

قاعده فقهی همزیستی مسالمت آمیز و تبیین مسئله جهاد در پرتو آن

سید صادق موسوی نژاد (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکترای حقوق بین الملل، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

Sadeghmousavinejad65@gmail.com

سید مصطفی محقق داماد

استاد، گروه حقوق بین الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

mdamad@me.com

سید محمدحسن موسوی خراسانی

استادیار، گروه حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

moosavikhorasani@razavi.ac.ir

قابل انتشار در دوره ۲۵، شماره ۶۸ (زمستان ۱۴۰۵) نشریه پژوهش‌های حقوقی

چکیده

مهمترین نیاز بشر برای رشد و شکوفایی اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... و رسیدن به کمال و سعادت دنیوی و اخروی، صلح و آرامش است. در بستر روابط صلح آمیز افراد و جوامع است که زمینه پیشرفت های علمی در جهت تسهیل زندگی افراد بشر مهیا می گردد. پرهیز از نزاع و خشونت و حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات به تعالی معنوی و اخلاقی بشر منجر شده و وی را به واقع، اشرف مخلوقات میسازد. همزیستی مسالمت آمیز، همچنان که به عنوان یک اصل اساسی در نظام حقوقی بین المللی مطرح است در شرع مقدس اسلام نیز از جایگاه کم نظیری برخوردار است. این پژوهش با روش تحلیلی و کتابخانه ای، از طریق نگاه شبکه ای به احکام و قواعد شریعت اسلام و توجه به افق و اهداف عالی ای که شرع مقدس برای زندگی بشری در نظر گرفته است، بدنبال تبیین مبانی قاعده فقهی «همزیستی مسالمت آمیز» یا «تعایش سلمی» است. و در پرتو آن مسئله جهاد را مورد بررسی قرار می دهد.

واژگان کلیدی: همزیستی مسالمت آمیز، تعایش سلمی، صلح، جهاد، قواعد فقه.

همزیستی مسالمت آمیز میان جوامع بشری یکی از آمال انسانی است که اندیشمندان همواره برای رسیدن به آن به تحقیق و نظریه پردازی مشغول بوده اند. مفهوم جامعه واحد جهانی در میان نظریه پردازان حقوق و علوم سیاسی مبین همین معناست. جامعه ای که بر مبنای پیوند های فرامادی بوجود آمده و ارتباطات صرفاً بر اساس منافع اعضا نیست.^۱ به شهادت وجدان و تاریخ چنین جامعه ای هنوز بوجود نیامده و آنچه موجود است صرفاً جامعه بین المللی^۲ است که بر اساس منافع مشترک و نیازهای مادی شکل گرفته. وجود اختلافات مادی و تکنولوژیک، تقسیم کشورها به جهان های اول، دوم و سوم، شاهدی بر این مدعاست که جامعه واحدی در حد یک مدینه فاضله، در میان آرمان های بشری باقی مانده است. در میان تلاطم اندیشمندان برای رسیدن به این مدینه فاضله، فرمول رسیدن به آن در کتاب آسمانی دین خاتم ذکر شده است. خداوند تعالی رشته اتصال تمامی ابناء بشر را فطرت ذکر میکند و دین مبین را برخاسته از همین فطرت معرفی می نماید.^۳ علاوه بر اشاره به این اتصال فطری منشا خلقت تمامی انسانها را واحد می داند^۴ و در نهایت اختلافات ظاهری در خلقت را لطفی الهی برای ادامه حیات بشر دانسته و به اصل برابری و برادری انسانها، اشاره میکند.^۵ اسلام با ابتناء زندگی بشری بر صلح و همزیستی مسالمت آمیز تنها راه رفاه و سعادت وی را دوری از منازعه و خصومت میداند. از طرفی نگاه حداقلی نسبت به دین مبین اسلام باعث شده تا برخی افراد در درک مفاهیمی هم چون جهاد دچار مشکل شوند. از طرف دیگر نگاه حداکثری و رادیکال نسبت به شریعت سبب برداشت های نا صحیح از آن و طرد مفاهیمی همچون همزیستی مسالمت آمیز با ادیان و مذاهب گردیده است.

تبیین اصل همزیستی مسالمت آمیز یا تعایش سلمی، به عنوان یک قاعده فقهی، تاثیر بسزایی در فهم احکام جاری در سلسله مسائل اجتماعی اسلام بالخصوص مسئله جهاد دارد. این مقاله در صدد است تا با شیوه ای تحلیلی به بررسی ادله و مبانی همزیستی مسالمت آمیز یا تعایش سلمی بپردازد و در پرتو این اصل، مسئله جهاد را تبیین نماید. سوال اصلی در این پژوهش اینست که اولاً در نظام مسائل اجتماعی اسلام اصل اولیه چیست؟ و کدام قاعده حاکم است؟ و ثانیاً با تبیین این اصل جایگاه جهاد به عنوان یکی از فروع دین، کجاست؟ یافته های این مقاله حاکی از آنست که با بررسی ادله قرآنی، سیره قطعیه و توجه به روح کلی حاکم بر شریعت، اصل اولیه و قاعده حاکم در روابط بین المللی و تعامل میان مسلمانان و غیر مسلمانان همزیستی مسالمت آمیز است. جهاد در پرتو این اصل به عنوان یک ضرورت و مسئله فقهی جای می گیرد. در این میان تعارضاتی در کلمات و فتاوی فقهی وجود دارد که با نگاه شبکه ای به منابع می توان این تعارض را رفع نمود و از جهاد به عنوان یک وسیله برای حفظ صلح و امنیت بین المللی استفاده کرد.

^۱ ابراهیم، بیگ زاده، جزوه حقوق بین الملل عمومی، (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۴)، ۲۴-۲۵

^۲ International community

^۳ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. (روم، آیه ۳۰)

^۴ أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (نساء، آیه ۱)

^۵ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (حجرات، ۱۳)

۱. همزیستی مسالمت آمیز

همزیستی مسالمت آمیز از ترکیب دو واژه همزیستی و مسالمت آمیز به وجود آمده است. چنانکه در زبان عربی از آن تعبیر به التعايش السلمی گردیده و در زبان انگلیسی معادل آن Peaceful coexistence می‌باشد. واژه همزیستی در فرهنگ عمید به «با هم زندگی کردن» معنا شده است.^۶ فرهنگ دهخدا همزیستی را «با هم زیستن زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر در حالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند می‌داند»^۷ در لغت عربی «التعايش السلمی» به معنای «همزیستی مسالمت آمیز میان دولت‌هایی که دارای نظام‌های سیاسی و مخالف با یکدیگرند آمده است»^۸. نظر به ابتناء پژوهش بر آیات کریمه قرآن و سنت قطعیه اصطلاح «تعايش سلمی» بیشتر محل تمرکز و توجه این تحقیق می‌باشد. تعایش از مصدر عیش گرفته شده به معنای زندگی کردن با...^۹ معجم الوسیط، «تعايش» را «عاشوا على اللفة والمودة»^{۱۰} یعنی زندگی با محبت و مودت معنا نموده است. المنجد در توضیح تعایش آورده است: «تعايش القوم مع اللفة والمودة» یا «عاشوا مجتمعين على اللفة والمودة»^{۱۱} و «سلم» را «سلام» و «صلح» معنا کرده است.^{۱۲} هم چنان که از معانی لغوی تعایش بدون در نظر گرفتن وصف آن یعنی سلمی بر می‌آید، این کلمه به تنهایی یعنی همزیستی مبتنی بر صلح و امنیت، مماشات و اطمینان و پذیرش دیگری با همه اجزاء و اعتقاداتش، اعطای حقوق او و حفظ کرامت او. در این معنا توصیف تعایش به سلمی بیشتر جنبه تأکید دارد.

با توجه به معانی لغوی تعایش در می‌یابیم همزیستی مسالمت آمیز و صلح، رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند و بعضا به عنوان مترادف مورد استفاده قرار می‌گیرند. مراد از صلح «حالت طبیعی و بدون جنگ است» حالتی که در آن «همزیستی مسالمت آمیز» در جریان است و جزء ارزشمندترین و اصولی‌ترین نیازهای بشری است که در سایه آن زندگی اجتماعی در تعادل و توازن به سر می‌برد.^{۱۳} به عبارت دیگر می‌توان صلح را همزیستی مسالمت آمیز شرافتمندانه و دوستانه تعریف کرد. در واقع مراد اولیه ما از صلح، سازش و تسلیم پس از مخاصمه نیست بلکه وجود زندگی عادی و طبیعی و آرام بین اعضاء جامعه است.^{۱۴} در این مفهوم اصالة الصلح همان اصل اولیه ایست که دایره معنایی و مفهومی آن قلمروی مشابه قاعده همزیستی مسالمت آمیز یا التعايش السلمی دارد.

۱- ۲. جایگاه همزیستی مسالمت آمیز در منابع حقوق بین الملل

^۶ حسن، عمید، فرهنگ فارسی عمید (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵)، ۱۱۲۱.

^۷ علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج ۱۴، (تهران: روزنه، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷) ذیل واژه همزیستی.

^۸ فواد افرام بستانی، ترجمه رضا مهیار، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی، (تهران: اسلامی، ۱۳۷۷)، ۲۳۸.

^۹ جمال الدین ابن منظور الأنصاری، لسان العرب، چاپ ششم، (بیروت: دارصادر، ۱۴۱۷ه.ق) ۳۳۶.

^{۱۰} إبراهيم مصطفى و دیگران، المعجم الوسیط، جلد شش، (قاہرہ: دار الدعوة للنشر والتوزیع، ۱۴۲۹ه.ق) ۶۳۹.

^{۱۱} لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام، چاپ بیستم، (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶) ۳۴۷.

^{۱۲} همان. ۳۴۷.

^{۱۳} سید مصطفی محقق داماد، حقوق بین الملل رهیافتی اسلامی، (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۳)، ۶۳.

^{۱۴} همان

اصطلاح همزیستی مسالمت آمیز یا Peaceful coexistence واژه ایست که بعد از جنگ جهانی دوم و در عصر ملل متحد رواج یافته است. همزیست مسالمت آمیز در میان منابع حقوق بین الملل مندرج در ماده ۳۸ دیوان بین الملل دادگستری، در رده اصول کلی حقوقی طبقه بندی می گردد.^{۱۵} اساساً اصول کلی حقوق نقش بسزائی در شکل گیری و ترمیم حقوق موضوعه دارد. این اصول با نقش آفرینی ایجابی و تکمیلی، ایستائی در نظام حقوقی را می زدايد و باعث پویائی حقوق می شود.

اصول کلی در واقع از اصول اساسی حقوق بین الملل حکایت دارد، از جمله اولویت بعضی از ارزشهای مشترك بر حقوق خاص؛ قواعدی که وجود آنها به حکم منطق، ضروری است، مثل وفای به عهد؛ اصول لازم هر نظام حقوقی، مثل اصل حسن نیت؛ اصول خاص حقوق بین الملل مثل منع توسل به زور.^{۱۶} از این اصول با عناوینی هم چون «وجدان جامعه بین المللی»^{۱۷} یا «وجدان حقوقی ملل متمدن»^{۱۸} نیز یاد شده است. ویژگی بارز این اصول در نظام حقوقی بین الملل عبارتند از: ابتناء بر ارزش ها، عدم تعین، کلیت و پویائی و راه گشا بودن.

۱-۲-۱. همزیستی مسالمت آمیز در منشور ملل متحد

همزیستی مسالمت آمیز در اصطلاح حقوق بین الملل عبارت است از:

«نحوه مناسبات، بین ممالکی که دولتهای آنها دارای نظامهای اجتماعی و سیاسی مختلف هستند؛ یعنی، رعایت اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت و تمامیت ارضی هر کشور کوچک یا بزرگ، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها، احترام به حق کلیه ملتها در انتخاب آزاد نظام اجتماعی خویش و فیصله مسائل بین المللی از طریق مذاکره».^{۱۹}

سیری کوتاه در مقدمه، اهداف و اصول منشور ملل متحد، نشان می دهد، همزیستی مسالمت آمیز، مهمترین اصل در میان سلسله مراتب اصول حقوقی است که سایر اصول در بستر آن جریان می یابد. در مقدمه منشور آمده است: «برای نیل به اهداف، به رفق و مدارا کردن و زیستن در حال صلح با یکدیگر، با یک روحیه حسن همجواری و متحد ساختن قوای خود برای نگاهداری صلح و امنیت بین المللی، به قبول اصول و ایجاد روش هایی که عدم استفاده از نیروهای مسلح را جز در راه منافع مشترك تضمین نماید و به توسل به وسایل و مجاری بین المللی برای پیشبرد، ترقی اقتصادی و اجتماعی تمام ملل، مصمم شده ایم که برای تحقق این مقاصد تشریک مساعی نمائیم».^{۲۰}

اهداف سازمان ملل متحد مذکور در منشور نیز منعکس کننده مصادیقی از اصل همزیستی مسالمت آمیز است: برطرف کردن تهدیدات علیه صلح و حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات، توسعه روابط دوستانه میان ملتها، همکاری بین المللی در حل مسائل بین المللی. موارد مذکور در

^{۱۵} زهرا محمودی کردی، ماهیت اصول کلی حقوقی و کارکردهای آن در حقوق بین الملل، مجله حقوقی بین المللی، ۵۸، (۱۳۹۷)، ۳۳۸، 10.22066/cilamag.2018.31692.
^{۱۶} هدایت الله فلسفی، صلح جاویدان و حکومت قانون، (تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۰)، ۵۴۸.

^{۱۷} Danilenko, G. M., *Law-Making in the International Community*, (Dordrecht: Nijhoff, 1993), 186

^{۱۸} حمید الهوتی نظری، جایگاه اصول کلی حقوقی در آراء دیوان بین المللی دادگستری، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۳، ۴، (۱۳۹۲)، ۳۸، 10.22059/JLQ.2014.50104

^{۱۹} علی آقابخشی، فرهنگ علوم سیاسی، (تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴)، ۲۴۶.

^{۲۰} منشور ملل متحد، چاپ هفتم (تهران: ترجمه و نشر مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد، ۱۳۹۴)، ۱۱-۱۲.

مهمترین سند بین المللی مورد اتفاق کشورهای جهان، نشان دهنده تعهد اعضا به این اصل درعالی ترین سطح ممکن است. مطابق با ماده ۱۰۳ منشور ملل متحد تعهدات منطبق با این سند بر سایر تعهدات کشورها مقدم است. بنابراین و با توجه به اهمیت و تقدم اصل همزیستی مسالمت آمیز در اجرای اصول و اهداف ملل متحد می توان به جایگاه بدیع این اصل در قواعد بین المللی پی برد. چنانکه حقوقدانان روسی اصول حقوق بین الملل را چیزی اصول همزیستی مسالمت آمیز نمی دانند.^{۲۱}

۱-۳. قاعده فقهی همزیستی مسالمت آمیز یا تعایش سلمی

به نظر می آید امروزه با گسترش مسائل مستحدثه، فقه شیعه نیز نیازمند رویکرد جدی به قواعد فقه است. قواعد فقه، زمینه ساز تولید علم و نظریه پردازی در عرصه فقه است. البته پرداختن به این قواعد به معنای تاسیس فقه جدید نیست، بلکه نگاهی تحلیلی و عمیق به منابع موجود است. با تحلیل و عمق نگری در منابع موجود می توان مسائل کلی را بدست آورد و با استفاده از ضوابط تاسیس قاعده، قواعد جدیدی را تاسیس نمود. «قواعد فقه، فرمول های بسیار کلی هستند که منشا استنباط قواعد محدود تری می شوند و به یک مورد ویژه و خاص اختصاص ندارند بلکه مبنای قوانین مختلف و متعدد قرار می گیرند».^{۲۲} به دیگر سخن تاسیس اصل یعنی مقتضای ادله از حیث عموم و اطلاق. در واقع تاسیس اصل یعنی تاسیس یک قاعده که از عمومات ادله بدیت می آید.^{۲۳} «یک قاعده فقهی از ادله اربعه به ویژه از متن کتاب و سنت استخراج می شود و بیانگر یک حکم کلی است که دارای افراد و اجزائی در ذیل خود است».^{۲۴}

مثلا در واقعه مزاحمت سمره برای مرد انصاری و اهل و عیالش، اگر چه این واقعه شخصی است، لکن رسول خدا (ص) می فرماید: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»^{۲۵} این کلام درجهت بیان یک ضابطه و قاعده کلی به نام قاعده «لاضرر» است. یا هنگامی قرآن می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^{۲۶} در جهت بیان یک حکم کلی است که از آن قاعده «نفی حرج» به دست آمده است. و از آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^{۲۷} قاعده «نفی سبیل» استخراج گردیده است. لازم به ذکر است قاعده فقهی با قاعده اصولی متفاوت است. «قاعده اصولی وسیله استنباط حکم شرعی است اما قاعده فقهی خود یک حکم کلی شرعی است که از باب تطبیق کلی بر افراد و مصادیق، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می گیرد».^{۲۸} از طرفی، «قواعد فقه با مسائل فقه این تفاوت را دارند که عام و شامل هستند، نه خاص و

^{۲۱} سید باقر میر عباسی، حقوق بین الملل عمومی، (تهران: دادگستر، ۱۳۷۷)، ۲۰۰.

^{۲۲} سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (بخش مدنی)، چاپ شصت و شش، (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۳)، ۳-۲.

^{۲۳} سید مجتبی نورمفیدی، «تقریرات درس خارج فقه»، جلسه ۲۵، (قم: ۱۳۹۲/۸/۴) قابل دسترسی در:

[/https://m-noormofidi.com/1399/09/01](https://m-noormofidi.com/1399/09/01)

^{۲۴} هادی قابل جامی، قاعده عدالت و نفی ظلم، (قم: فقه الثقلین، ۱۳۹۰)، ۲۳.

^{۲۵} محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، (قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث، بی تا) ۳۲.

^{۲۶} حج، آیه ۸۷.

^{۲۷} نساء، آیه ۱۴۱.

^{۲۸} سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الاصول، (قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲هـ.ق) ۲۶۶.

موردی. به طور مثال، فرق است میان قاعده لا ضرر که يك حکم کلی است با این مسأله که می‌گوید: هرگاه چاه منزل کسی به دیگری خسارت وارد سازد، مالک چاه باید از عهده جبران خسارات وارد برآید».^{۲۹}

۱-۳-۱. استخراج قاعده فقهی

برخی منشا قاعده فقهی را در ۵ امر منحصر دانسته اند: ۱. نص کتاب: مثل قواعد نفی حرج و نفی سبیل. ۲. سنت: قول فعل و تقریر معصوم قاعده لا ضرر. ۳. عقل: ملازمه بین حکم عقل و شرع. ۵. بناء عقلا: قاعده صحت. ۶. کشف مناط و ملاک احکام.^{۳۰}

در همین راستا برخی دیگر از صاحب نظران، منشا قواعد فقهیه را چنین بر می‌شمارند: ۱. منصوصه: قاعده ای که از حدیث یا آیه مشخصی به دست آمده. ۲. مصطاده: از نص مشخصی بدست نیامده بلکه از نصوص مشخص استخراج گردیده. ۳. قواعد تعلیمی: نه از دلیل مشخص بدست آمده و نه از ادله متعدد اصطیاد شده است. بلکه صرفاً برای آسان سازی تعلیم و تعلم دانش فقه و مفاهیمات و گفتگوهای فقیهانه ساخته و پرداخته شده است.^{۳۱} به هر طریق، قاعده فقهی «همزیستی مسالمت آمیز» یا «تعایش سلمی» مبتنی بر نصوص، قابل تبیین است. قاعده ای که در نصوص تبیین شده است - مخصوصاً اگر نص مشخصی باشد - افزون بر مدلول تصدیقیش، مدلول تصویریش نیز حجت است. به عبارت دیگر هم مضمون و هم مفردانش معتبر است.^{۳۲}

۱-۳-۲. مبانی قاعده فقهی همزیستی مسالمت آمیز

همزیستی مسالمت آمیز، صلح و آشتی در راس تعالیم اسلام است و به طور خاص در عرصه روابط بین المللی، از ویژگی های پذیرفته شده از سوی این مکتب به شمار می رود و در نتیجه تلاش بری تحقق آن از واجبات شرعی هر مسلمان تلقی می شود.^{۳۳} آیات عدیده ای در قرآن کریم این مسئله را تایید می کند. (اعراف/۵۸، شعرا/۱۶۱، ۱۰۶، بقره/۲۰۸، انفال/۶۱، نساء/۹۰) در واقع، هر آیینی در تاریخ بشر، مبتنی بر نگرش آن مکتب، به انسان و جهان پیرامون او شکل می گیرد. هستی شناسی و انسان شناسی اساس و تکیه گاه این مکاتب است که سبک زندگی و نظام اجتماعی مطلوب آن ایدئولوژی، بر پایه آنها استوار می گردد. اساساً جهان بینی، در هر مکتب مبتنی بر دو عنصر می گردد: الف. «توجیه انسان» ب. «رابطه انسان با هستی»^{۳۴}. ادیان الهی به واسطه اتصال به مبدا خلقت در انسان شناسی و هستی شناسی، بهترین نظام را ارائه می دهند. منظومه معرفتی ارائه شده در قرآن کریم و سنت قطعیه، برنامه عملی مورد نیاز برای سعادت بشری را تضمین کرده است. از این سیستم معرفتی به عنوان «نظام احسن» یاد شده. نظام احسن، نظامی است که در آن جهان در بهترین وضعیت ممکن خلق شده و اجزای آن

^{۲۹} محقق داماد، قواعد فقه جلد ۱، چاپ دوازدهم (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ ه.ق) ۳.

^{۳۰} قابل، پیشین، ۲۴.

^{۳۱} ابوالقاسم علیدوست، فلسفه قواعد فقهیه، پژوهشهای فقهی، دانشگاه تهران، ۱۲، ۲، ۱۳۹۵، ۳۵۲-۳۵۱. [10.22059/JORR.2016.58988](https://doi.org/10.22059/JORR.2016.58988)

^{۳۲} علیدوست، پیشین، ۱۱.

^{۳۳} محقق داماد، حقوق بین الملل رهیافتی اسلامی، پیشین، ۱۰۷-۱۰۶.

^{۳۴} مرتضی مطهری، کتاب جهان بینی توحیدی: مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، (تهران: صدرا، ۱۳۷۰) ۶۴.

به نحو حکیمانه در جایگاه مناسب و شایسته خود قرار قرار گرفته‌اند. به گونه‌ای که وجود کمالات و ترتیبی بهتر، از آنچه هست برای آنها تصور ندارد.^{۳۵} نظام احسن نظامیست که مشتمل بر بیشترین خیر و کمال برای اجزا و مجموعه عالم باشد.^{۳۶}

چنین نظامی فقط در عالم تکوین شکل نمی‌گیرد، بلکه برای رسیدن به این درجه لازم است نظام تشریح و تکوین با یکدیگر در هماهنگی کامل باشد و بین قوانین حاکم بر خلقت و قانونمندی‌های حاکم بر جامعه گسستی وجود نداشته باشد. نظام احسن در دین مبین اسلام مبتنی بر صلح و ثبات و همزیستی مسالمت آمیز است. خالق یکتا در بعد تکوین، همه عالم را بر مدار صلح و آرامش خلق نموده و استكمال زمین را بر این قرار داده که صلح عمومی بین موجودات دایر گردد: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۳۷}. همچنین نظام جوامع بشری را مبتنی بر همزیستی مسالمت آمیز تشریح نموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» همه شما برابر و از یک پدر و مادر هستید. در عین متکثر بودن از منشا واحدی پدید آمده‌اید و دارای کرامت ذاتی یکسان هستید.^{۳۸} چنین انسانی بر مبنای نظام احسن کریمانه رفتار می‌کند و از ظلم و تعدی نسبت به دیگران اجتناب می‌ورزد، تا بتواند زندگی متعارف و مسالمت آمیز داشته باشد.

غایتی که خالق نظام احسن، اجتماع انسانی را بر مبنای آن تعریف و تشریح نموده است «لتعارفوا» است. تعارف از مصدر «عرف» به معنای شناخت متقابل است.^{۳۹} لازم به ذکر است در حقوق بین الملل همزیستی مسالمت آمیز مبتنی، در بستر شناسایی جریان می‌یابد. یعنی اولاً مناسبات دوستانه بین ملت‌ها و دولت‌ها بر اساس شناسایی یکدیگر برقرار می‌گردد، سپس همزیستی مسالمت آمیز بر روابط آنان حاکم می‌شود.^{۴۰}

به نظر می‌رسد آیه شریفه بیش از معنای لغوی «لتعارفوا»، اصطلاح ناشی از این واژه، یعنی «زندگی متعارف» را مدنظر گرفته باشد. با توجه به سیاق آیه شریفه، که در مقام بیان جریان عالم خلقت بر مدار صلح و همزیستی است، ترکیب جوامع انسانی از شعوب و قبائل جهت نیل به زندگی متعارف است. مینا و منشا این نوع از همزیستی همان شناخت و شناسایی افرادی است که به لحاظ فکری و ایدئولوژیک متفاوت از یکدیگر می‌اندیشند. و البته در برخی عناصر ظاهری هم متفاوت هستند. در این مقام توجه به این نکته ضروری است که بسیاری از تنازعات انسانی به واسطه سوء تفاهم یا عدم مفاهمه اتفاق می‌افتد. این نوع از مخاصمات که در بستر عدم شناخت شکل می‌گیرد، مورد نهی قرآن کریم در آیه «نبا» نیز قرار گرفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن نُّصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^{۴۱}. در این آیه شریفه ظن حاصل از گفته انسان فاسق مساوی با جهل گرفته شده^{۴۲} و نقطه مقابل این جهل شناخت و معرفت است. تقابل با دیگران

^{۳۵} غلامعلی مقدم، قرآن نظام احسن و سبک زندگی در عصر تکنولوژی، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۴، ۳، (۱۳۹۷)، ۸۶.

^{۳۶} ملاعبده زنونزی، لمعات الهیه، (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)، ۳۸۰.

^{۳۷} یونس، آیه ۲۵.

^{۳۸} ناصر مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، جلد ۱۶، (قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۴۲۱ ه.ق)، ۵۶۰.

^{۳۹} ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط، الجزء الاول والثانی، (استانبول، مکتبه الاسلامیه، بی تا)، ۵۹۵. لويس معلوف، المنجد، (تهران: اسماعیلیان، ۱۳۶۲)، ۴۹۸. جبران مسعود، ترجمه رضا انزابی نژاد، الرائد، (مشهد: آستانقدس، ۱۳۷۲)، ۴۹۰.

^{۴۰} محمد مهدی کریمی نیا، «همزیستی مسالمت آمیز در اسلام و حقوق بین الملل»، (پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹)، ۳۲.

^{۴۱} حجرات، آیه ۶.

^{۴۲} محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، جلد ۱۸، (قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸)، ۴۹۳.

قبل از مفاهمه و گفتگو عین نادانیت و سرانجامش پشیمانی خواهد بود.^{۴۳} بنابراین حالت زندگی مطلوب در نظام احسن همزیستی متعارفی است که بر مبنای مفاهمه در عین تفاوت‌های ظاهری و تضادهای فکری شکل می‌گیرد.

۱- ۳- ۳. سلم، صلح و همزیستی در قرآن کریم

آیه ۲۰۸ سوره بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^{۴۴} کلمه «سلم» در آیه شریفه به معنای صلح و طلب آرامش است.^{۴۵} اینکه قرآن کریم صلح و سازش و حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات را که لازمه تعایش سلمی است در قالب باید و نباید های ایمانی می آورد جای بسی تامل دارد. در گام اول، مومنین باید صلح طلب بوده و خوی همزیستی داشته باشند تا با الگو سازی در راستای این نیاز فطری و ضروری بشر، زمینه جذب تمامی صلح جویان را به دین مبین اسلام فراهم سازند و با گرایش هرچه بیشتر بشریت به سایه سار امن اسلام، زمینه ساز تشکیل یک حکومت واحد جهانی در سایه توحید گردند. ایمان به خدا و تسلیم در برابر فرمان او (در مقابل پراکندگی زبانی، قومی، نژادی و...) نقطه وحدت جامعه انسانی است و رمز ارتباط اقوام و ملت‌هاست.^{۴۶} ذیل آیه شریفه، هر آنچه را که صلح و روابط صلح آمیز را به خطر بیندازد، گام شیطان میداند و وی را به این واسطه دشمنی بر می‌شمارد که با نوع بشر عداوتی دیرینه دارد. و این عداوت را با روشن نمودن آتش جنگ و دشمنی میان آنها آشکار می سازد.^{۴۷} نکته حائز اهمیت در این مجال اینست که اگر چه مکلفین این خطاب، مومنین هستند و مکلف به، صلح و تعایش سلمی است، اما محدوده مکلف به، مشخص نشده است. یعنی دامنه این صلح نسبت به غیر مسلمانان نیز قابل تعمیم بوده و آیه در مقام بیان یک قاعده کلی است. این مطلب به قرینه سایر آیات قرآن قابل استنباط است (فصلت ۳۴، فرقان ۶۳، قصص ۵۵، انعام ۱۰۸، نحل ۱۲۵).

آیه ۶۱ سوره انفال: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^{۴۸} «سلم» در این آیه، «مالوا الی الصلح و ترک الحرب» تمایل به صلح و ترک جنگ، معنا گردیده است.^{۴۹} خداوند متعال در این آیه شریفه پیامبرش را به صلح و ترک جنگ امر میکند و به ایشان می فرماید: صلح را از جانب دشمن پذیرا باشید و مبادرت به ترک مخاصمه نمائید، چرا که «والصلح خیر»^{۵۰} و صلح بهترین است. این جمله کوتاه و پر معنی اگر چه در مورد اختلاف خانوادگی است، اما بیانگر یک قانون کلی و عمومی است که در همه جا اصل نخستین صلح و

^{۴۳} ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۲۲ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴) ۱۵۱.

^{۴۴} «ای اهل ایمان! همگی در صلح و اشتی درآید و از وسوسه‌های شیطان پیروی نکنید؛ زیرا که او دشمن آشکار شماست». کاظم ارفع، ترجمه قرآن کریم، (تهران، فیض کاشانی، ۱۳۸۱) ۳۲.

^{۴۵} فضل بن حسن طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، جلد ۱، (قم، حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲) ۲۶۶. و ناصر مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، (قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۴۲۱) ۷۶ (ق).

^{۴۶} طباطبائی، پیشین، ۸۲-۸۱.

^{۴۷} «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ نِسَاءً، ۹۱.

^{۴۸} «و اگر آنها به صلح متمایل شدند، تو هم به صلح متمایل نشان بده و بر خدا توکل کن؛ زیرا او همان شنوای داناست». ابراهیمی، پیشین، ۱۸۴.

^{۴۹} فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، جلد ۴، (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸) ۵۳ (ق).

^{۵۰} سوره نساء، آیه ۱۲۸.

سازش است^{۵۱}. نزاع و کشمکش، برخلاف طبع سلیم انسان است. لذا جز در موارد ضرورت و استثنائی نباید بدان متوسل شد. قرآن کریم تکامل انسان را در سایه تعامل می داند نه تنازع^{۵۲}.

سوره نساء آیه ۹۴: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ أَلْسَمَ لَسْتُمْ مُؤْمِنًا...»^{۵۳} طبق دستور الهی، مسلمین موظفند در مقابل دشمن و در میدان نبرد از محارب بودن مطمئن شوند. چرا که اصل مطابق آیات پیش گفته سلم بودن و صلح است و جنگیدن خلاف اصل است و در هنگام شک باید به اصل مراجعه نمود. این فرمان به قیاس اولویت در زمان غیر جنگ هم جریان دارد.^{۵۴}

۱-۳-۴. صلح و همزیستی، پیروزی آشکار

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های همزیستی مسالمت آمیز و دوری از منازعه و تخاصم در تاریخ اسلام صلح حدیبیه است. صلحی که خدای تعالی از آن به عنوان «فتح مبین» یاد می‌کند. جالب اینجاست این پیروزی آشکار در مورد «فتح مکه» «قلعه خیبر» یا «جنگ بدر» به کار نرفته است. بلکه منظور از آن انعقاد یک معاهده صلح و ترک مخاصمه، آن هم با اصلی‌ترین دشمن پیامبر اسلام است. دقت در برخی از جزئیات این دستاورد بزرگ در صدر اسلام، نشان می‌دهد، انعقاد یک صلحنامه آن هم با دشمنی که بارها باعث خونریزی و جنگ شده است اینگونه از جانب خداوند مورد ستایش قرار گرفته است. پایان خصومت‌های خونین و تعهد بر ترک جنگ مهمترین دستاورد این حرکت است، هرچند سفر کاروان به مقصد ظاهری خود یعنی مسجدالحرام منتهی نشود.

در سال ششم هجری بعد از ابلاغ وحی الهی کاروان مسلمین به قصد و نیت انجام اعمال حج راهی مکه می‌شود.^{۵۵} برای ابراز این نیت نیز ۷۰ شتر قربانی پیشاپیش کاروان به حرکت در می‌آید. به جهت اثبات صلح‌آمیز بودن این حرکت نیز علی‌رغم خطرات موجود، بدون سلاح عازم این سفر می‌شوند، در ذوالحلیفه احرام می‌بندند^{۵۶} تا کمترین نشانه‌ای برای درگیری و خصومت با خود به همراه نداشته باشند. وقتی قریش مسیر اصلی را بر پیامبر صلی الله علیه و سلم می‌بندد برای اجتناب از درگیری احتمالی از بیراهه طی طریق می‌کنند.^{۵۷} بعد از اینکه قریش راه فرعی را نیز مسدود می‌کند، کاروان اسلام مسیر را منحرف می‌نماید تا به سرزمین حدیبیه می‌رسند.^{۵۸} پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم، بعد از استقرار، به

^{۵۱} محقق داماد، حقوق بین الملل رهیافتی اسلامی، پیشین.

^{۵۲} ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۴ (تهران: دارلکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴) ۱۴۹.

^{۵۳} «ای کسانی که ایمان آورده اید، هنگامی که برای جهاد در راه خدا سفر می‌کنید خوب بررسی کنید و به کسی که به شما اظهار اسلام می‌کند، نگویید: تو مؤمن نیستی، [که بدین وسیله] مال دنیا را بجوید (غنیمت بگیرد)؛ زیرا غنیمت های فراوانی نزد خداست، [و] خودتان نیز در گذشته چنین بودید (مسلمان نبودید) اما خدا به برکت اسلام بر شما منت نهاد. بنابراین، خوب [در عواقب کار] بررسی کنید؛ زیرا خدا به آنچه می‌کنید آگاه است». ابراهیمی، پیشین، ۹۳.

^{۵۴} محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۳، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا) ۲۹۶. و محمد حسن موحدی ساوجی، همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از

دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر، دوفصلنامه حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۹، ۲، (۱۳۹۳)، ۱۴۱.

^{۵۵} محمد بن عمر واقدی، المغازی، جلد ۲، (بیروت: موسسه علمی، ۱۴۰۹ هـ. ق) ۵۷۲.

^{۵۶} همان، ۵۷۴.

^{۵۷} عبدالملک بن هشام حمیری، السیره النبویه، جلد ۳، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا) ۳۲۳.

^{۵۸} همان.

فرستادگان قریش صراحتاً می‌فرماید: « ما برای جنگ با احدی نیامده‌ایم ما آمده‌ایم این خانه را زیارت کنیم^{۵۹}». بعد از بیعت رضوان و پیشنهاد صلح از جانب سران قریش وحی الهی بر پیامبر خدا نازل می‌گردد و دستور به پذیرش صلح می‌دهد اگر چه عده ای از مسلمانان تمایل به جهاد دارند و برای این امر آماده شده‌اند.^{۶۰} حتی زمانی که از جانب برخی منافقین مورد اعتراض قرار می‌گیرد، می‌فرماید: « من بنده خدا هستم و هرگز با امر وی مخالفت نمی‌کنم^{۶۱}». ایشان به صراحت فرمان صلح را، از جانب خدا معرفی می‌نماید. این رویه همان قاعده کلی قرآنی است که می‌فرماید: « والصلح خیر» صلح بهترین است. پس از انعقاد پیمان صلح، پیامبر خدا قربانی نمود، سرتراشید و از احرام خارج گشت^{۶۲}. کاروان اسلام در حالی که هاله‌ای از غم و اندوه بر آنان سایه افکنده بود به سوی مدینه حرکت کرد. در همین حال خدای تعالی آیات سوره فتح را نازل نمود: « انا فتحنا لک فتحاً مبیناً»^{۶۳}. از پیامبر خدا سوال شد آیا این فتح است؟ پیامبر صلی الله علیه آله و سلم فرمود: « آری سوگند به آنکه جانم در دست اوست هر آنچه این فتح است^{۶۴}». جبرئیل به مناسبت این فتح و پیروزی به پیامبر تبریک گفت. مسلمانان نیز تبریک گفتند.^{۶۵} گویند رسول خدا صلی الله علیه آله و سلم از نزول این آیه به قدری خوشحال شد که قابل وصف نیست. حضرت در بیان این شادی و سرور فرمود: « آیه‌ای بر من نازل شد که از تمامی دنیا نزد من محبوب‌تر است»^{۶۶}. در این میان عده‌ای با نادیده گرفتن فرمان خدا سعی در انکار بشارت الهی نمودند و این پیمان صلح را شکست خواندند. رسول الله صلی الله علیه آله و سلم در واکنش به این نگرش و اصرار به جنگ و درگیری فرمود: « این سخن بدیست، بلکه این بزرگترین فتح است. همانا مشرکان راضی شدند بگذارند شما بدون درگیری سرزمین آنها را ترک کنید و درخواست صلح و امان کردند. پس این پیروزی بزرگ است»^{۶۷}. آیات ابتدایی سوره فتح اگرچه در واژگان مترادف معنایی با « تعایش سلمی» ندارد. اما شأن نزول این آیات این معنا را در واضح‌ترین وجه خود به مخاطب القا می‌کند. سیره نبی مکرم اسلام در عمل به مفاد وحی و دفاع از این عملکرد در برابر منتقدین، خود نشان دهنده روح حاکم بر تعالیم اسلامی و آیات قرآن کریم دارد.

۱- ۳- ۵. حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات

یکی از مهمترین جلوه‌های «تعایش سلمی»، حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات است. اساساً اعضای یک جامعه چه داخلی و چه بین المللی می‌توانند دو رفتار متضاد را در صحنه اجتماعی که عضو آن هستند بروز دهند: «همگرایی و واگرایی». همگرایی، عبارت است از «تقریب و نزدیک شدن افراد به نقطه‌ای مشخص که معمولاً به عنوان هدف مشترک آنها شناخته می‌شود». واگرایی عبارت است از «تفکیک و جدایی از یکدیگر و دور شدن آنها از هدف مشترک و حرکت به سمت اهداف خاص». حاصل همگرایی صلح و همزیستی مسالمت آمیز و حاصل واگرایی

^{۵۹} واقدی، پیشین، ۵۹۳.

^{۶۰} محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، (بیروت: موسسه اعلمی، ۱۳۹۹ق).

^{۶۱} واقدی، پیشین، ۶۰۶.

^{۶۲} سید علی میر شریفی، آشنائی با تاریخ اسلام، جلد ۲، (تهران، نشر مشعر، ۱۳۸۹)، ۷۴.

^{۶۳} احمد بن حسین بیهقی، دلائل النبوه و معرفة احوال صاحب الشریعه، جلد ۴، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق)، ۱۵۸.

^{۶۴} شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب نویری، نهاییه‌الارب فی فنون الادب، جلد ۱۷، (مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ۱۴۰۵)، ۲۳۵.

^{۶۵} همان.

^{۶۶} طبرسی، پیشین، جلد ۹، ۱۰۹.

^{۶۷} بیهقی، پیشین، ۱۶۰.

تنش و منازعه است.^{۶۸} قرآن کریم، به عنوان برنامه سعادت بشری در آیات متعدد با نفی واگرایی، مردم و مومنین را به همگرایی و تعامل ترغیب می‌کند و به آن فرمان می‌دهد. یکی از فرامین الهی در قرآن کریم خطاب به پیامبرش و مومنین دعوت غیر مسلمانان و اهل کتاب به مشترکات است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَجِدْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^{۶۹}. خداوند در آیه شریفه از مجادله نهی می‌کند مگر به شیوه نیکوی آن. «لاتجادلوا» از ماده جدال، در اصل به معنای تاییدن طناب و محکم کردن آن است. هنگامی که دو نفر به بحث می‌پردازند و در حقیقت هر کدام می‌خواهد دیگری را از عقیده‌اش بیچاند به این کار مجادله گفته می‌شود.^{۷۰} برخی از مفسرین معتقدند: «مجادله وقتی نیکو به شمار می‌آید که با درشت خویی طعنه و اهانت همراه نباشد. پس یکی از خوبی‌های مجادله این است که با نرمی و سازش همراه باشد و خصم را متاذی نکند. در این صورت مجادله به روش احسن است.^{۷۱} لذا اگر غیر از این روش عمل شود مشمول نهی صدر آیه خواهد بود. در آیه ۶۴ سوره آل عمران، این همگرایی حتی با غیر مسلمانان مورد تاکید مجدد قرار می‌گیرد و می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا...»^{۷۲}

در آیه شریفه خدای تعالی از اهل کتاب می‌خواهد با تن دادن به مشترکات به سمت همگرایی دینی حرکت کنند. «كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» دلالت بر همین مطلب دارد. این نوع از استدلال توحیدی به ما می‌آموزد اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف مقدس با شما همکاری کنند، بکوشید لاقفل در اهداف مهم و مشترک همکاری آنان را جلب کنید. آیه فوق ندای وحدت، در میان تمام ادیان آسمانی است و مرکز ثقل این همگرایی و نقطه مشترک آن اصل توحید است.^{۷۳}

۲. همزیستی مسالمت آمیز و اهداف عالیہ شریعت

همانطور که پیشتر بیان شد، قواعد فقهی مجموعه‌های نظم یافته‌ای از احکام کلی هستند که ذیل آنها موارد و اصناف بسیاری از احکام جزئی قرار می‌گیرند. این قواعد در واقع وسیله‌ای برای فرمولبزه کردن فقه و به روز رسانی آن برای پاسخگویی به مسائل روز است. مسائلی که با سرعت فزاینده‌ای در حال تکثیر و تکرار است. برای دستیابی به انعطاف، جهت‌گیری‌ها و هدف‌گیری‌های فقه، باید به روح شریعت توجه کرد و کتاب و سنت را به عنوان یک کل دارای هدف و برنامه نگرست و از تفسیرها و نگاه‌های جزئی و مسئله محور جز در موارد ضرورت اجتناب نمود. در طول تاریخ فقهات، کمتر به این مسئله پرداخته شده و به قواعد فقهی متناسب با روح شریعت که بستر ساز جریان سایر اصول و قواعد هستند توجه چندانی نگردیده است. در میان فقه‌های معاصر مرحوم «شهید صدر» به مناسبت به این موضوع پرداخته و شریعت را دارای روح عام

^{۶۸} محمد رضا حافظ نیا، اصول و مفاهیم ژئوپلیتیک، (تهران: پاپلی، ۱۳۹۴)، ۳۷۳.

^{۶۹} «ای مؤمنان، با اهل کتاب جز به آن شیوه‌ای که همان، نیکوتر است بحث و جدل نکنید، مگر کسانی از آنها که ستم کرده باشند و [به آنها] بگویند: به آنچه به سوی ما فرو فرستاده شده (قرآن) و آنچه که به سوی شما فرو فرستاده شده است (کتاب آسمانی)، ایمان داریم، خدای ما و خدای شما یکی است و ما برای او فرمانبرداریم». عنکبوت، ۴۶. ابراهیمی، پیشین، ۴۰۲.

^{۷۰} مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۱۶، پیشین، ۲۹۷.

^{۷۱} طباطبائی، پیشین، جلد ۱۶، ۲۰۴.

^{۷۲} «بگو: ای اهل کتاب، به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است روی آورید و آن اینکه: جز خدا را نپرستیم و برای او هیچ شریکی نیابوریم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خدا فرمان روایان خود برنگیرد- و اگر روی گردانند، [شما مسلمانان] بگویند: گواهی دهید به اینکه ما فرمانبرداریم.»

^{۷۳} مکارم شیرازی، پیشین، جلد ۲، ۵۹۳.

و مقاصد اساسی دانسته‌اند. ایشان اخبار مخالف با روح شریعت را مردود می‌داند و از طرف دیگر حجیت خبر آحاد را در صورتی می‌پذیرد که با روح شریعت و مقاصد آن مطابقت داشته باشد^{۷۴}. آیت الله سیستانی نیز با اشاره به روح قرآن و سنت، خبر واحد را در صورت توافق با روح قرآن، حجت می‌داند. ایشان کلام ائمه اطهار علیهم السلام را کلام منسجمی می‌داند که در چهارچوب قرآن و سنت قطعی صادر شده است. لذا برای اعتبارسنجی حدیث مشکوک باید آن را به قرآن و سنت عرضه کرد و در صورت تطابق و عدم تضاد آن را پذیرفت.^{۷۵} گستره نظریه مذکور نشان می‌دهد که اولاً این نظریه به احکام شرعی اختصاص ندارد. بلکه ملاکی است که شامل جمیع شئون شریعت می‌شود. ثانیاً منحصر به خبر واحد نیست بلکه شامل تمامی شئون می‌گردد. ثالثاً فقیه در صورتی به درجه فقاہت می‌رسد که مفسر باشد و آشنایی کامل با سنت داشته باشد، تا بتواند روح شریعت را به دست آورد.^{۷۶}

ایشان در حجیت خبر واحد لزوم موافقت مضمونیه و روحیه را مطرح می‌فرمایند و تصریح می‌کند که اگر روایتی در باب مسائل اجتماعی بود باید با این امور سنجیده شود: ۱. عدالت اجتماعی ۲. کرامت انسانی ۳. بطلان نژادپرستی و فضیلت محوری بر اساس تقوی.^{۷۷} در این نوشتار ایشان کرامت بشر به ماهو و بشر را یکی از اهداف عالییه شریعت معرفی می‌نماید. هم چنین با این بیان در ادله قاعده الزام مناقشه کرده و با جایگزینی آن به وسیله دو قاعده اقرار و مقاصه نوعیه، این قاعده را مخالف با «تعایش سلمی» می‌داند. در واقع قاعده حاکم بر تمام روابط و مسائل اجتماعی را «تعایش سلمی» ذکر می‌کنند که هم راستا و همسو با اهداف عالییه شریعت می‌باشد: «خلاصة القول أنّ التعایش السلمی لا یمكن الا مع احترام کل قوم الروابط المالیه المحترمه عند قوم آخرین...»^{۷۸} این بیان در معیار بودن قاعده تعایش سلمی، برگرفته از نصوص قرآن کریم بوده و همسو با اهداف عالییه شریعت می‌باشد. عبارتی مهم‌ترین وسیله برای رسیدن به این اهداف است و از باب مقدمه واجب هم می‌توان بر اهمیت آن صحنه گذاشت.

۲-۱. تعایش سلمی قاعده معیار در قواعد فقهی

یکی از قواعد پرکاربرد و اساسی در سلسله مسائل و موضوعات اجتماعی اسلام، قاعده الزام است. روایت معروف که مبنای استخراج این قاعده گرفته است، روایت علی بن ابی حمزه بطنانی از امام کاظم (علیه السلام) که می‌فرماید: «ألزمهم بما ألزموا أنفسهم» «آنها را ملزم کنید به آنچه که خودشان را بر آن ملزم می‌کنند».^{۷۹} قانون فقهی «الزام» به این معناست: «شیعیان در مواردی که بین فقه شیعه و غیر شیعه اختلاف نظر وجود دارد، می‌توانند فرد غیرشیعه را وادار به پذیرش قوانین دین و مذهب خودش کنند؛ هرچند آن قانون در فقه شیعه پذیرفته شده نباشد».^{۸۰}

^{۷۴} سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول، جلد ۲، (قم: مطبعة مركز النشر، ۱۴۰۸ ه.ق) ۳۵۲. و بحوث فی علم الاصول، جلد ۷، (قم: مؤسسة دائرة الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق) ۳۳۳.

^{۷۵} سید علی حسینی سیستانی، قاعده لاضرر، (قم: دفتر آیت الله سیستانی، ۱۴۱۴ ه.ق) ۲۲۴.

^{۷۶} مهدی درگاهی، رضا میرزائی، تحلیل و بررسی نظریه «حجیت خبر واحد در صورت موافقت با روح قرآن و سنت قطعی»، جستارهای فقهی و اصولی، ۹، ۳۱، (۱۴۰۲)، ۴۱.

[10.22034/JRJ.2022.64527.2518](https://doi.org/10.22034/JRJ.2022.64527.2518)

^{۷۷} سید محمد علی ربانی، حجیت خبر واحد، تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی، (بیجا، ۱۴۳۷ ه.ق) ۲۴-۲۵.

^{۷۸} سید محمد علی ربانی، قاعده الزام، تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی، (منامه: طبع هاشمی، ۱۴۳۷ ه.ق) ۱۱۲.

^{۷۹} ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی، تهذیب الأحکام، جلد ۹، (تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۴ ه.ق) ۳۲۲.

^{۸۰} علی فرحی، التحقیق فی القواعد الفقهیة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۱ ه.ق) ص ۱۳۳.

پیرامون این قاعده تالیفات و تحقیقات متعددی صورت گرفته که مطابق با این پژوهش ها، دایره قاعده، فقط به الزام غیر امامی مطابق احکام خودش محدود نمی شود بلکه غیر مسلمان نیز مشمول الزام می گردد. علاوه بر این همانطور که خواهد آمد فرد امامی نیز مکلف خواهد بود بر عمل بیگانه و مخالف، آثار صحت را بار کند.^{۸۱} همانطور که مشخص است این قاعده در مورد حکمیست که به ضرر شخص غیر امامی باشد و همچنین صحت آن از نظر مذهب شیعه پذیرفته نباشد.^{۸۲} و مجرای قاعده هم جایست که فرد شیعه منتفع گردد.^{۸۳} برخی از فقها با تردید در ادله قاعده الزام این قاعده را نپذیرفته و دو قاعده «مقاصه نوعیه» و قاعده «اقرار» را جایگزین آن می دانند. ایشان در تبیین این معنا بیان می دارد: «و خلاصه القول أن التعایش السلمی لا یمکن الا مع احترام کل قوم الروابط المالیة المحترمة عند قوم آخرین و لیس معنایک قانون الإلزام، بل معنی ذلک قانون الإقرار أو قانون الذمام»^{۸۴} همواره در سرتاسر گیتی اقوام و ملتها برای خود قوانین و ضوابطی داشته اند. بنابر اصل تعایش سلمی آن قواعد و ضوابط که برای دیگر اقوام و ادیان لازم الاجراست برای شیعیان هم محترم است. ایشان این قانون را که لازمه تعامل و تعایش سلمی با ملل و ادیان دیگر است، اقرار می نامند نه الزام.

۲-۱-۱. قاعده اقرار^{۸۵}

در تعریف قاعده اقرار آمده است: «در واقع قاعده اقرار عبارتست از احترام به روابط حاصل و رایج بین پیروان سایر ادیان و مذاهب و معتبر دانستن معاملات و روابط خانوادگی آنها.»^{۸۶} این قانون مبتنی بر احترام به معتقدات و قوانین غیر شیعه است و نگاهی تابعانه به یک اصل اساسی و قاعده حاکم دارد. آن قاعده و اصل حاکم در مسائل اجتماعی چیزی جز «قاعده تعایش سلمی» نمی باشد. همزیستی فقهی در جامعه جهانی نیازمند حکم فقهی روشن و جامع است. از نظر آیت الله سیستانی قاعده اقرار، همان احترام به سایر قوانین در یک جامعه متشکل از ادیان و مذاهب مختلف، جهت نیل به همزیستی مسالمت آمیز است «جواز در این مورد مبتنی بر قانونی غیر از قانون الزام است. این قاعده همان قانون احترام متقابل است، در جامعه ای که متشکل از ادیان و مذاهب مختلف است و بر پایه همزیستی مسالمت آمیز بنا شده گردیده»^{۸۷}. نکته مهم در این تعابیر این است که قاعده اقرار رابطه مستقیم و تنگاتنگی با مسئله همزیستی مسالمت آمیز یا تعایش سلمی دارد. در حقیقت این قاعده منبعث از روح صلح جوئی دین اسلام، بالخصوص مذهب امامیه است.^{۸۸}

^{۸۱} محمدجواد فاضل لنکرانی، قاعده الزام، (قم: موسسه فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۱) ۷-۶.

^{۸۲} سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، جلد ۳، (قم: الهادی، ۱۴۱۹ه.ق) ۱۸۳.

^{۸۳} سید محمد کاظم مصطفوی، اقواعد الفقهیه، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ه.ق) ۶۶.

^{۸۴} ربانی، پیشین.

^{۸۵} لازم به ذکر است در ما نحن فیه قاعده اقرار متفاوت است از قاعده «اقرار العقلا علی انفسهم جائز» و این دو قاعده با هم متفاوتند. از قواعد فقهی دیگری نیز که مفادی شبیه به قاعده اقرار مدنظر ما دارد، با عناوینی همچون «قاعده التزام» «قاعده امضا» نیز یاد شده است. آیت الله سیستانی نام دیگر قاعده اقرار را «ذمام» می داند.

^{۸۶} و قانون الإقرار هو عبارة عن احترام الروابط التي تحصل بين افراد و اموال و بين الفرد و الفرد لذوی ادیان و المذاهب، بمعنى اعتبار المال ملکاً لهم و الزوجة زوجة له، همان، ۹۴.

^{۸۷} و الحلیة فی المورد من الممكن ان تكون علی اساس قانون آخر غیر قانون الإلزام و هذا القانون هو قانون الاحترام المتبادل فیما اذا كان بناء المجتمع المتشکل من الادیان و المذاهب المختلفة علی التعایش السلمی، همان، ۷۲.

^{۸۸} سید هادی نوروزیان امیری، سید یوسف علوی و ثوقی، علیرضا ابراهیمی، جایگزینی قاعده اقرار با قاعده الزام از نگاه فقهای معاصر، جستارهای فقهی اصولی، ۹، ۳۳.

همانطور که گفته شد، قانون اقرار، تابعی از قاعده حاکم یعنی «تعایش سلمی» است. مرز فارغ بین قاعده الزام و اقرار در واقع همان تعایش سلمی است. قاعده الزام سنخیت چندانی با همزیستی مسالمت آمیز ندارد و از دایره احترام به سایر ملل و نحل خارج شده و به نوعی کرامت بشری را در مورد غیر شیعه مخدوش می کند. چنانکه در موضوع قاعده الزام منفعت شخص شیعه و ضرر غیر شیعه اخذ شده و این مخالف اهداف عالی شریعت است. موبد این مطلب آن است که برخی از فقها این قاعده را فقط در روابطی جاری می دانند که یک طرف آن شیعه امامی و طرف دیگر اهل سنت باشد و حکم نیز به ضرر غیر امامی باشد. از نظر ایشان قاعده الزام حکمی خلاف قاعده و اصل اولی بوده که می توان در همین دامنه محدود از آن بهره جست.^{۸۹} همچنین برخی از فقها دامنه این قاعده را محدود به ابواب خاصی از فقه مانند طلاق و ارث می دانند و در غیر این ابواب قاعده را جاری نمی دانند.^{۹۰} آنچه از کلام آیت الله سیستانی مستنبط است، اصل اولیه در این مقام همان «تعایش سلمی» است لذا از قاعده اقراری نام می برند که مفاد آن احترام به قوانین غیر شیعه اعم از سنی و اهل کتاب است.

۳. تبیین مسئله جهاد در پرتو همزیستی مسالمت آمیز

از آنجا که نظام معرفتی اسلام عمدتاً نص محور بوده و یافته های مدرنیته عموماً مبتنی بر علوم تجربی است، امروزه این هجمه نسبت به برخی مبانی و نصوص اسلامی همچون مسئله «جهاد» بوجود آمده است که اگر دین اسلام، دین خاتم و کامل است پس چرا برخی تعالیم و متون دینی در تعارض با مفاهیمی همچون حقوق بشر، آزادی عقیده و حفظ صلح و امنیت بین المللی است؟^{۹۱} یکی از عرصه هائی که با تکیه بر ظواهر نصوص موضوع حکم شرعی قرار گرفته است، مسئله جهاد ابتدائی است و هدف از آن، همچنان که در تعریف رایج و مصطلح آمده است، گسترش دین اسلام بوسیله دعوت از غیر مسلمین است. تا آنجا که اگر اسلام نیاوردند کشته می شوند و اگر اهل کتاب بودند با پرداخت جزیه جان خود را می خرند.^{۹۲} ابتدائاً باید به این مسئله توجه داشت در سیر تاریخی تفقه و اجتهاد همواره نص و سیره از جایگاه غیر قابل خدشهای برخوردار بوده است. لذا مغرضان، همواره از این مستمسک برای توجیه عملکرد خود سود برده اند. منع نقل حدیث دستوری است که در ابتدای تاریخ خلافت به همین منظور صادر گردید. «لذا نقل احادیث و روایات به صورت شفاهی صورت گرفت که به واسطه نسیان و اغراض سوء همواره استناد به آن مورد تردید است.»^{۹۳} بعد از یک قرن جلوگیری از منع نقل حدیث در عصر عباسیان نهضت تدوین حدیث، شکل گرفت. نخستین کتاب در مورد سیره پیامبر اکرم، «سیره ابن هشام است»^{۹۴}. در این کتاب، بسیاری از رفتارهایی که با قرآن و سیره معتبر پیامبر اکرم، که از طریق اهل بیت ایشان وارد شده) مغایر است، به حضرت نسبت داده شده است. دستور ترور مخالفین^{۹۵}، جنگیدن برای به دست آوردن

^{۸۹}فاضل لنکرانی، پیشین، ۱۰.

^{۹۰}همان.

^{۹۱}داوود فیرحی، دین و دولت در عصر مدرن، جلد ۱، (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹)، ۱۰.

^{۹۲}نعمت الله صالحی نجف آبادی، شأن نزولهای مجعول زمینه ساز تفسیرهای ناروا از قرآن، کیهان اندیشه، ۴۲، (۱۳۷۱) ۴۷-۴۶. قابل دسترسی در:

<https://www.noormags.ir/view/fa/magazine/number/1536>

^{۹۳}مجید معارف، بررسی سیر تاریخی کتابت حدیث در شیعه، مجله علوم حدیث، ۱۰، ۳، (۱۳۸۴). و ابوالحسن محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی، (تهران، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۸۶) ۱۶۵.

^{۹۴}ابومحمد عبدالملک بن هشام معافری حمیدی

^{۹۵}عبدالملک بن هشام معافری حمیدی، سیره رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳) ۳۸۴-۳۸۳.

غنیمت^{۹۶}، کشتار اسرا^{۹۷}، استفاده از روش‌های جنگی غیر متعارف^{۹۸}. بر این اساس، برخی از محققین بر این باورند که: «در پذیرفتن روایت‌های تاریخی قرن اول و دوم هجری باید تردید کرد. مگر آنجا که قرینه‌های قطعی یا اطمینان بخش آن را تایید کند. زیرا در آن سال‌ها مانند هر عصری تهمت و افترا کاری رایج و جعل حدیث یا تخیل و تدلیس در متن آن وسیله‌ای موثر برای پیشبرد کارها بوده است.^{۹۹} البته این نظریه به معنای رد تمامی اخبار و آثار نیست. بلکه به این معناست برای پذیرش اخبار صرف سلسله سند و رجال حدیث کفایت نمی‌کند. لذا باید محتوای حدیث نیز، مطابق معیارهای سختگیرانه‌ای سنجیده شود. احادیث نباید با قرائن تاریخی و از همه مهمتر با قرآن مغایرتی داشته باشد.^{۱۰۰}»

از این منظر اگر به آیات قرآن به عنوان متنی واحد بنگریم و از نگاه جزئی و تقطیع پیام اصلی و نهایی این کتاب آسمانی بگذریم، در می‌یابیم در پس آن پیامی برای بهروزی انسان‌ها وجود دارد. «با این نگاه قرآن را به صورت مجموعه‌ای از آیات می‌بینیم که در آن اصالت با رافت، مودت و صلح است. بنابراین رویکرد اولیه اسلام در تمام زمان‌ها و مکان‌ها صلح جویی و رافت است»^{۱۰۱}. همین نگاه باعث شده است برخی از مستشرقین با بررسی آیات کریمه قرآن به این نتیجه برسند که: «این کتاب آسمانی تنها در هنگام دریافت یک تهدید عینی و جدی، دستور به جهاد و دفاع در برابر آن صادر کرده است. با بررسی روح کلی حاکم بر ادبیات قرآن، رویکرد صلح‌آمیز اسلام در روابط خارجی به خوبی روشن می‌شود»^{۱۰۲}.

۳-۱. بررسی مفهوم جهاد و قلمرو آن

خداوند متعال در قرآن کریم بالغ بر ۳۵ بار از لفظ جهاد و مشتقات آن استفاده نموده است. لفظ جهاد را «کوشیدن در حد توان معنا نموده اند»^{۱۰۳}. همچنین به معنای «جنگی که مسلمانان برای دفاع از دین می‌کنند» نیز آمده است.^{۱۰۴} «لکن چون از باب «مفاعله» است، معمولاً در مواردی به کار می‌رود که نوعی هم‌کاری، تقابل و رقابت در آن وجود دارد»^{۱۰۵} و تفاوت آن با حرب در تقدسی است که در موضوع آن اخذ شده است. تقسیم بندی جهاد به دفاعی و ابتدائی در کتب فقهی متقدم به صراحت ذکر نشده. ایشان معمولاً احکام جهاد ابتدائی را به گونه‌ای مبسوط شرح داده اند و احکام دفاع را به صورت ضمنی در کنار جهاد ابتدائی بیان نموده‌اند.^{۱۰۶} برخی از فقها تصریح دارند اساساً جهاد، منحصر در جهاد ابتدائی است و تصریح می‌کنند آنچه به نام جهاد دفاعی مشهور است، دفاع است نه جهاد. دفاع یا جهاد دفاعی نه فقط از طریق شرع

^{۹۶} همان، ۲۶۷.

^{۹۷} همان، ۳۸۰.

^{۹۸} همان، ۴۶۸.

^{۹۹} سید جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰) ۲۰۹.

^{۱۰۰} سید محمد حسین طباطبائی، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵) ۶۳.

^{۱۰۱} سید محسن آل غفور، مهدی چلوی، بررسی مبانی اصالت صلح در کتاب و سنت با رویکرد انتقادی نسبت به تفسیرهای متون مقدس در دوره میانه، ۵۰، ۱، (۱۳۹۷)، ۱۷.

[10.22067/NAQHS.V50I1.38188](https://doi.org/10.22067/NAQHS.V50I1.38188)

^{۱۰۲} کرن آرمسترانگ، خداشناسی از ابراهیم تا کنون (دین یهود، مسیحیت و اسلام) مترجم: محسن سپهر، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰) ۱۸۳.

^{۱۰۳} لویس معلوف، المنتجد، (تهران: اسماعیلیان، ۱۳۶۲) ۱۰۶.

^{۱۰۴} جبران مسعود، ترجمه رضا انزایی نژاد، الرائد، (مشهد: آستانقدس، ۱۳۷۲) ۶۳۲.

^{۱۰۵} محمد تقی مصباح یزدی، جنگ و جهاد در قرآن، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳) ۱۹.

^{۱۰۶} محمد حسن نجفی جوهری، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد ۲۱، (بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۶۲)، ۵- ۴.

بلکه به واسطه برهان و استدلال عقلی نیز پذیرفته است.^{۱۰۷} عقلای عالم به کسی که به خانه، کاشانه، یا حیثیت و ناموس او حمله شده حق دفاع می‌دهند. و کسی بابت این دفاع او را سرزنش ننموده، بلکه وی و حتی اطرافیان او را به دفاع از مظلوم ترغیب می‌نماید. آنچه محل بحث است، قسم دوم یعنی جهاد ابتدایی است. صاحب جواهر می‌فرماید: «غرض اصلی از جهاد، جهاد ابتدایی است و دفاع از مفاهیم ملحق به جهاد است»^{۱۰۸}. جهاد به معنای «مبارزه در راه خدا با جان و مال، در نبرد با مشرکان و باغیان و با هدف اعتلای اسلام و برپاداشتن شعائر آن است»^{۱۰۹}. «برخی از فقهاء و مولفین کتب فقهی، جهاد را وسیله‌ای برای گسترش دین مبین دانسته و فراگیری اسلام را بدین وسیله جایز شمرده اند»^{۱۱۰} چنین نگرشی باعث شده تا جهاد ابتدایی به جهاد دعوت نیز مصطلح گردد.

امروزه، پذیرش این معنا به عنوان یک اصل، جوامع اسلامی را با یک پارادوکس بزرگ مواجه می‌کند. از طرفی باید اکثریت قابل توجهی از مردم دنیا را دعوت به اسلام کنند. و اگر نپذیرفتند وارد جنگ با آنان شوند. مخصوصاً اگر بپذیریم سبب این جهاد کفر و تفاوت اعتقادی اوست. از طرف دیگر، جامعه بین‌المللی و ساختار ملل متحد چنین اجازه‌ای به مسلمین نمی‌دهد. چرا که منع توسل به زور در نظام حقوقی بین‌المللی به عنوان یک قاعده آمره بلکه در راس این قواعد قرار دارد. حتی اگر متعلق جهاد را مانعین ابلاغ دعوت به اسلام بدانیم، باز هم مشکل مذکور حل نمی‌شود. چرا که اولاً امروزه با وجود فضای مجازی، عملاً مانعی برای ارتباطات وجود ندارد و ثانیاً جنگ و تجاوز قداستی در فضای کنونی ندارند، مگر در قالب دفاع صورت گیرد. افزون بر این اشکالات شکلی دو اشکال محتوایی نیز بر این تعریف وارد است: نخست اینکه هدف از دعوت به اسلام در آیات متعدد قرآن کریم ایمان به خدای تعالی معرفی گردیده است نه صرف اسلام ظاهری^{۱۱۱}. بدیهی است فردی که برای نجات جان شهادتین بگوید مومن نیست، بلکه این سیستم صرفاً منافق پروری کرده است. چنین فرضی نقض غرض بوده و از حکمت خدای تعالی خارج است.^{۱۱۲} ثانیاً رد پای این تقسیم بندی را می‌توان اساساً در فقه اهل سنت جست.^{۱۱۳} شافعی اولین فردی است جهاد را به دفاعی و ابتدایی تقسیم نمود^{۱۱۴}. عرضه این نگرش جهادی، به کتاب و سنت قطعی معصومین^{علیهم السلام}، این تردید را ایجاد می‌کند که چنین رویه‌ای با سیره نبی مکرم و اولاد طاهرینش همخوانی ندارد و مفهومی عاریه‌ای است.

۳-۱-۱. حکم جهاد در عصر غیبت و حضور امام معصوم

^{۱۰۷} سیدعبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، جلد ۱۵، (قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۸) ۱۰۱.

^{۱۰۸} محمد حسن نجفی جواهری، پیشین، ۴.

^{۱۰۹} همان، ۳.

^{۱۱۰} زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، جلد ۲، (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ق) ۱۶، ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، (اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین، ۱۳۸۲)، ص ۲۴۷-۲۴۶. برای مطالعه بیشتر ن. ک: ابن زهره، غنیة النزوع، جلد ۱، (قم: موسسه امام صادق، ۱۴۱۷)، ۲۰۰-۱۹۹.

^{۱۱۱} وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ، (حدید، ۸)

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات، ۱۴).

^{۱۱۲} نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، جهاد در اسلام، (تهران: نشر نی، ۱۴۰۲) ۴۷-۴۶.

^{۱۱۳} محمد بن ادریس شافعی، کتاب الام، جلد ۴، (بیروت: دارالمعرفه، بی تا) ۱۷۰.

^{۱۱۴} رضا رمضان‌گیلانی، تقریرات درس خارج فقه جهاد، (قم: ۱۴۰۱-۱۴۰۰) ۸۳.

دول اسلامی همانگونه که مکلف به رعایت قواعد و احکام شرعیه هستند، به مناسبت عضویت در جامعه جهانی، ملزم به رعایت قوانین بین‌المللی نیز می‌باشند. اصل وفای به عهد این کشورها را ملزم می‌کند در صورت پذیرفتن تعهدات بین‌المللی متعهد به آن بمانند و با حسن نیت آن را اجرا کنند: «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»^{۱۱۵}. عضویت در سازمان ملل متحد همه کشورها را ملزم به رعایت اصولی همچون: «همزیستی مسالمت آمیز»، «ممنوعیت توسل به زور»، «عدم مداخله» و برابری حاکمیت می‌دارد و دول اسلامی نیز از این تعهدات مستثنا نیستند. تبیین مسئله جهاد با توجه به جایگاه و اهمیت قاعده فقهی تعایش سلمی، به جوامع اسلامی کمک می‌کند تا تعادلی میان تکالیف شرعیه و تعهدات بین‌المللی بوجود آورند. مشهور فقهای شیعه حکم وجوب جهاد ابتدایی را معلق به زمان حضور امام معصوم کرده‌اند^{۱۱۶}. حتی برخی جهاد بدون حضور و اذن امام معصوم را معصیت می‌دانند.^{۱۱۷} پر واضح است، فعل و قول امام به عنوان مصدر تشریح خود مشخص کننده تعریف و حدود و ثغور این واجب شرعی است و این تعلیق در واقع محول کردن امر به شخص امام است. برخی دیگر از مفسرین و فقها با توسعه دایره دفاع، جهاد را جهاد دفاعی دانسته و از زیر بار قبول جهاد ابتدایی در زمان غیبت شانه خالی کرده‌اند.^{۱۱۸}

گروه دیگری از فقهای مشتهر^{۱۱۹} در جهان تشیع، جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز می‌دانند. نکته قابل تامل اینست که این دسته از فقها صرفاً حکم به جواز جهاد در زمان غیبت امام معصوم داده‌اند و این فرمان را از اختیارات ولی فقیه برشمرده‌اند. در نتیجه شخص ولی فقیه می‌تواند با جمع شرایط و عدم وجود مانع حکم به جهاد دهد. در این صورت است که جهاد واجب می‌شود. به عنوان مثال آیت الله خامنه‌ای می‌فرماید: «بعید نیست که حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع الشرایطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، در صورتی که مصلحت آن را اقتضا کند، جایز باشد، بلکه این نظر اقوی است.»^{۱۲۰} از این بیان وجوب جهاد به نحوی که برخی منتقدین متذکر شده‌اند بر نمی‌آید. بلکه حکم جواز است، مشروط به اقتضای مصلحت. از سید ابوالقاسم خوبی در این باب چنین نقل شده: «و ثبوت جهاد در تمام زمان‌ها به شرط وجود شرایط ثابت است و اذن فقیه در آن معتبر می‌باشد بر فقیه لازم است که در این امر با کارشناسان و کارداناان مسلمین مشورت نماید این امر مهم نیاز به رهبری دارد که سخن و اوامرش در مردم نفوذ داشته باشد و به همین جهت نیاز به فقیه جامع الشرائط، حتمی می‌گردد چنین فقیهی متصدی اجرای این امر مهمی است زیرا اگر غیر از این باشد کار به هرج و مرج می‌انجامد»^{۱۲۱}. شیخ جواد فاضل، به صراحت به این نکته اذعان می‌کند که جهاد ابتدایی در عصر غیبت مشروعیت دارد، ولی وجوب ندارد» در جهاد ابتدایی اذن امام شرط نیست. جهاد ابتدایی در عصر غیبت مشروعیت دارد ولی وجوب ندارد»^{۱۲۲}. ایشان نیز علی‌رغم انکار شرطیت اذن امام آن را در صورت وجود شرایط از اختیارات ولی فقیه می‌داند و صراحتاً تأکید به جواز دارد نه وجوب. برخی از علماء معاصر نیز لفظ امام را دارای اطلاقی می‌دانند که اعم است از امام معصوم و امام

^{۱۱۵} سوره اسراء، آیه ۳۴.

^{۱۱۶} شیخ صدوق، الهدایه فی الاصول والفروع، (قم: موسسه امام هادی، ۱۴۱۸ق)، ص ۵۸ - ۵۷ و

^{۱۱۷} ابوجعفر محمد بن حسن بن علی طوسی، النهایه، (قم: انتشارات قدس محمدی، بی تا)، ص ۲۹۰.

^{۱۱۸} سید صادق حقیقت، جهاد ابتدایی از دیدگاه فقه شیعه، فصلنامه فقه شیعه، ۱۹، ۷۵، (۱۴۰۰)، ۱۶ - ۱۵. [10.22034/SHISTU.2022.533738.2090](https://doi.org/10.22034/SHISTU.2022.533738.2090)

^{۱۱۹} ن.ک: سید کاظم حائری، الکفاح المسلح فی الاسلام، ۸۳. و محمد مهدی آصفی، الجهاد، ۷۱. و سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق، ۳۵. و سید محمد حسین فضل الله، الجهاد، ۱۳۴.

^{۱۲۰} سید علی خامنه‌ای، اجوة الاستفتانات، سوال ۱۰۴۸، قابل دسترسی در: <https://www.leader.ir/fa/book/2/>

^{۱۲۱} سید ابوالقاسم خوئی، منهاج الصالحین، جلد ۱، (قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰)، ۳۶۶.

^{۱۲۲} حقیقت، پیشین، ۲۰۱.

عادل که شامل فقیه جامع الشرایط نیز می‌شود.^{۱۳۳} اما آنچه ایشان را به تردید می‌اندازد قیدی است که در قلمرو حکم جهاد وجود دارد: « جهاد ابتدایی برای عوض کردن عقیده مخالفان اصلاً ثابت نیست.»^{۱۳۴}

روشن است این تردید در حکم وجوب نیست. بلکه در غایت و غرضی است که برای جهاد آمده. همانطور که ذکر شد اگر چه اشکالات متعددی به قلمرو حکم وارد شده، اما اصل حکم جواز و مشروعیت را نمی‌توان محل اشکال دانست. چرا که امر محول به فقیه جامع الشرایط گردیده است. فقیه‌ای که بصیر و زمان شناس باشد، آن هم پس از مشورت با اهل فن. وجود چنین شرایطی برای صادر کننده حکم جهاد مرتفع کننده اشکالات وارد شده است. چرا که فقیه می‌تواند در موردی که مطابق با نظم نوین بین المللی باشد، مانند جهاد برای اعاده صلح و امنیت بین المللی، پس از مذاکرات و رفع موانع حقوقی و سیاسی، اقدام به اعلان جهاد نماید. علاوه بر اینکه انسداد باب جهاد در زمان غیبت منتج به نتایج نامطلوب امنیتی و سیاسی می‌شود. لذا می‌توان با تفسیر صحیح جهاد در پرتو همزیستی مسالمت آمیز یا تعایش سلمی، به مسئله جهاد، نگاهی مثبت و بشردوستانه داشت. دنیای امروز نه تنها این حکم را تقبیح نمی‌کند بلکه آن را می‌ستاید. همانند جهاد برای مبارزه با تروریسم. نمونه این امر صدور فتوای جهاد از جانب مرجعیت شیعه (ژوئن ۲۰۱۴) در عراق علیه داعش است، که به واسطه همین فتوا نیروهای حشد شعبی در عراق به عنوان بخشی از نیروهای مسلح رسمی عراق شناخته شدند.^{۱۳۵}

نتیجه گیری:

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت گر بشر، سعادت انسان را در بستر صلح و آرامش محقق می‌داند. و جنگ را وسیله ای برای اعاده وضع به حالت قبل از آن بر می‌شمارد. توجه به افق و اهداف عالی شریعت و روح کتاب و سنت قطعی پیامبر اکرم و اولاد طاهرینش دامن دین مبین را از اتهام خونریزی و برخوردهای خشونت آمیز پاک و مبرا می‌دارد. کرامت بشری و عدالت مهمترین اهداف شریعت است و همزیستی مسالمت آمیز بستر تحقق این اهداف. وجوب التزام به این اصل مهم عقلی و شرعی از برآیند کلی آیات کریمه قرآن به نیکی ظاهر میگردد. تعایش سلمی به عنوان سنگ محک سایر قواعد اجتماعی اسلام بستر ساز تعریف و ای بسا باز تعریف برخی مسائل همانند جهاد است. از طرفی کنار گذاشتن این اصل و احاله آن به زمان نامعلوم پیامدهای ناگوار سیاسی و امنیتی برای جوامع اسلامی دارد. از طرفی تعریف نادرست از حدود و ثغور آن نتایج معکوس برای مسلمین در جامعه جهانی خواهد داشت. این برداشت مبهم از جهاد بواسطه عدم توجه به جایگاه آن در سلسله مراتب قواعد و اصول اجتماعی اسلام است. نگاه تک بعدی به مسئله جهاد، آنرا به عنوان اصل اولیه و یک واجب غیر قابل تخطی در روابط با بیگانه و غیر مسلمان بدل میکند. نگاهی که در جامعه بین المللی به هیچ عنوان قابل طرح نمی‌باشد. اما در مقابل سیر کلی آیات قرآن همواره انسان را به آرامش دعوت نموده و کنار گذاشتن جنگ و خونریزی و رسیدن به تفاهم را برای وی، پیروزی اصیل و واقعی می‌داند. در مواردی هم به جهاد در راه خدا فرمان می‌دهد، نوع این آیات برای دفاع در مقابل متجاوز است که امری پذیرفته شده است. سایر آیات نیز به «حق در

^{۱۳۳} حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، (تهران: سرای، ۱۳۷۹)، ۳۸.

^{۱۳۴} حسینعلی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، (قم: دانش ارغوان، ۱۳۷۹)، ۶۰.

^{۱۳۵} جواد کاظم خطاب، توظیف الحشد الشعبي في المدرك السياسي العراقي، مجلة حمورابي للدراسات، ۷، ۲۹، (۲۰۱۹)، ۱۰۸.

جنگ^{۱۲۶}» بر میگردند. وقتی مسلمین گرفتار در جنگی شدند، نباید سستی کنند بلکه با تمام توان از حریم شخصی و اعتقادی خویش دفاع نمایند. به نظر می رسد استفاده از قدرت دفاعی مسلمین در راستای حفظ صلح و امنیت بین المللی و تحکیم پایه های همزیستی مسالمت آمیز در جامعه بین المللی، اسلام و اصل توحید را، جایگاه محوری تشکیل «جامعه واحد جهانی» قرار دهد.

فهرست منابع فارسی

۱. قرآن کریم
۲. ارفع، کاظم، ترجمه قرآن کریم، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۸۱.
۳. آرمسترانگ، کرن، خداشناسی از ابراهیم تا کنون (دین یهود، مسیحیت و اسلام) ترجمه: محسن سپهر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰.
۴. آقابخشی، علی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴.
۵. آل غفور، سید محسن، مهدی چلوی، بررسی مبانی اصالت صلح در کتاب و سنت با رویکرد انتقادی نسبت به تفسیرهای متون مقدس در دوره میانه، ۵۰، ۱، (۱۳۹۷)، ۲۸-۹، [10.22067/NAQHS.V50I1.38188](https://doi.org/10.22067/NAQHS.V50I1.38188)
۶. بستانی، فوادافرام، ترجمه رضا مهیار، فرهنگ اجددی الفبایی عربی - فارسی، تهران: اسلامی، ۱۳۷۷.
۷. بیگ زاده، ابراهیم، جزوه حقوق بین الملل عمومی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۴.
۸. حافظ نیا، محمد رضا، اصول و مفاهیم ژئوپلیتیک، تهران: پاپلی، ۱۳۹۴.
۹. حقیقت، سید صادق، جهاد ابتدایی از دیدگاه فقه شیعه، فصلنامه فقه شیعه، ۱۹، ۷۵، (۱۴۰۰)، ۷-۳۰، [10.22034/SHISTU.2022.533738.2090](https://doi.org/10.22034/SHISTU.2022.533738.2090)
۱۰. خامنه ای، سید علی، اجوبة الاستفتائات، سوال ۱۰۴۸، قابل دسترسی در: <https://www.leader.ir/fa/book/2>
۱۱. درگاهی، مهدی، رضا میرزائی، تحلیل و بررسی نظریه حجیت خبر واحد در صورت موافقت با روح قرآن و سنت قطعی، جستارهای فقهی و اصولی، ۹، ۳۱، (۱۴۰۲)، ۳۵-۶۰، [10.22034/JRJ.2022.64527.2518](https://doi.org/10.22034/JRJ.2022.64527.2518)
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران: روزنه، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۳. رضائی گیلانی، رضا، «تقریرات درس خارج فقه الجهاد»، قم: ۱۴۰۱-۱۴۰۰.
۱۴. زنوزی، ملاعبده الله، لمعات الهیه، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۵. سید یاسر ضیایی و محمد علی کشور، دفاع مشروع علیه گروه های تروریستی در سرزمین دولت خارجی، ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران، ۳، ۹، (۱۳۹۹)، ۲۶۱۹-۲۶۲۹، [10.30510/psi.2022.363054.4003](https://doi.org/10.30510/psi.2022.363054.4003)
۱۶. شهیدی، سید جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
۱۷. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، جهاد در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۴۰۲.
۱۸. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، شأن نزولهای مجعول زمینه ساز تفسیرهای ناروا از قرآن، کیهان اندیشه، ۴۲، (۱۳۷۱) قابل دسترسی در: <https://www.noormags.ir/view/fa/magazine/number/1536>
۱۹. طباطبائی، محمد حسین، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۲۱. علیدوست، ابوالقاسم، فلسفه قواعد فقهیه، پژوهشهای فقهی، دانشگاه تهران، ۱۲، ۲، (۱۳۹۵)، ۲۴۳-۳۶۵، [10.22059/JORR.2016.58988](https://doi.org/10.22059/JORR.2016.58988)

¹²⁶ jus ad bellum

۲۲. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمدجواد، قاعده الزام، قم: موسسه فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۱.
۲۴. فلسفی، هدایت الله، صلح جاویدان و حکومت قانون، تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۰.
۲۵. فیرحی، داوود، دین و دولت در عصر مدرن، تهران: رخداده نو، ۱۳۸۹.
۲۶. قابل جامی، هادی، قاعده عدالت و نفی ظلم، قم: فقه الثقلین، ۱۳۹۰.
۲۷. کردی، زهرا محمودی، ماهیت اصول کلی حقوقی و کارکردهای آن در حقوق بین الملل، مجله حقوقی بین المللی، ۵۸، (۱۳۹۷)، ۳۲۹-۳۶۴، 10.22066/cilamag.2018.31692.
۲۸. کریمی نیا، محمد مهدی، «همزیستی مسالمت آمیز در اسلام و حقوق بین الملل»، (پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹).
۲۹. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (بخش مدنی)، چاپ شصت و شش، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۳.
۳۰. محقق داماد، سید مصطفی، حقوق بین الملل رهیافتی اسلامی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶. ق.
۳۲. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۳۳. مسعود، جبران، ترجمه رضا انزابی نژاد، الرائد، مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۲.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، جنگ و جهاد در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۳۵. مطهری، مرتضی، کتاب جهان بینی توحیدی: مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
۳۶. معارف، مجید، بررسی سیر تاریخی کتابت حدیث در شیعه، مجله علوم حدیث، ۱۰، ۳ و ۴، (۱۳۸۴)، ۸۶-۷۴.
۳۷. معارفی حمیدی، عبدالملک بن هشام، سیره رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۳۸. مقدم، غلامعلی، قرآن نظام احسن و سبک زندگی در عصر تکنولوژی، پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۴، ۳، (۱۳۹۷) ۸۳-۱۱۰.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۰. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، تهران: سرابی، ۱۳۷۹.
۴۱. منتظری، حسینعلی، حکومت دینی و حقوق انسان، قم: دانش ارغوان، ۱۳۷۹.
۴۲. منشور ملل متحد، چاپ هفتم، تهران: ترجمه و نشر مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد، ۱۳۹۴.
۴۳. موحدی ساوجی، محمد حسن، همزیستی مسالمت آمیز انسان ها از دیدگاه قرآن و نظام بین المللی حقوق بشر، دوفصلنامه حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۹، ۲، (۱۳۹۳)، ۱۳۱-۱۵۸.
۴۴. موسوی خراسانی، محمدحسن، جواد ایروانی، موازنه ی آیات جهاد در قرآن با توسل به زور در حقوق بین الملل، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۶، ۲، ۲۰، (۱۳۹۸)، ۱۸۳-۲۰۸. <https://doi.org/10.22091/csiw.2019.3915.1503>.
۴۵. میر شریفی، سید علی، آشنائی با تاریخ اسلام، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۹.
۴۶. میر عباسی، سید باقر، حقوق بین الملل عمومی، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷.
۴۷. نظری، حمید الهوتی، جایگاه اصول کلی حقوقی در آراء دیوان بین المللی دادگستری، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۳، ۴، (۱۳۹۲)، ۳۷-۵۵، 10.22059/JLQ.2014.50104.
۴۸. نعمت پور، اردشیر، مصطفی تقی زاده انصاری، سکینه بری گنبدی، مسئولیت دولت ها در مقابله با حملات تروریستی به زیرساخت های حیاتی یک کشور، فصلنامه مطالعات بین المللی، ۱۹، ۴، (۱۴۰۲)، ۱۷۱-۱۸۷، [10.22034/isi.2023.365506.1912](https://doi.org/10.22034/isi.2023.365506.1912).

٤٩. نورمفیدی، سید مجتبی، «تقریرات درس خارج فقه»، جلسه ٢٥، (قم: ١٣٩٢/٨/٤) قابل دسترسی در: <https://m-noormofidi.com/1399/09/01>
٥٠. نوروزیان امیری، سید هادی، سید یوسف علوی و ثوقی، علیرضا ابراهیمی، جایگزینی قاعده اقرار با قاعده الزام از نگاه فقهای معاصر، جستارهای فقهی اصولی، ٩، ٣٣، (١٤٠٢)، ١٠٣-١٣٠، 10.22034/jrj.2022.64069.2490

عربی:

١. ابن زهره، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، قم: موسسه امام صادق، ١٤١٧.
٢. ابن منظور الأنصاري، جمال الدين، لسان العرب، چاپ ششم، بیروت: دارصادر، ١٤١٧هـ.ق.
٣. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، قم: الهادی، ١٤١٩هـ.ق.
٤. بیهقی، احمد بن حسین، دلایل النبوه و معرفة احوال صاحب الشریعه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٠٥هـ.ق.
٥. جواد کاظم خطاب، توظيف الحشد الشعبي في المدرك السياسي العراقي، مجلة حمورابي للدراسات، ٧، ٢٩، (٢٠١٩) ١٠٧-١١٨، <https://search.emarefa.net/detail/BIM-1024541>
٦. جواهری، محمد حسن نجفی، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٣٦٢.
٧. حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین، ١٣٨٢.
٨. حمیری، عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
٩. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ١٤٢٢هـ.ق.
١٠. خوئی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، قم: مدینه العلمه، ١٤١٠هـ.ق.
١١. ربانی، سید محمد علی، حجیت خبر واحد، «تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی»، بیجا، ١٤٣٧هـ.ق.
١٢. ربانی، سید محمد علی، قاعده الزام، «تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی»، منامه: طبع هاشمی، ١٤٣٧هـ.ق.
١٣. زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ١٤٢٤ق.
١٤. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: دارالتفسیر، ١٣٨٨.
١٥. حسینی سیستانی، علی، قاعده لاضرر، قم: دفتر آیت الله سیستانی، ١٤١٤هـ.ق.
١٦. شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الام، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
١٧. صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، قم: مطبعة مركز النشر، ١٤٠٨هـ.ق.
١٨. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، قم: موسسه دائرة الفقه الاسلامی، ١٤١٧هـ.ق.
١٩. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزة علمیه قم، ١٤١٢ق.
٢٠. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفه، ١٤٠٨هـ.ق.
٢١. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٣٦٤هـ.ق.
٢٢. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاءالتراث العربی، بی تا.
٢٣. طوسی، محمد بن حسن بن علی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: انتشارات قدس محمدی، بی تا.
٢٤. فرحی، علی، التحقیق فی القواعد الفقهیه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٣١هـ.ق.
٢٥. محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، الهدایه فی الاصول والفروع، قم: موسسه امام هادی، ١٤١٨ق.
٢٦. محمدبن نعمان (شیخ مفید)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت: موسسه اعلمی، ١٣٩٩هـ.ق.
٢٧. مصطفوی، سید محمد کاظم، اقواعد الفقهیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢١هـ.ق.

٢٨. مصطفى، إبراهيم، محمد علي نجار، احمدحسن زيات، حامد عبدالقادر، المعجم الوسيط، الجزء الاول والثاني، استانبول، مكتبة الاسلاميه، بي تا.
٢٩. معلوف، لويس، المنجد في اللغة و الأعلام، بيروت: دارالمشرق، (١٩٨٦) ٣٤٧.
٣٠. معلوف، لويس، المنجد، تهران: اسماعيليان، ١٣٦٢.
٣١. مكارم شيرازي، ناصر، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علي بن ابيطالب، ١٤٢١هـ.ق.
٣٢. نجار، محمد علي، ابراهيم مصطفى، احمدحسن زيات، حامد عبدالقادر، المعجم الوسيط، قاهره: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ١٤٢٩هـ.ق.
٣٣. نويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب، نهاية الارب في فنون الادب، مصر: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٤٠٥هـ.ق.
٣٤. واقدى، محمد بن عمر، المغازي، بيروت: موسسه اعلمى، ١٤٠٩هـ. ق.

لاتين

1. G. M, Danilenko, [Law-Making in the International Community](#).Dordrecht: Nijhoff,1993.