه می‌فرماید به‌خاطر پیمان‌شکنی با سرداران کفر مبارزه کنید تا شاید از پیمان‌شکنی دست بردارند، زیرا به عهدشکن نمی‌توان اعتماد داشت، عجیب اینکه گوی مسلمانان از درگیری با مردم مکه در حرم مقدس الهی اکراه داشتند و آمادگی لازم را برای این کار نداشتند، لذا قرآن با تعجب به آن‌ها می‌فرماید آیا با عهدشکنان و با افرادی که برای اخراج پیامبر از شهر خودش تلاش نموده و آغازگر جنگ نیز بوده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟ آیا از آن‌ها وحشت دارید، حال آنکه خداوند سزاوارتر است که از مخالفت با او وحشت داشته باشید!

بنابراین در عین اینکه ما نیز اعتراف داریم که مردم مکه پس از جنگ احزاب دچار ورشکستگی اقتصادی شدند و توان پیکار با مسلمانان را نداشتند، ولی براین باوریم که موضع مسلمانان همچنان موضع دفاعی بوده و جنگ آنان با مردم مکه جنگ با پیمان‌شکنانی بود که برای همیشه می‌توانستند استقلال سیاسی و عقیدتی و اقتصادی مسلمانان را به‌خطر اندازند و قهراً سرکوب و یا اخراج چنین افرادی حق طبیعی مسلمانان به شمار آمده است و جملاتی مانند اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ... که در مورد آنان نازل شده نمی‌توانست به‌معنای اعلان جنگ عمومی با همه مشرکان جهان باشد، بلکه به معنای اعلان جنگ با مشرکان مکه بود که طرف جنگ با مسلمانان بودند، چه اینکه مشرکان هند و چین و دیگر نقاط جهان در دسترس و درگیر با مسلمانان نبوده و دعوت مسلمانان برای جنگ با آن‌ها مفهومی منطقی نداشته است.

بنابراین الف و لام در واژه المشرکین به‌معنای عهد است نه استغراق و جنس تا مبین حکم کلی جهاد با مشرکان باشد، لذا کسی نمی‌تواند از «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» جواز یا لزوم جنگ مسلمانان با مشرکان جهان را اثبات نماید و قهراً ما از قرآن دلیلی برای وجوب و بلکه جواز جنگ با مشرکانی که درگیر با مسلمان نبوده‌اند را نداریم.

قرآن کریم که قبل از پیروزی بر دشمن به شدت مسلمانان را به پیکار دعوت نموده، پس از پیروزی بر دشمن آنان را به اجرای عدالت در مورد همین دشمنان خانگی دعوت فرموده است:

وَلَا يَجْرُ مِنْكُمْ شَنْئَانٌ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا تَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَ التَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ. (مائده/۱).

خصومت با جمعیتی که شما را از آمدن به مسجدالحرام باز داشتند، نباید شما را وادار به تعدی و تجاوز نماید. در راه نیکی و پرهیزکاری تعاون کنید و هرگز در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید و از مخالفت فرمان خدا بپرهیزید که خداوند مجازاتش سخت می‌باشد. مطلب در آیه ۹ همین سوره هم به نحو دیگری آمده است.

یادآور می‌شویم که این آیات در مورد همان مشرکان مکه است که از آغاز بعثت پیامبر(ص) با مسلمانان درگیر بودند و تا آخرین نفس بر ضد مسلمانان جنگ افروزی نمودند. خداوند در مورد آن دسته از همین مشرکان که طرف جنگ با مسلمانان نبوده‌اند در آیه ۸ از سوره ممتحنه می‌فرماید: خداوند شما را از نیکی و خدمت به کسانی که به‌خاطر دین با شما نجنگیده و در اخراج شما از وطنتان نقشی نداشته‌اند منع نمی‌کند بلکه از شما می‌خواهد با آنان به عدالت رفتار کنید، زیرا خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.

بنابراین مشرکان از دیدگاه قرآن دوگروه‌اند: گروهی که به‌خاطر دین با مسلمانان جنگیدند و عامل آوارگی آنها بودند و گروهی دیگر که طرف جنگ با مسلمانان نبودند و در اخراج مسلمانان دخالت نداشتند. قرآن کریم در مورد گروه اول اجرای عدالت را لازم می‌داند، ولی نسبت به گروه دوم هرگونه خدمت و بزرگواری را مجاز اعلام فرموده است یعنی نسبت به آنان موضع احسان را که فراتر از عدالت است توصیه کرده است.

جنگ برای رفع فتنه

پیشتر گفتیم که بعضی از فقها و مفسران در گذشته برای اثبات جواز جهاد ابتدایی به آیاتی متمسک شدند که مسلمانان را در جنگ برای رفع فتنه مأمور ساخته است. بدین معنا که این دسته از فقها و مفسران، فتنه را به‌معنای شرك و یا شرك را بارزترین مصداق فتنه دانسته و قهراً تا نابودی شرك جنگ مسلمانان با مشرکان را واجب و لازم شمرده‌اند.

در حالی‌که نه فتنه به‌معنای شرك است و نه شرك در صورتی که مزاحمتی برای مسلمانان نداشته باشد مصداق فتنه خواهد بود، زیرا فتنه به معنای ایجاد مزاحمت است و جنگ برای رفع فتنه به‌معنای جنگ برای رفع مزاحمت است و از آنجا که مردم مکه اجازه نمی‌دادند مسلمانان با آزادی کامل خدا را عبادت کنند و با شکنجه می‌خواستند آنها را به شرك و بت‌پرستی وادار سازند مسلمانان برای تحصیل آزادی عقیدتی مأمور به جنگ با آنان شدند.

واژه فتنه و عدم جواز آن در پیمان پیامبر اکرم با نصاری نجران نیز آمده است. در این پیمان می‌خوانیم: «لَا يُفْتَنُ أَسْقَفٌ عَنْ أَسْقَفِيَّتِهِ وَلَا رَاهِبٌ عَنْ رُهْبَانِيَّتِهِ...» مسلمانان و شخص رسول الله متعهد می‌شوند که هیچ اسقف و راهبی را به فتنه نیانداخته و مزاحمتی برایشان ایجاد ننمایند (بلاذری، ص ۹۵).

برخی از مسلمانان ظاهربین با صلح پیامبر در حدیبیه مخالف بودند، زیرا این موضعگیری را به نفع مشرکان و به ضرر مسلمانان می‌دانستند، ولی پیامبر اکرم(ص) این قرارداد صلح را بزرگترین پیروزی دانسته و با همه مخالفتهای که از ناحیه بعضی اصحاب مشاهده شد، آنحضرت با اصرار تمام پیمان صلح را امضا کرد، اما طولی نکشید که همان مخالفان اعتراف نمودند که در فاصله یکسال پس از صلح حدیبیه تعداد مسلمانان جدیدالاسلام، از تعداد مسلمانانی که در طول بیست سال دوران بعثت پیامبر(ص) که قبل از این معاهده سپری شده بود، بیشتر بوده است.

یکی از نویسندگان معاصر می‌نویسد:

همه جنگ‌های اسلامی به‌خاطر خاموش کردن آتش فتنه بوده است و لذا خداوند می‌فرماید: «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» در تفسیر این آیه شریفه، ابن عربی در تفسیر احکام القرآن، ج ۲، ص ۸۳۲ آورده است که دو احتمال وجود دارد یکی اینکه به معنای جنگ برای نابودی کفر باشد و دوم اینکه جنگ برای دفع مزاحمت باشد یعنی با آن‌ها مبارزه کنید تا فردی به‌خاطر دینش در رنج نیفتد، ولی احتمال دوم اقرب به معنای فتنه است، زیرا بین مزاحمت و کفر ارتباطی نیست و به‌همین دلیل احتمال اول ضعیف می‌شود زیرا به فتنه افتادن افراد به‌خاطر دینشان با معنای ابتلا ارتباط روشنی دارد(آثارالخریب، ص ۱۳۲).

علامه طباطبائی(ره) در تفسیرالمیزان می‌نویسد:

«الْفِتْنَةُ مَا تُمْتَحَنُ بِهِ النُّفُوسُ وَ تَكُونُ لَا مَحَالَهَ مِنْهَا يُشَقُّ عَلَيْهَا وَ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْمَقَاتِلِ وَ اِرْتِفَاعِ الْاَمْنِ وَ اِنْتِقَاضِ الصُّلْحِ...» فتنه چیزی است که روحیه مردم از آن به محنت می‌افتد و قهراً از اموری است که تحمل آن برای نفوس افراد مشکل می‌باشد، ولی استعمال فتنه در جنگ‌ها و موارد ارتفاع امنیت و نقص صلح متداول شده است... پس آنگاه می‌فرماید: بعضی برآنند که این آیه شریفه با آیه سوره توبه که می‌فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» که فرمان جهاد با اهل کتاب را بیان داشته، نسخ گردیده است؛ ولی این سخن صحیح نیست، زیرا بین این دو آیه تنافی وجود ندارد و قهراً نمی‌تواند یکی ناسخ دیگری باشد(تفسیرالمیزان، ص ۷۵).

از جمله آیاتی که برای اثبات جواز و یا وجوب جهاد ابتدای بدان استدلال شده، آیه ۴۷ سوره توبه است که می‌فرماید: با مشرکان به‌طور دسته‌جمعی بجنگید چنانکه آنان با شما چنین هستند بدین معنا که واژه کافه را به معنای همگی گرفته‌اند و قهراً موقعی جنگ با همه مشرکان اعم از اینکه طرف جنگ با ما باشند یا نباشند در این آیه مطرح گردیده لازمه‌اش جواز یا وجوب جنگ با همه مشرکان خواهد بود. در حالی‌که نه مسلمانان می‌توانستند با همه مشرکان جهان طرف جنگ قرار گیرند و نه مشرکان جهان همگی در زمان پیامبر(ص) حتی در جریان ظهور اسلام قرار گرفته بودند. بنابراین واژه کافه روش پیکار را تعیین می‌کند نه هدف و محدوده پیکار را، بدین معنا که در آیه ۴۷ سوره توبه از

مسلمانان خواسته می‌شود که وحدت خود را در برابر صفوف دشمن حفظ کنند و دسته جمعی با آنها پیکار نمایند چنان که آنان نیز وحدت داشته و با مسلمانان به صورت دسته جمعی می‌جنگند.

کریه فوق بر وحدت صفوف مسلمانان در برابر صفوف یکپارچه و متحد دشمنان خود تأکید دارد و خداوند با این آیه درصدد بیان وظیفه عمومی مسلمانان نسبت به جنگ با عموم مشرکان در هر کجای جهان که باشند نمی‌باشد و بلکه در اینجا نیز الف و لام در المشرکین، الف و لام عهد بوده و ناظر به مشرکان مکه و یا مشرکان عرب است و بالطبع با چنین آیاتی نمی‌توان وظیفه مسلمانان و چگونگی آن را نسبت به پیکار با مشرکان، مشخص نمود. مضافاً بر اینکه واژه قاتلوا که صیغه مفاعله است و نیز تشبیهی که در جمله کمایقانکونکم آمده، مبین وظیفه مسلمانان در برابر مشرکانی است که درصدد جنگ با مسلمانان هستند نه هر مشرکی.

همین‌طور آیه ۱۲۳ توبه درصدد بیان وظیفه مسلمانان نسبت به جنگ با همه کفار جهان نیست، بلکه برای تأمین امنیت مرزهای اسلامی و آمادگی آنان است به گونه‌ای که مخالفان و اقوام مجاور را به وحشت اندازد تا درصدد حمله به مسلمانان نباشند، لذا در عین حال که شدت عمل نسبی و مرحله‌ای از خشونت صوری را توجیه می‌کند، از جهتی نیز می‌فرماید: بدانید که خداوند با پرهیزگاران است بدین معنا که هدف فوق نیز نباید موجب گردد تا مدافعان مسلمان از مرز عدالت و کرامت اسلامی پا فراتر گذارند. بنابراین آیه ۱۲۳ سوره توبه نیز ناظر به جهاد ابتدایی نیست، چنانکه ظاهراً اجماع مفسران بر این معنا اتفاق نظر دارند که آیه فوق ناظر به جهاد دفاعی است و جمله ولیجدوا فیکم غلظه نیز جز این نمی‌گوید که با گرفتن زهر چشم از مخالفان جرئت حمله به مسلمانان را از آنها سلب نمایید و این به خاطر امنیت مرزهای یک کشور در دورانی است که پیمان صلحی با ملتهای مجاور برقرار نشده و هر لحظه احتمال دارد که ملتهای مجاور به خاطر عدم شناخت صحیح از اسلام و سیره مسلمانان و یا به خاطر فرصت‌طلبی و تصور آشفستگی اوضاع داخلی مسلمانان با هر علت دیگری، درصدد تجاوز به قلمرو اسلامی برآیند و امنیت مسلمانان و لاقلمروشان را به خطر اندازند.

به تعبیر استاد شهید مطهری، در رساله جهاد: اینک می‌گوید دین همیشه باید با جنگ مخالف باشد و باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ، چون جنگ مطلقاً بد است، اشتباه است. دین البته باید طرفدار صلح باشد و قرآن هم می‌گوید: «و الصلح خیر» اما باید طرفدار جنگ هم باشد... . اسلام می‌گوید، صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد، اما جنگ، در صورتی که طرف می‌خواهد بجنگد. تجاوز بد است نه جنگ، زیرا هر جنگی تجاوز نیست و صلح خوب است نه تن به ذلت دادن (مطهری، ص ۱۸ و ۲۴).

آقای دکتر وهبه الزحیلی می‌نویسد:

اینکه فقهای اسلام جهان را به دارالاسلام و دارالخراب یا دارالکفر تقسیم کرده‌اند به‌خاطر ضرورت‌های جنگی در قرن دوم اسلامی بوده است؛ نه بر پایه شرع و لذا با تغییر اوضاع و شرایط همین تقسیم نیز از بین خواهد رفت) آثارالخراب، ص ۱۹۰.

جهاد با اهل کتاب

شاید مهم‌ترین آیه‌ای که بعضی آن را دلیلی بر جواز جهاد ابتدایی با هدف نشر اندیشه و فکر دانسته‌اند، همین آیه است که در مورد پیروان ادیان الهی و آسمانی فرمان پیکار را صادر نموده است و چه اینکه از این فرمان می‌توان بر اساس مفهوم اولویت به جواز جنگ با مشرکان نیز پی برد، زیرا اگر اسلام به اهل کتاب و خداپرستان جهان جز با تسلیم و پذیرش حاکمیت اسلام و پرداخت مالیات جز با پرداخت جزیه همراه با وصف صاغرانه، اجازه نمی‌دهد که دارای استقلال و عدم وابستگی باشند، به‌طریق اولی اجازه نخواهد داد که مشرکان و بتپرستان و ملحدان نیز دارای حکومتی مستقل و غیر وابسته به دولت اسلامی باشند. و از آنجا که قرآن کریم تنها در مورد اهل کتاب، آن‌هم در این آیه، پرداخت جزیه را مطرح فرموده، بسیاری از مفسران پرداخت جزیه را نیز مخصوص اهل کتاب دانسته‌اند و از طرفی به خاطر اینکه احتمالاً عنوان کتابی بودن را مخصوص مسیحیان و یهودیان دانسته‌اند حتی در مورد زردتشتیان نیز احکام کتابی بودن را جز در مورد جزیه و قبول آزادی عقیدتی و... اجازه نداده‌اند. از آنجا که گفتگو پیرامون این آیه شریفه از جهات مختلفی از نظر فقهای شیعه مطرح بوده و هست و در هر مورد، اختلاف نظر جدی وجود دارد، با تفصیل نسی به این مسئله می‌پردازیم.

شان نزول آیه ۲۹ از سوره توبه

بی تردید آیه فوق از آیاتی است که در سال‌های آخر عمر پیامبر گرامی به مناسبت درگیری سپاهیان اسلام با مسیحیان هوادار دولت روم نازل شده است نه درباره درگیری مسیحیان هموطن با مسلمانان در جزیره العربیه چه اینکه روابط مسلمانان با مسیحیان داخل جزیره همیشه صمیمی و دوستانه بوده و دعوت پیامبر(ص) از مسیحیان نجران، در سال دهم هجرت پس از جنگ موتیه و تبوک، پیش از حجة الوداع انجام گرفته است (مسعودی، ص ۲۵۳). در این دعوت نیز پیامبر(ص) مسیحیان نجران را ملزم به پذیرش اسلام نفرمود بلکه آن‌ها را بخیر دانست که دعوت اسلام را بپذیرند و از تمام حقوق یک مسلمان برخوردار باشند و یا اینکه با انعقاد پیمان متعهد شوند که عامل نفوذی دشمن نشوند و نسبت به مسلمانان خیانت نکنند و ضمن آزادی عقیدتی و سیاسی و تعهد به حمایت مسلمانان از مسیحیان در برابر دشمن احتمالی، آن‌ها همانند یک شهروند تنها پرداخت مبلغ مالیات ناچیزی را متعهد شوند بدون اینکه الزامی برای شرکت در جبهه‌های اسلام برای مقابله با دشمنان را داشته باشند. در غیر این صورت، قهراً

یا می‌بایست از قلمرو اسلام خارج شده و هجرت را پذیرا باشند، یا برای تعیین سرنوشت آماده جنگ با مسلمانان باشند.

مسیحیان نیز در پاسخ به پیام پیامبر(ص) روشی منطقی را در پیش گرفتند و پس از مباحثات گسترده‌ای که در مدینه بین پیامبر(ص) و دانشمندان مسیحی رخ داد و پیشنهاد پایانی رسول خدا برای آنان یعنی مباحثه و واگذاری دآوری به خداوند، جمعی از آنان مسلمان شدند و اکثریت با اعلان آمادگی پرداخت کمک اقتصادی با مسلمانان به صلحی دائمی دست یافتند. پس از تسلیم آن‌ها پیامبر(ص) بر ایشان نامه‌ای نوشت که ذیلاً نقل می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم

این نامه‌ای است از پیامبر محمد رسول خدا برای مردم نجران و کناره آن، هنگامی که حکم او درباره ایشان نسبت به طلا و نقره و بردگان آن‌ها روا بود همگی را با آن‌ها بخشید جز دو هزار جامه که ارزش هر جامه چهار درهم است و کم بیش آن به همین حساب که هزار جامه را در ماه صفر و هزار دیگر را در رجب بپردازند.

برای پذیرای مأموران حاکم اسلامی به مدت یکماه یا کمتر نیز سی دینار به عهده آنان خواهد بود. و نیز در هر جنگی که در ین باشد بایستی زره‌های به عنوان امانت تضمین شده در اختیار مسلمانان قرار دهند. و هر کس از آنان پس از امسال ربا خورد، امان و پیمان من از او بیزار است. با توجه به این مطالب پی می‌بریم که جریان برخورد پیامبر(ص) با نصارای نجران و پیمان صلح دائمی با آنان از جهات متعددی برای تبیین موضع مسلمانان در جنگ با اهل کتاب مؤثر است.

این پیمان در دوران آخر عمر پیامبر(ص) و دوران ابوبکر و بخشی از دوران خلیفه دوم مورد عمل قرار گرفت، ولی عمر با دلائلی غیر روشن آنان را به نجران عراق مهاجرت داد. پیامبر اکرم(ص) در متن این عهدنامه (قاضی ابویوسف، ص ۷۲ و فتوح البلدان، ص ۹۶) و در نامه‌های دیگری که برای مردم ین و غیر آن‌ها نگاشته، امنیت عقیدتی اهل کتاب را تضمین فرموده است. در نامه پیامبر به مردم ین می‌خوانیم: «مَنْ أَسْلَمَ مِنْ يَهُودَى أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَإِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَهُ مِثْلُ مَا لَهُمْ وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْهِمْ، وَمَنْ كَانَ عَلَى يَهُودِيَّةٍ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ فَإِنَّهُ لَا يُغَيَّرُ عَنْهَا وَعَلَيْهِ الْجَزِيَّةُ...» (تاریخ یعقوبی، ص ۴۴۷).

هر آنکس که از یهودیان و نصرانیان مسلمان شوند از همه حقوق اسلامی برخوردار خواهند بود و هر کس به آئین خود بماند کسی او را مجبور به ترك عقیده نخواهد کرد، تنها به عنوان شهروند بایستی مالیات جزیه را بپردازد.

در این پیمان‌نامه‌ها از جمله‌ای که در قرآن کریم آمده «حَتَّى يَعْطُوا الْجَزِيَّةَ عَزِيدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» خبری نیست، لذا به نظر می‌رسد که این جمله متناسب با لحنی است که هنگام جنگ به صورت طبیعی بر گفتار رزم‌آوران و جنگجویان عارض

می‌گردد. بنابراین قید و هم صاغرون نیز نمی‌تواند موضع کلی مسلمانان در زمان صلح را نشان دهد.

از دیدگاه ادبیات حرف تعریف در المشرکین و واژه «من» در مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» هیچ يك افاده عموم ندارد، بلکه الف و لام در المشرکین به معنای عهد و ناظر به مشرکان مکه است که سالیان متمادی امنیت را از مسلمانان سلب کرده بودند و واژه مِنْ در مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» نیز ناظر به همان رومیان طرف جنگ با، مسلمانان بوده و قهراً (به معنای تبعیض است) یعنی معنی بعضی می‌دهد (و شامل همه اهل کتاب نمی‌شود. و بر فرض که در معنا تردید نمایم) که آیا مِنْ به معنی بعضی اشاره دارد یا در مقام بیان کل افراد است (، انصاف این است که نمی‌توان با واژه ای «مرددالمعنا» سرنوشت جنگ را که با جان و مال مردم سرو کار دارد مشخص کرد.

استاد شهید مطهری (ره) در رساله جهاد، ص ۱۰ می‌نویسد: بعضی از مفسران به مقتضای این آیه معتقدند که باید با همه اهل کتاب جنگید، زیرا هیچ کدام از آنها اعتقادشان به خدا و قیامت درست نیست و به حلال و حرام خدا هم پایبند نیستند. به عقیده این گروه مراد از کلمه رسول در آیه فوق خاص خاتم النبیین است و مراد از دین هم دینی است که بشر امروز موظف است آن را بپذیرد... . ولی گروه دیگری از مفسران می‌گویند قرآن با این آیه اهل کتاب را دو دسته کرده و خواسته است بگوید اهل کتاب همه یکجور نیستند بعضی واقعاً به خدا ایمان دارند و به حرام و حلال خدا پایبند هستند و به قیامت واقعاً ایمان دارند... به قانون خدا ایمان دارند. شما با اینها کاری نداشته باشید ولی آن عده از اهل کتاب که اسمشان اهل کتاب است و ایمان آنها به خدا و قیامت درست نیست و واقعاً حرام خدا را حتی همان‌هایی را که در دین خودشان آمده، حرام نمی‌دانند با اینها (جنگید) مطهری، ص ۱۰).

وی در همان اثر می‌نویسد:

اگر این آیات به صورت مطلق است آیات دیگری داریم که آیات به صورت مقید است یعنی این جور می‌گوید که ای مسلمانان با کافران جنگید به دلیل آنکه این کافران به شما تجاوز می‌کنند... آیات مقید مانند فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.

ای مؤمنان با مردمی که با شما می‌جنگند جنگید یعنی چون با شما می‌جنگند جنگید، ولی با همین‌ها که می‌جنگید از حد تجاوز نکنید یعنی با مردان حاضر در جبهه جنگید نه با زنان و کودکان و... که در جبهه نیستند و حالتشان حالت سربازی نیست متعرض اینها نشوید) همان، ص ۲۸).

قرآن می‌گوید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... (بقره / ۲۵۶) همان، ص ۳۳).

قرآن می‌گوید:

أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل / ۱۲۵) همان، ص ۳۵).

قرآن می‌گوید:

فَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْبِحْ لَهَا (انفال / ۶۱) همان، ص ۳۷).

و نیز می‌گوید:

فَإِنْ اِعْتَزَلُوكُمْ وَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ اَلْقُوا اِلَيْكُمْ السَّلْمَ
تيعواليم اسلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً (نساء /
۹۰) همان، ص ۳۸).

قرآن می‌گوید:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اُدْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً (بقره /
۲۰۴) همان، ص ۳۷).

اگر ما باشیم و یک مطلق و یک مقید بایستی آن مقید را
قرینه توضیحی برای آن مطلق بگیریم، بنابراین ما باید
مفهوم جهاد را همان بدانیم که آیات مقید بیان داشته است
یعنی آیات قرآن جهاد را بدون قید و شرط واجب نمی‌داند
بلکه در یک شرایطی خاص واجب می‌داند... (مطهری، ص ۳۷).

بعضی از مفسران آمده‌اند ناسخ و منسوخ را در اینجا طرح
کرده‌اند یعنی گفته‌اند که قرآن در بسیاری از آیات جنگیدن
با کافران را مشروط کرده است، ولی در بعضی از آیات دیگر
آمده و همه آن دستورات را یکجا نسخ کرده... این آیات
که در سال نهم هجری هم آمده است تمام دستورات گذشته را
یکجا نسخ کرده است. این حرف به دو دلیل نادرست است یکی
اینکه ما در جای می‌توانیم آیه‌ای را ناسخ آیه دیگر قرار
دهیم که درست بر ضد آن باشد مثل اینکه در یکی بگویند
جنگید و در دیگری بگویند ننگید اما اگر اولی و دومی با هم
قابل جمع باشند نسخ معنا ندارد... و دلیل دوم اینکه بعضی
از امور است که تخصیص‌بردار نیست مثلاً اگر قرآن می‌گوید:
«لاتعتدوا ان الله لا يحب المعتدين» این مطلب را آیه دیگر
نمی‌تواند نسخ کند، زیرا عموم استمراری است. آیا ما
می‌توانیم بگوییم خدا ظالم را دوست ندارد مگر بعضی از
ظالم‌ها را؟ ما در آیات جهاد می‌بینیم قرآن با آهنگی
اینچنین وارد شده: «و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين» با آنان که با شما می‌جنگند،
با آنان که به نوعی تجاوز دست زده‌اند بجنگید ولی شما متجاوز
نباشید. با تجاوز جنگیدن تجاوز نیست ولی با غیر متجاوز
جنگیدن تجاوز است و جایز نیست... این دیگر امری نیست
که نسخ‌پذیر باشد... همان، ص ۶۲).

چه اینکه همانند آن خواهد بود که بگوییم ظلم بد است
و ظالم را خدا دوست ندارد ولی به طور استثنا در مواردی در
عین حال که ظلم است خداوند آن ظلم و ظالم را دوست دارد و
این چیزی است که در منطق عقلاء قبیح خواهد بود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که اسلام بر خلاف بسیاری از
ادیان معتقد به نظریه انحصار دینی نیست و با همه ادیان و
مذاهب درصدد همزیستی و تعامل انسانی است. هرچند از نظر
ارائه خدمات و امتیازات، برای کسانی که دارای عقیده
توحیدی هستند امتیازات بیشتری در نظر گرفته و نیز برای
کسانی که به اسلام گرویده‌اند، امتیازات بیشتری قائل است.

البته هیچگاه این امتیازات به معنای سلب حقوق انسانی از هیچ فرد دیگری نخواهد بود و برعکس همانگونه که علی(ع) می‌فرماید: حاکم اسلامی به تمام شهروندان اعم از مسلمان و غیر مسلمان، موحد و غیر موحد در حد عشق‌ورزی می‌تواند خدمات داشته باشد:

أَشْعِرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا زَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانُ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۲).

پرواضح است که مقصود نگارنده در این مقاله نه آن است که سایر پیامبران الهی دارای دیدگاهی متعارض با این دیدگاه بوده‌اند، بلکه بر عکس همواره پیامبران الهی دارای همین دیدگاه بودند و از يك منبع فرمان گرفته‌اند، ولی متأسفانه دیگر ادیان الهی به مرور زمان دچار تحریف شده و مقصود ما از تورات و یهود و مسیحیت وضع فعلی آنان است و الا همانگونه که در مقالات گذشته تصریح نمودیم قرآن کریم خود در این دیدگاه فوق‌العاده در مورد انسان مؤید عبارات صریح «تورات» و «تلمود» است که می‌گوید:

من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعاً و من احيها فکانما احيا الناس جميعاً (گنجینه تلمود، ص ۳۱۳).

روشن است که در آئینی که قتل يك انسان در صورتی که مرتکب قتل با فساد در ارض نشده باشد به عنوان بزرگترین گناه و برابر با قتل همه انسان‌ها معرفی شده، نمی‌تواند در آن روشی خصمانه و مخالف عقل و منطق توصیه شده باشد و قهراً جنگ در چنین آئینی جز بر اساس ضرورت دفاعی مشروع نخواهد بود.

توضیحات

۱. نبات و انسان

۲. پیامبر گرامی اسلام درباره مصادیق فساد می‌فرماید: لاجل للمسلمین ان یفعلوا شیئاً مما یرجع الی التخریب فی دارالخراب لان ذلك فاسد و الله لا یحب الفساد. به العقلات الدولیه تألیف دکتر وهبه الرحیلی ص ۴۵ مراجعه نمایید.

۳. دکتر وهبه الزحیلی در آثارالخراب با شگفتی می‌نویسد: پاره‌ای از مفسران خواسته‌اند با آیه فاذا انسلح الاشهرالخرم یکصد و بیست و چهار آیه قرآن را که در همه این آیات مسلمانان را از درگیری با مشرکان منع کرده است منسوخ بدانند.

۴. واقدی در المغازی می‌نویسد: پس از نزول آیات برائت، پیامبر(ص) به کسانی که بامسلمانان عهدی نداشتند چهار ماه فرصت داد که نسبت به قبول اسلام و یا مهاجرت از مکه تصمیم بگیرند؛ نیز رجوع کنید به تفسیر جمع البیان تألیف شیخ طبری ج ۵، ص ۱۴. عن ابن عباس... فضرب لهم رسول الله ص بعدالفتح اربعة اشهر یختارون امرهم اما ان لیعلموا و اما ان یلحقوا بای بلاد شأوا.

۵. در تفسیر درالمنثور از طرق مختلفی از جمله سنن بیهقی نقل شده که این آیه به مناسبت جنگ تبوک نازل شده که

در سال دهم هجرت رخ داده است. به تفسیرالمیزان، ج ۹، ص ۲۵۳ رجوع کنید.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، چ ۱۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
ابن عربی، تفسیر احکام قرآن، ج ۲.
احمدبن کاتب، تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر ابراهیم آیتی، چ ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
اناجیل اربعه، ترجمه خاتون آبادی، به کوشش رسول جعفریان، انتشارات داخلی مرکز آموزشی پژوهشی امام خمینی، بی تا.
بلاذری، ابن‌الحسن، فتوح البلدان، ترجمه دکتر محمد توکل، چ ۱، تهران، نشر نقره، ۱۳۷۷.
راب، ا.، کهن. گنجینه تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، زیبا، ۱۳۵۰.
طباطبائی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، ج ۹، ترجمه عبدالکریم یزدی بروجردی، بنیاد علمی - فکری علامه طباطبائی مرکز نشر فرهنگی رجاء، بی تا.
طبرسی، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۴۱۸ ه ق.
علامه مجلسی، بحارالانوار، چاپ بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ه ق.
- ، تفسیر درالمنثور، ج ۲.
قاضی ابو یوسف، الخراج، دارالمعرفة بیروت، ۱۳۹۹ ه ق.
کتاب‌المقدس، نشر دارالکتب المقدس در شرق اوسط، بی تا.
مسعودی، حسین، التنبیه و الاشراف، ترجمه پاینده، چ ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
مطهری، مرتضی، رساله جهاد، تهران، چاپخانه سپهر، بی تا.
مقدس اردبیلی، زیده البیان، مکتبه مرتضوی، تهران، بی تا.
واقعی، المنازی، نشر دانش، ۱۴۰۵ ه ق.
وهبه الزحیلی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، چ ۴، بیروت، چاپ دارالفکر، ۱۴۱۲ ه ق.
- ، العقلات الدولیه، چ ۳، بیروت، ۱۴۰۷ ه ق.