

تأملی دربارهٔ جهاد ابتدایی دعوت*

دکتر محمد تقی فخلعی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی

Email: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در میان گونه های جهاد، مقوله جهاد دعوت قرنهای فقهی را آکنده از بحث کرده است. بنابر باور مشهور فقهی، جنگ با همه اصناف کفار واجب است و آنان ناگزیرند یا اسلام اختیار کنند و یا آثار جنگ چون قتل و ... را به جان بخرند. فقط کتابیان راه حل سومی به نام پیمان ذمه را پیش رو می یابند. صرف نظر از قابلیت های اجرایی این پدیده در جامعه بشری کنونی، مبانی نظری آن هم نیازمند واریسی دقیق است. حاصل این مقاله پس از بررسی دقیق ادله جهاد در کتاب و سنت و سیره آن است که دریافت مشهور فقهی در باب جهاد دعوت بر چند امر موهون و غیرقابل اثبات چون تمسک به اطلاقات جهاد و فرجه ساختن دعاوی نسخ میثنی شده و با نادیده انگاشتن مبانی و اصول عقلی و معرفت شناختی در فرایند استنباط و شرایط تاریخی تشریح جهاد رونق یافته و در نتیجه امری تردید برانگیز و غیرقابل دفاع است، مگر آنکه قرائت فقهی نوینی از آن به دست داده شود که لاجرم با دریافت مشهور مغایر خواهد بود.

کلید واژه ها: جهاد، قتال، آیه سیف، دعوت، اکراه ناپذیری، مسالمت جویی.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۶/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۸/۲۹.

درآمد

اندر باب اهمیت جهاد در اسلام حاجتی به قلم فرسایی نیست. محض یادآوری گوئیم: جهاد فضیلتی سترگ در آینه قرآن^۱، وسیله ای برای تفکیک پایمردان از مدعیان^۲ و دری از درهای بهشت است که به روی اولیای خاص الهی گشوده گردد.^۳ نثار جان در جهاد، حد نهایی تکامل انسانی^۴ و راه وصول به حیات جاودانه^۵ خوانده شده است. کمتر فصلی از شریعت را می توان سراغ یافت که مانند جهاد مورد عنایت ویژه کتاب خدا قرار گرفته باشد؛ به طوری که بیش از سی مورد الفاظ جهاد و مشتق‌های آن و هشتاد مورد مشتق‌های قتل و قتال در قرآن کریم به کاررفته و بسیاری از اهداف، روشها، حقوق و احکام جهاد بیان شده است. این حجم بزرگ از آیات قرآن کریم، فقه پژوهان را به مسئولیت عظیم خود برای تحقیق هر چه افزون تر فرا می خواند. آنان که از آیه و روایتی، قواعد سترگ فقهی و اصولی را استخراج می کنند، نباید نسبت به مسئولیت سنگین خود در قبال ده ها پیام وحی در باب جهاد تسامح ورزند. دردمندان باید گفت: این پدیده حقوقی اسلام در دو ساحت نظر و عمل از آسیب مصون نمانده است. در ساحت عمل از مهوریت تاریخی و فروماندگی امت اسلامی در عمل به آن، تا استفاده ابزاری صاحبان قدرت در راستای کامجویی خود و حذف رقیبان سخن بسیار است که می بایست در جایگاه خود مورد بررسی قرار گیرد. لیکن در این نوشتار کوشش می شود یکی از انحراف‌های پدید آمده در نظریه پردازی فقیهان مورد واکاوی قرار گیرد.

چکیده سخن این است که فقها در بیان گونه‌های جهاد در اسلام از جهاد

۱. «وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/ ۹۵).

۲. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» (آل عمران/ ۱۴۲).

۳. ان الجهاد باب من ابواب الجنة فتحه الله لخاصة اوليائه « (نهج البلاغه، خ/ ۲۷).

۴. فوق كل بر بهر حتى يمتل في سبيل الله فاذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برء (كليني، ۵۳/۵).

۵. ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون « (آل عمران/ ۱۶۹).

ابتدایی سخن گفته و بالاترین مظهر آن را جهاد دعوت نامیده اند. منظور آنان، جهاد ابتدایی با کافران و مشرکان به منظور دعوت آنان به اسلام است (شهید ثانی، ۲۱۶/۱)؛ تعریفی توهم انگیز، شبهه افکن و تناقض نما؛ چه آنکه دو مقولهٔ جهاد و دعوت در ذات و ماهیت، ابزارها و روشها کاملاً مباین یکدیگرند. پس چگونه می توانند با یکدیگر تلاقی کنند و چه سان جهاد، مقدمه دعوت واقع می شود؟ دعوت در ذات خود بر پیام و آزادی دریافت آن تکیه می ورزد و جهاد بر خشونت، اجبار و الجاء. چگونه می توان با ابزار جهاد، کسی را به پذیرش آزادانه پیام فراخواند؟ آنچه فقیهان در باب جهاد دعوت گفته اند به منزلهٔ آن است که به شخصی بگویند: تو را به قبول پیام خود دعوت می کنم و اگر آن را نپذیری باید خود را آمادهٔ مرگ سازی.

با طرح مقوله ای به نام جهاد دعوت بیشترین بهانه در اختیار خاورشناسان قرار گرفته است تا همواره اسلام را دین شمشیر معرفی کنند و چنان بنمایانند که اسلام با تکیه بر سلاح درصدد برآمده است آیین و عقیدهٔ خود را به جهانیان تحمیل کند. در این نوشتار کوشش می شود این پدیدهٔ فقهی از جوانب گوناگون مورد کند و کاو قرار گیرد.

مروری بر آرای فقیهان

به باور فقیهان، جهاد دعوت از گونه های جهاد ابتدایی (شهید ثانی، ۲۱۶/۱) بلکه جهاد اصلی است (شافعی ۲۰۰/۴؛ نجفی ۴/۲۱). آنان جهاد ابتدایی با همه فرقه های کفار را واجب دانسته و گفته اند: با مشرکان و غیر کتابیان می بایست جنگید تا اسلام اختیار کنند یا کشته شوند. اما کتابیان چون پیمان ذمه سپارند و جزیه پردازند دیگر جنگشان روا نیست. در غیر این صورت، جنگ با ایشان نیز مطلقاً باید ادامه یابد (طوسی، *النهائیه*، ۲۹۲؛ محقق حلی، ۲۳۴/۱؛ علامه حلی، *قواعد*، ۴۸۰/۱؛ خوبی، *منهاج*، ۳۶۰/۱؛ ابن همام، ۱۹۴/۵؛ نووی، ۲۸۸/۱۹؛ سرخسی، ۲/۱۰). ایشان همچنین فتوا داده اند، بر امام

لازم است یک بار در سال به این جهاد اقدام کند و افزون بر آن فضیلت بیشتری دارد (طوسی، المیسوط، ۱۰/۲؛ شهید ثانی ۲۱۷/۱؛ محقق ثانی ۱۸۶/۱؛ شافعی ۱۶۸/۴؛ ابن قدامه ۳۶۷/۱۰؛ شربینی، ۲۰۹/۴).

ظاهر این عبارات و فتاوا با دو حق مسلم انسانی و اسلامی مغایرت دارد: حق حیات و آزادی عقیده. توضیح اینکه مخیر نهادن غیرکتابی بین مرگ و اسلام هم به مفهوم سلب حق حیات از او است و هم به معنای آن است که در شرایط فرابخوان به نبرد و تهدید به مرگ، برای زنده ماندن راهی جز اسلام آوردن پیش رو نمی یابد. در این میان کافر کتابی مشمول تحفیف واقع شده است. او هرگاه در برابر مسلمین سر تسلیم فرود آورد و جزیه دهد از مرگ امان یابد.

مروری بر آرای اندیشمندان معاصر

در دوران رشد عقلانیت دینی و به دنبال جاری شدن سیلاب شیئات و اعتراضهای خاورشناسان منتقد، اندیشمندان و اصلاحگران دینی گام در صحنه نهادند و جملگی کوشیدند با راییه قرائتی نوین از این پدیده فقهی اشکالهای مطرح شده را برطرف کنند. تقریباً همه آنان بر این معنا اتفاق نظر یافتند که پدیده جهاد دعوت باید به گونه ای تفسیر یابد که با اصل حریت عقیده و آزادی انتخاب در تعارض نباشد (محمد حمیدالله، ۱۹۴ و ۱۹۵؛ زحیلی، ۷۴؛ کاشف الغطاء، ۴۶؛ مطهری، ۲۴۹/۲۰؛ فضل الله، الاسلام و...، ۲۱۸؛ سید سابق ۶۰۴/۲). ولی کمتر کسی از آنان بر مقوله حق حیات به عنوان یک حق اساسی انسانی تکیه ورزید یا این پرسش را طرح کرد که آیا کفر و شرک به خودی خود عناوینی هستند که شخص را از حق زیستن منع کنند و آیا انسان مشرک در نگاه موحد نباید از حق حیات و مزایای آن بهره گیرد.

این اندیشمندان چند تفسیر گوناگون از مقوله جهاد دعوت راییه کرده اند:

۱- جنگهای اسلامی نه به هدف انتشار دین با شمشیر، بلکه به انگیزه تنبیه کسانی که

درصد اغفال و فریب مردم بودند صورت پذیرفت و هدف اصلی رفع فتنه و حاکمیت دین خداوند در زمین بود (زحیلی، ۷۴).

۲- اسلام، به جنگ به عنوان ابزاری برای نشر دعوت خود تکیه نکرد، بلکه جنگ یک تحول طبیعی بود که ماهیت دعوت اسلامی و موضع گیریهای کافران و مقولهٔ حمایت از مبلغان دینی آن را اقتضا می کرد (همو، ۷۸).

۳- در اسلام شمشیر بر ضد ستمگرانی به کار گرفته شد که به نشانه ها و برهانهای دین قانع نشدند و در راه دعوت به حقیقت به مزاحمت و مانع تراشی پرداختند (کاشف الغطاء، ۴۶). جهاد اسلامی با دولتهایی است که مانع شده اند صدای اسلام به توده ها برسد و جنگ با توده ها نیست (مطهری، ۲۵۱/۲۰). جهاد راهی به سوی دفع شر سلطه گران کافر و ستمگر، و فراهم آوردن زمینهٔ عرضه و نشر دین الهی در جامعه است، تا در پی آن تودهٔ مردم بتوانند براساس تمایل فطری خود به حقیقت و عدالت رو آورند (منتظری، ۱۱۵/۱ و ۱۱۶).

۴- جهاد ابزاری است برای دفاع از توحید و فطرت به عنوان حقوق انسانی مشروع. شرک به خداوند نیز مرگ فطرت و تباهی انسانیت و دفاع از این حق اعادهٔ حیات انسانی است (طباطبایی، ۶۶/۲). توحید و ایمان چون با سعادت بشر بستگی دارد جزو حقوق بشری است و دفاع از توحید دفاع از حقوق انسانیت و کاملاً مشروع و پسندیده است (مطهری، ۲۴۱/۲۰ - ۲۵۱ و نیز نک: منتظری، ۱۱۵/۱).

۵- جهاد با مشرکان از این رو است که نیروهای مشرک در جهان همواره از ارزشهای اخلاقی به دور، و در اندیشهٔ تهاجم به مسلمین هستند و نیرنگ و خیانت و شکستن پیمان عادت آنان است (فضل الله، الاسلام و ...، ۲۱۴-۲۱۷).

۶- جهاد اسلامی ساز و کاری است برای به تسلیم کشاندن مشرکان و ابزاری است برای برپا ساختن جامعه ای دور از مفسد و زشتی های کفر و شرک، و اقدامی است بازدارنده و حمایت کننده از هویت اسلامی در برابر تجاوزگران و گمراه کنندگان

(همو، ۲۱۸).

۷- جهاد ابتدایی حق الهی و مقدم بر حقوق آدمیان است. رمز جلالت قدر و علو مرتبت آن در این است که همه حقوق انسانها تحت الشعاع حق خداوند بر جمیع آدمیان واقع شود و این حق خداست که در سرتاسر جهان پرستش شود و دین او حاکم باشد (دانش‌پژوه، ۲۸۲، به نقل از مصباح یزدی).

۸- در اسلام چیزی جز جهاد یکسر دفاعی وجود ندارد. جهاد ابتدایی از ساخته های فقها و مخالف منطق قرآن و سیره پیامبر است (صالحی نجف آبادی، ۱۶-۳۹).
پیش از هرگونه داوری می بایست به بررسی ادله جهاد در کتاب و سنت و سیره پرداخت.

أ- جهاد در قرآن

بیان اجمالی آیات جهاد

با توجه به انبوهی آیات جهاد در قرآن کریم می بایست این مجموعه آیات را پیوسته به یکدیگر نگریست، به گونه ای که هر آیه ای جزئی از کل باشد نه قطعه ای جدا و غیرمرتبط با سایر اجزا. بدین رو، این آیات به لحاظ ویژگی های لفظی به دو دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: آیات مطلق جهاد یا آیاتی که به ظاهر مطلق می نماید؛ چون: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ...» (بقره/ ۲۱۶)، «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ...» (توبه/ ۷۳)، «يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...» (توبه/ ۱۱۱)، «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...» (نساء/ ۷۴)، «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (نساء/ ۷۶) «قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...» (توبه/ ۱۲۳)، «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...» (توبه/ ۵)، «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (توبه/ ۲۹)، «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً...» (توبه/ ۳۶)، «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا

عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۹۳).

دسته دوم: آیات مقید جهاد، چون «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا...» (حج/۳۹)، «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...» (بقره/۱۹۰)، «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ...» (نساء/۷۵)، «فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُمُوهُمْ...» (نساء/۹۱).

از آن جا که دلایل مقید جهاد مفسر دلایل مطلق آن است، بایستی براساس قاعده مسلم عرفی و اصولی، آیات مطلق را بر مقید حمل کرد، چنان که بسیاری از محققان به لزوم این حمل گراییده اند (نک: مطهری، ۲۳۲/۲۰؛ صالحی، ۲۰ به بعد؛ رشیدرضا ۲/۲۱۴، ۳۱۲ و ۴۶۱؛ زحیلی، ۱۱۸). نتیجه آنکه در نگاه قرآن، جز جهاد مقید و مشروط وجود ندارد، با هر تفسیری که از قید و شرط آن انجام گیرد.

بیان تفصیلی آیات جهاد

۱- «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...» (حج/۳۹ و ۴۰). به گفتهٔ اغلب مفسران، این آیه نخستین آیه ای بود که در باب جهاد فرود آمد هنگامی که مسلمانان از آزار و شکنجه مشرکان به ستوه آمده بودند و پیامبر آنان را به شکیبایی امر می کرد (طبری، تفسیر ۱۷/۲۲۸؛ رازی، ۲۳/۳۹؛ ابن کثیر، ۳/۲۳۵؛ قرطبی، ۱۲/۶۸؛ سیوطی، الدرالمثور، ۴/۳۶۴؛ طبرسی، ۷/۱۵۶؛ طباطبایی، ۱۴/۳۸۲).

اذن جهاد در این آیه به مظلومیت مسلمانان معلل شد، به این معنا که آنان بدان سبب اذن جهاد یافتند که مورد ستم واقع شده بودند (طبرسی، ۷/۱۵۶؛ رازی، ۲۳/۳۹). چنان که از آیه بعد بر می آید، مظهر مظلومیت مسلمانان این بود که به ناحق و به جرم ایمان به خداوند از دیار و کاشانهٔ خود آواره شده بودند. از این رو، اذن یافتند در برابر ستمگری های مشرکان دست به عملیات بازدارنده بزنند.

۲- «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ « (بقره/۱۹۰-۱۹۴).

آن گونه که از سیاق این آیات بر می آید، جنگی یکباره نازل شده و بنا بر قاعده بایستی مقصد واحدی را دنبال کنند. این آیات مجموعه ای از احکام چون فرمان به جنگ، انضباط عملیاتی و محدودیتهای جنگی را در بر می گیرد (طباطبایی، ۶۰/۲).

- « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... » چنانچه « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » را قید احترازی بگیریم منطق آیه کریمه دفاعی محض است و این گونه معنا می شود که فقط با کسانی که فعلاً با شما در جنگ وارد شده اند بجنگید. به گفته تنی چند از مفسران در پی این آیه پیامبر اکرم (ص) با کسانی که با او می جنگیدند می جنگید و از دیگران دست می کشید (طبری، تفسیر، ۲۵۸/۲؛ رازی، ۱۳۹/۵؛ ابن کثیر، ۲۳۳/۱). اما در صورتی که عبارت « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » را حال یا وصف اشاره بگیریم، این گونه معنا می شود که با مشرکان مکه که پیوسته در حال ستیز با شما بودند بجنگید. آن گاه این آیه به سان آیه حج، عملیات ابتدایی بازدارنده را هم در بر می گیرد؛ البته این گونه عملیات نیز از منطق دفاعی برخوردار است.

- عبارت « وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » بیانگر لزوم انضباط عملیاتی است و به گفته مفسران از هرگونه زیاده روی و خروج از موازین اخلاقی به هنگام نبرد، چون قتل زنان و کودکان و پیرمردان و از بین بردن حیوانات و قطع درختان نهی می کند (قرطبی، ۳۴۸/۲؛ ابن کثیر، ۲۳۳/۱؛ شوکانی، ۱۹۱/۱؛ طبری، ۲۵۹/۲؛ طباطبایی، ۶۱/۲).

- « وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ... » بیانگر لزوم قاطعیت و سختگیری در مجازات همان کافرانی است که با شما از سر ستیز برآمده‌اند (طباطبایی، ۶۱/۲).

- « وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ... ». آیه در ادامه برای آن که مسئله قتل و شدت عمل نسبت به مشرکان برخی را گران نیفتد به فتنه گری آنها اشاره کرده و زیان آن را گران تر از قتل و کشتار دانسته است (طباطبایی، ۶۱/۲).

- « وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوكُمْ فِيهِ... » بار دیگر به یکی از احکام محدودکننده جهاد اشاره می‌کند و به پاس حرمت مسجدالحرام جنگیدن در آن را روا نمی‌شمرد. ولی این نهی ابدی نیست، بلکه حکمی است تابع قاعده مساوات در جنگ، به این معنا که اگر طرف مقابل حرمت حرم را بشکند و با مسلمانان به جنگ درآید چاره ای جز مقابله و درگیری متقابل نیست و این کیفر عهدشکنان ستم پیشه است.

- « وَاقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ... ». در این عبارت مقرر شده است نبرد با مشرکان مکه که در آیات قبل ضرورت یافته بود بایستی تا پایان فتنه ادامه یابد. رفع فتنه غایت نبرد است.

نکته تفسیری مهم آن است که در باب مفهوم فتنه چند قول پدید آمده است:

اغلب مفسران فتنه را با کفر و شرک برابر یافته‌اند (طبری، تفسیر، ۳۶۴/۲ و ۵ و ۳۲۷/۹؛ ابن عربی، ۱۵۴/۱؛ رازی، ۱۴۶/۵؛ قرطبی، ۳۵۳/۲؛ بیضاوی، ۴۷۷/۱؛ ابن کثیر ۲۳۴/۱؛ سیوطی، الدرالمشور، ۲۰۵/۱؛ طبرسی، ۳۱/۲).

به عقیده برخی دیگر از مفسران، فتنه، شکنجه و آزار مؤمنان، آواره کردن از وطن، مصادره اموال و دیگر اقدامهای ظالمانه ای است که از سوی مشرکان معمول بود (رازی ۱۴۵/۵؛ رشیدرضا ۲۰۹/۲)، و به هدف تضعیف دلهای مؤمنان و کشتادن آنان به

شرک و کفر انجام می گرفت (طباطبایی، ۶۲/۲؛ رازی، ۱۴۵/۵؛ شوکانی، ۱۹۱/۱).
 در این میان، برخی هم مفهوم فتنه را به هر دو مورد تعمیم داده اند (شوکانی، ۱۹۱/۱).
 - « وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ ». در تفسیر این عبارت معانی متعددی ذکر شده است. این
 که اسلام بر کفر و جمیع ادیان غلبه کند و اثری از کفر نماند (طبرسی، ۳۱/۲؛ ابن کثیر
 ۲۳۴/۱)، همگان در برابر خداوند مطیع و منقاد گردند (طبرسی، ۳۱/۲)، شرک برچیده و
 خداوند خالصانه پرستش شود (طبری، تفسیر، ۳۲۷/۹)، دین اسلام تثبیت شود و کفر
 زوال یابد (رازی ۱۴۶/۵)، مشرکان اسلام اختیار کنند (ابن عربی، ۱۵۴/۱؛ قرطبی ۳۵۳/۲؛
 شوکانی، ۱۹۱/۱)، کسی نتواند به آیینی جز اسلام فراخواند (طباطبایی، ۷۶/۹) و هر
 شخصی خالصانه دین ورزد و از فتنه گری و مزاحمت دیگران بی‌می‌نداشته باشد؛ مورد
 آزار واقع نشود و به پنهان کاری، مدهانه و مدارا ناگزیر نشود (رشیدرضا، ۲۱۱/۲).
 با توجه به معانی یاد شده دو تفسیر متمایز برای این دو بخش از آیه به دست
 می‌آید:

- با کافران بایستی جنگید تا زمین از لوٹ شرک پاک شود و جمیع مردم به
 اسلام اندر آیند؛
 - با کافرانی که در حال جنگ با مؤمنانند بایستی جنگید تا فتنه انگیزی هایشان
 پایان یابد و مؤمنان بتوانند خالصانه در فضایی آزاد و بدون مزاحمت خدا را پرستش
 کنند.

می‌توان پی برد آن دیدگاه فقهی که جهاد را مطلقاً لازم و غایت آن را اسلام
 آوردن مشرکان یافته، به گونه ای با تفسیر نخست هماهنگ است. حال آنکه به تحقیق
 حتی براساس این تفسیر از آیه کریمه هم چنین برداشتی درست نیست؛ چرا که این آیه
 کریمه بیانگر حکم پایان جنگ است نه علت ورود در آن. خلط میان سبب و غایت
 اشتباه بزرگی است که مفسران مرتکب شده اند.

- « فَإِنَّ اتَّهْوَا فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَي الظَّالِمِينَ ». این عبارت هم دو تفسیر متمایز

یافته است.

هرگاه مشرکان دست از کفر خود بردارند و اسلام اختیار کنند دیگر عقوبتی بر آنان نیست (طبرسی ۳۱/۲؛ طبری، تفسیر، ۲۶۶/۲؛ ابن کثیر، ۲۳۴/۱؛ رازی، ۱۴۷/۱۵؛ قرطبی، ۳۵۴/۲؛ شوکانی، ۱۹/۱).

هرگاه مشرکان از فتنه و تجاوزگری خود دست بردارند دیگر عقوبتی بر آنان روا نیست (رشیدرضا، ۲۱۱/۲؛ طباطبایی، ۷۵/۹).

می توان تفسیر دوم را با توجه به منطق دفاعی این دسته آیات ترجیح داد.
 - «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ...» در ادامه آیات قبل، این آیه در مقام بیان قاعده ای عظیم و عقلانی است و آن این که در حرمتها قانون مساوات جریان می یابد. طبق این قاعده هرگاه حرمت ماه حرام توسط مشرکان نقض شود، مقابله به مثل لازم می آید (طبری، تفسیر، ۲۷۲/۲؛ رازی، ۱۴۷/۵ و ۱۴۸؛ شوکانی، ۱۹۲/۱؛ رشیدرضا، ۲۱۲/۲).

حاصل اینکه در سراسر آیات پنج گانه منطق دفاعی حاکم است.

۳- «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)

در این آیه مؤمنان به جنگ در راه خدا و راه رهایی مستضعفانی فرا خوانده شده اند که تحت ستم ظالمان گرفتار آمده و فریاد استنصار برآورده اند و از خدای خویش گشایش می طلبند (طبرسی، ۱۳۲/۳؛ طباطبایی، ۴۱۹/۴ و ۴۲۰). مفسران گفته اند: مقصود از مستضعفان در این آیه، مؤمنانی است که در بند ستم مشرکان مکه گرفتار آمده بودند و توان هجرت و رهایی نداشتند (طبرسی، ۱۳۲/۳؛ طبری، تفسیر، ۲۳۰/۵-۲۳۲؛ رازی، ۱۸۲/۱۰). از لحن صدر آیه چنین بر می آید که جهاد در راه رهایی مستضعفان و به ستوه آمدگان از ظلم ظالمان واجب است و در ترک آن عذری

نیست (رازی، ۱۸۱/۱۰). علت این جهاد همان ستم و استضعافی است که گریبان‌گیر بخشی از مؤمنان شده است (همو).

حاصل آن است که گرچه این آیه دربردارنده حکم جهاد ابتدایی است ولی این جهاد، جهادی مقید و معلل است.

۴- «فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء/ ۹۱)

این آیه منطوقاً دلالت بر آن دارد که در صورت کناره‌نگرفتن و خودداری نکردن دشمن از جنگ با مسلمانان و رو‌نیارودن به صلح بایستی آنان را به بند کشید و به قتل رساند و در این کار برای مسلمانان عذر آشکاری است (رازی، ۲۲۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۵۳/۳؛ طبری، تفسیر، ۲۷۴/۵ و ۲۷۵؛ بیضاوی، ۲۳۳/۲؛ ابن کثیر، ۵۴۶/۱). آیه همچنین مفهوماً بر آن دلالت دارد که به شرط کناره‌گیری و دست کشیدن دشمن از جنگ و رو آوردن به صلح، دیگر جنگیدن با او روا نیست. بدین ترتیب، منطق دفاعی آیه آشکار می‌گردد.

۵- «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ...» (توبه/ ۵).

این آیه سوره برائت که نزد مفسران به آیه سیف شهرت یافته^۱ (سیوطی، الاتقان، ۶۴/۲) بیش از هر آیه دیگری در اثبات لزوم قتل کفار و مشرکان مورد استناد واقع شده است. به حکم این آیه با سپری شدن ماه‌های حرام بایستی مشرکان را هر جا بیابند به قتل رسانند.^۲

۱. همین تعبیر درباره آیات «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...» (توبه/ ۳۶) و «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (توبه/ ۲۹) هم مطرح شده است. بنگرید به: رشیدرضا، ۱۶۶/۱۰.
 ۲. درباره «اشهر حرم» دست کم دو نظریه تفسیری ارایه شده است: نخست اینکه همان چهار ماه حرام منظور است که حرمت آن در جاهلیت پاس داشته می‌شد و اسلام هم آن را تقریر کرد و دوم این که ماه‌هایی مقصود است که در جریان اعلام برائت، به حکم «فسيحوا في الارض أربعة أشهر»، مشرکان امان یافتند که در زمین بگردند. بنگرید به: طبرسی، ۱۵۵/۵؛ طباطبایی، ۱۵۱/۹؛ شوکانی، ۳۲۷/۲.

فقیهان و مفسران در استناد به این آیه دو نکته را سخت مورد تأکید قرار داده‌اند: نخست اینکه به عموم و اطلاق آیه تمسک و به قتل جمیع کفار حکم کرده‌اند. به گفته آنان به دلیل سنت مواردی چون، کودکان، زنان و پیرمردان از این حکم عام استثنا شده‌اند (جصاص، ۱۵۰/۳؛ قرطبی، ۷۲/۸؛ شوکانی، ۳۳۷/۲؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۵۱/۲؛ شافعی ۲۹۳/۱؛ ابن رشد ۳۰۸/۱).

دوم اینکه مدعی شده‌اند این آیه همه آیه‌های مقید قتال در قرآن را نسخ کرده است.^۱ به باور نگارنده، در این آیه نه قتال مشرکان به طور مطلق مقصود است نه قتل آنان، زیرا:

اولاً، گرچه آیه به ظاهر عام یا مطلق است، ولی به قرینه آیات بعد به درستی معلوم می‌گردد که مقصود، مشرکان مکه هستند که در دشمنی و عناد با مسلمانان، پیمان شکنی و جنگ افروزی پیشینه بسیار زشتی داشته‌اند، چنان که این مطلب از آیاتی چون «كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ» (توبه/۷)، «كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً ...» (توبه/۸) و «أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَتُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...» (توبه/۱۳) بر می‌آید (بنگرید به: رشیدرضا، ۱۶۸/۱۰). به تعبیر مؤلف مجمع البیان فرمان برائت در این آیات معلل به خیانت و نیرنگ شده است (طبرسی، ۱۷/۵).

نکته قابل توجه آنکه در بین همین آیات برائت و جنگ، با عبارتهایی چون «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ...» (توبه/۷) و «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ...» (توبه/۴) بر لزوم وفا به پیمان صلح با مشرکانی که درصدد خیانت و عهدشکنی نیستند تأکید می‌شود.

۱. در این باره در ادامه مقاله به طور مبسوط بحث خواهد شد.

ثانیاً، در عبارت « فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ... » افزون بر قتل به چند کار دیگر نیز امر شده است: اسیر گرفتن مشرکان، به محاصره درآوردن و به کمین نشستن. به نظر می‌رسد امر به همه موارد به طور تخییری صادر شده است (طبرسی، ۱۵/۵)، یا اینکه بنابر مصلحت هر کدام از آنها به عنوان تدبیر مؤثر جنگی به کار گرفته شود (رشیدرضا، ۱۶۶/۱۰). این امر به مفهوم آن است که غرض تشریحی خداوند صرفاً به قتل مشرکان تعلق نگرفته بلکه به درهم شکستن مقاومت آنها و نابود کردن جبهه کفر و شرک تعلق یافته است و مهم آن است که مسلمانان به هر طریق ممکن از فتنه و شرارت آنها خلاصی یابند (طباطبایی، ۱۵۲/۹). قتل به خودی خود موضوعیت ندارد و به عنوان یکی از طرق دفع شر مشرکان مطرح است.

خلاصه سخن آن است که امر به کارزار با مشرکان در آیه سیف حکمی مقید و متناسب با شرایط زمانی معین و چگونگی آرایش نیروهای جبهه شرک در برابر اسلام است و حکم مطلق نیست که از آن لزوم قتل یکایک مشرکان در هر زمان و مکان دیگر فهمیده شود.

۶- « وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً » (توبه/۳۶).

درباره لفظ « كَافَّةً » در این آیه باید گفت: یا قید برای فاعل «قاتلوا» و «یقاتلون» است و یا برای مشرکان و ضمیر مفعولی در «یقاتلونکم». طبق احتمال نخست معنای آیه این است که شما مؤمنان جملگی با مشرکان بجنگید، چنان که آنها جملگی با شما می‌جنگند. اما بنا بر احتمال دوم معنای آیه این است که شما مؤمنان با جمله کافران بجنگید، چنان که آنان با جمله مؤمنان می‌جنگند. مفسران احتمال اول را به صواب نزدیک تر دانسته اند (طبری، تفسیر، ۱۶۶/۱۰؛ رازی، ۵۴/۱۶؛ طبرسی، ۵۱/۵؛ طباطبایی، ۲۷۰/۹). بنابراین، آیه در بردارنده حکمی نیست که جنگ با همه کافران را واجب سازد، بلکه صرفاً بیانگر راهبرد جنگ است و آن اینکه با مشرکان نه به طور پراکنده، بلکه همراه و همپای یکدیگر و با تمام قوا وارد جنگ شوید تا این که به ناتوانی شما

گمان نبرند و در شما طمع نورزند.

۷- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...» (توبه/ ۱۲۳).

این آیه بیانگر راهبرد تدریج در عملیات جنگی است و می‌خواهد مؤمنان نبرد را با کافرانی که در نزدیکی قرار دارند شروع کنند و آن‌گاه به دیگر کفار تعمیم دهند (طبری، تفسیر، ۹۵/۱۱؛ رازی، ۲۲۸/۱۶ و ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۴۵/۵). از این آیه نتوان لزوم جنگ با هر کافری که در مجاورت مسلمین است را استفاده کرد؛ چرا که در مقام بیان این مطلب نیست.

۸- «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَيَّ قَوْمِ أُولَىٰ بِأَسْرِ شَدِيدٍ تَقَاتَلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ» (فتح/ ۱۶).

در باب عبارت «تَقَاتَلُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ» دو احتمال مطرح است:

نخست اینکه جنگ باید ادامه یابد تا طرف مقابل دست از کفر خود بردارد و اسلام اختیار کند. به بیان دیگر، آن گروه جنگجو که مسلمانان با آنان وارد جنگ شده اند به دلیل طبیعت مشرکانه خود، بایستی یا اسلام اختیار کنند یا برای ادامه نبرد آماده شوند (ابن عربی، ۱۳۵/۴؛ رازی، ۹۳/۲۸؛ ابن کثیر، ۲۰۵/۴؛ شوکانی، ۵۰/۵؛ طبرسی، ۱۹۳/۹؛ طباطبایی، ۲۸۱/۱۸).

دوم اینکه جنگ باید ادامه یابد تا طرف مقابل در برابر مسلمانان سر تسلیم فرود آورد و انقیاد ورزد (طبرسی، ۱۹۳/۹).

گرچه اغلب مفسران به احتمال نخست گراییده‌اند، ولی با نظر به کاربردهای دوگانه مشتقات کلمهٔ اسلام در قرآن کریم و اینکه حقیقت اسلام در آیاتی چون «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ...» (بقره/ ۱۱۲) خضوع و تسلیم است، (طبری، تفسیر ۶۹/۱؛ رازی ۵۶/۱۱؛ طبرسی ۳۵۲/۱؛ طباطبایی ۳۰۱/۱) احتمال دوم هم دور از ذهن به نظر نمی‌آید. نکتهٔ دیگر آن است که حتی اگر احتمال نخست ترجیح یابد، باز این آیه بیانگر

حکم پایان جنگ است، نه علت شروع آن. از آن سوی فرق است میان اینکه اسلام غایت جنگ با شرک باشد یا شرک دلیل شروع آن. در آمیختن این دو امر با یکدیگر نیز ناصواب است.

سرانجام اینکه این آیه ناظر به واقعه تاریخی معینی است و به تعبیر اصولی «قضیه فی واقعه» است و نتوان لزوم نبرد با کافران را به صورت قضیه حقیقیه و به عنوان حکمی کلی از آن استفاده کرد.

۹- «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه / ۲۹).

برخلاف کلیه آیات پیشین که درخصوص قتال با مشرکان وارد شده بود، این آیه به قتال با کتابیان مربوط است.

فقیهان و مفسران بنا بر عادت خود، امر وارد در این آیه را مطلق و رافع حکم کثیری از آیات دیگر که به تعامل غیرمسلحانه با اهل کتاب می خوانند دانسته اند (شافعی، ۱۸۲/۴؛ کاشانی، ۱۱۰/۷؛ طبری، تفسیر، ۲۱۵/۶)، در حالی که این آیه در مقام تجویز قتال با کتابیان به طور مطلق نیست، بلکه دربردارنده حکم غایت جنگ با آنان است. به بیان دیگر، بیانگر آن است که با کتابیانی که مقتضای جنگ با آنان حاصل شده است و به طور مثال با مسلمانان وارد جنگ شده اند یا در آیین مؤمنان فتنه انگیزه اند و یا امنیت و سلامت اجتماعی را مورد تهدید قرار داده اند، بایستی جنگید تا اینکه سرانجام در برابر حاکمیت و سیادت مؤمنان تسلیم شوند و پیمان ذمه سپارند (رشیدرضا، ۲۸۹/۱۰؛ خوئی، البیان، ۲۸۹).

۱- آیاتی چون «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ» (بقره/۲۱۶)، «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...» (نساء/۷۴)، «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (نساء/۷۶) نیز ممکن است بر لزوم مطلق جنگ با کافران مورد استناد واقع

شود. حال آن که این آیات عموماً در باب اصل تشریح جهاد نازل شده و در مقام بیان احکام و شرایط و حدود آن نیست. مقدمات حکمت ناتمام است و اطلاعاتی برای این آیات منعقد نمی شود.

برخی از این آیات هم تمایز بخش جهاد اسلامی از جنگ های دیگر به لحاظ اهداف و انگیزه های درونی جنگاوران است، چنان که آیه ۷۶ نساء جنگ در راه خدا را از نبرد در راه طاغوت جدا می کند.

بررسی دعای نسخ در آیات جهاد

در باب آیات جنگ و جهاد در قرآن کریم دعای نسخ فراوانی مطرح شده است، به طوری که این دعای به هجمه ای وسیع از سوی مفسران سلف تبدیل شده و سراسر متون تفسیری را انباشته است. همچنین، به منابع فقهی راه یافته و ذهنیت فقیهان را به شدت تحت تأثیر قرار داده است (بنگرید به: ابن حزم، ۱۹۶/۱۱؛ ابن عابدین، ۲۹۸/۴؛ ابن رشد، ۳۰۸/۱ و ۳۱۱؛ صاحب جواهر، ۳۳/۲۱). ضروری است این گونه دعای به دقت مورد بررسی قرار گیرد.

در مجموع درباره چند دسته از آیات قرآن، گمان نسخ برده اند:

۱- گفته اند آیه « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ... » (بقره / ۱۹۰) با نزول آیات « وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً » (بقره / ۱۹۳) و « فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » (توبه / ۵) نسخ شده است (طبری، تفسیر، ۲/۲۵۹؛ قرطبی، ۲/۳۴۷ و ۳۴۸ و ۳۵۳؛ سیوطی، الدرالمشهور، ۱/۲۰۵). ابن کثیر نوشته است: پیامبر در بدو امر مأمور بود فقط با کسانی که با او وارد جنگ شده اند بجنگد و از آنان که با او در جنگ نباشند دست بردارد تا اینکه سوره براءت نازل شد و آن را نسخ کرد (۲۳۳/۱).

۲- گفته اند: آیاتی چون « قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ » (جاثیه / ۱۴) « فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ... » (مانده / ۱۳) « فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ »

(بقره/ ۱۰۹) یا آیاتی چون « وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا » (بقره/ ۸۳) که به گفتار و رفتار پسندیده با آنان فرمان می دهد با نزول آیات « فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » (توبه/ ۵)، « وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً » (توبه/ ۳۶) و « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ » (توبه/ ۲۹) نسخ گردیده است (طبری، تفسیر، ۲۱۵/۶، ۹۲/۱۲ و ۹۳؛ جصاص، ۱۷۲/۱ و ۱۰۵/۳؛ قرطبی، ۱۷/۲ و ۷۱ و ۷۲ و ۷۳/۸؛ رازی، ۲۴۴/۳؛ ابن کثیر، ۱۵۸/۱ و ۱۶۱/۴؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۰۷/۱، ۳۴/۶ و ۳۵؛ شوکانی، ۱۲۹/۱؛ طبرسی، ۳۴۷/۱).

۳- گفته اند: آیاتی چون « وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ » (انفال/ ۶۱) « فَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ ... » (نساء/ ۹۱) و « لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ... » (ممتحنه/ ۸) که پیمانهای مسالمت جوئی مسلمانان با کافران را به رسمیت می شناسد، با ورود آیات سیف نسخ شده است (طبری، تفسیر، ۱۰/۵، ۴۴/۲۷۲، جصاص ۹۰/۳ و ۱۰۵؛ قرطبی، ۳۹/۸ و ۵۹/۱۸؛ رازی، ۳۰۴/۲۹؛ طبرسی، ۱۵۳/۳ و ۴۵۰/۹).

به گفته مفسران، آیه سیف حجت را تمام، و همه آیات صلح و مسالمت جوئی را نسخ کرده و از آن پس برای مشرکان راهی جز اسلام آوردن باقی نهماده است. به ادعای ابن عربی آیه « فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » (توبه/ ۵) صد و بیست و چهار آیه از قرآن کریم را نسخ کرده است (سیوطی، الاتقان، ۶۴/۲؛ زرکشی، ۴۰/۲).

به نظر راقم این سطور به چند دلیل هیچ یک از دعاوی فوق پذیرفته نیست: نخست این که اغلب این ادعاها ناشی از اجتهاد مفسران و سخت تحت تأثیر ذهنیتی است که جنگ با کافران را به طور مطلق لازم یافته است. نه این ذهنیت و نه آن اجتهاد، هیچ کدام حجت نیستند.

دوم اینکه نسبت به کثیری از دعاوی فوق آرای معارض وجود دارد و قرآن پژوهان بزرگی ادعای نسخ را نپذیرفته اند (طبری، تفسیر، ۴۵/۱۰؛ رازی، ۱۶۸/۳؛ طبرسی،

۲۸۶/۱؛ رشیدرضا، ۱۶۶/۱۰؛ خونی، *البیان*، ۳۰۸، ۳۶۵، ۳۸۶).

در دوران معاصر هم اندیشمندانی آشکارا با آن مخالفت کرده اند (مطهری، ۲۵۵/۲۰؛ زحیلی، ۱۱۳-۱۱۸).

سوم اینکه گرچه بعضی از این دعاوی، ردپایی در منابع روایی امامیه دارد (بنگرید به: حویزی، ۹۴/۱، ۲۰۲/۲)، ولی باید دانست طبق نظر اغلب اصولیان نسخ کتاب به خبر واحد درست نیست (طوسی، *عده*، ۴۸۵/۲؛ صاحب معالم، ۲۱۸؛ مظفر، ۵۲/۲؛ شیرازی، ۱۶۵).

چهارم اینکه اغلب موارد ادعا شده با معنای اصطلاحی و اصولی نسخ بیگانه است؛ چه آنکه حقیقت نسخ لغو همیشگی حکم کلی شرعی است، به گونه ای که به هیچ وجه امتثال آن امکان پذیر نباشد (رشیدرضا، ۱۶۷/۱۰). محققان در تحقق نسخ چند چیز را شرط داشته‌اند؛ از آن جمله است:

- تنافی کلی دلیل ناسخ و منسوخ به گونه ای که با آمدن ناسخ به هیچ وجه نتوان به دلیل منسوخ عمل کرد (طبری، *تفسیر*، ۴۵/۱۰).

- وحدت موضوع، به این معنا که موضوع حکم ناسخ و منسوخ با همه قیود و شرایط آن یکسان باشد. به گفتهٔ سیوطی، در جایی که حکمی در گذشته معلل به سببی بوده است، آن گاه سبب زوال یافته و حکمی دیگر معلل به سبب دیگر وارد شده باشد، در حقیقت نسخ واقع نشده است؛ به طور مثال اگر در شرایط ضعف و کمی تعداد به مدارا و عفو و سپس در حالت اقتدار به جنگ امر شود، این مسئله به مقولهٔ نسخ ربطی ندارد (سیوطی، *الاتقان*، ۵۷/۲؛ رشیدرضا، ۱۶۷/۱۰).

به نظر نگارنده، تحول احکام جهاد ناشی از تغییر شرایط و احوال اجتماعی در جریان تقابل جبههٔ اسلام و کفر بوده است؛ امری که هر زمان دیگر هم تکرارپذیر است. رعایت استراتژی تدریج در برخورد با دشمن از خاستگاه اخلاقی، عقلی و عقلایی برخوردار است. در جریان آن تقابل تاریخی، مشرکان بنابر ماهیت خود همه روزه بر

دامنه دشمنی، پیمان شکنی و تجاوزگری خود می افزودند تا اینکه با نزول سوره براءت، فرمان صریح الهی برای جنگ با آنها صادر شد و آن هنگامی بود که مسلمانان هم از توان عملیاتی بالایی برخوردار شده بودند و زمان آن رسیده بود که بی هیچ ملاحظه ای حملات کوبنده خود را به اردوگاه شرک به انجام رسانند. باید پذیرفت که مسئله تغییر احکام در اثر دگرگونی شرایط و مقتضیات تاریخی و اجتماعی با نسخ اصطلاحی کاملاً بیگانه است؛ چرا که نه وحدت موضوع حاصل است و نه نسخ کلی صورت گرفته است. جمیع احکام قرآن کریم در باب جهاد، هر زمان دیگر تکرارپذیر است.

پنجم اینکه اغلب احکامی که ادعای نسخ آنها شده است دارای ماهیت و خاستگاه عقلی، فطری و اخلاقی هستند؛ به طور مثال آیاتی که به رفق و مدارا و گفتار نیک با مشرکان فرمان می دهد، در بردارنده حکمی تهنیدی و اخلاقی است که حتی در شرایط جنگ هم قابل امثال می باشد (رازی، ۱۶۸/۳؛ طبرسی، ۲۸۶/۱؛ خوئی، ۳۶۵). یا آیاتی چون «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» که مقرر اصل فطری دفاع مشروع است یا آیات دعوت به رفتار نیکو و عادلانه چون «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ» (ممتحنه/ ۸) از بنیانی فطری و اخلاقی برخوردار است و چنین احکامی نسخ پذیر نیستند. غفلت از جایگاه اصول اخلاقی، فطری و عقلی در استنباط فقهی سبب می شود که ادعاهای واهی نسخ به شرحی که گذشت مطرح شود.

ششم آنکه بخشی از ادعاهای مزبور مبتنی بر قاعده اصولی در باب دوران امر بین نسخ و تخصیص است؛ آن جا که دلیل خاص متقدم و عام متأخر پس از هنگام عمل به خاص وارد شود؛ جمعی از اصولیان متقدم به نسخ حکم خاص گرویده اند.

طبق این نظر می بایست پذیرفت که عمومات جهاد در سوره براءت ناسخ آیات بقره و مانند آن است، در حالی که اغلب اصولیان متأخر در این فرض تخصیص را بر نسخ ترجیح داده اند؛ به گفته آنان خاص متقدم منحصص عام متأخر است (ابن شهید ثانی، ۱۴۳؛ خراسانی، ۲۷۶؛ مظفر، ۱۵۳/۱؛ سبحانی، ۲۳۱/۱).

هفتم اینکه مسئله روابط با دیگران از جمله مقولاتی است که جهت‌گیری اصلی و اولی شریعت در نخستین برخوردها نمایان می‌شود. آیات دعوت به صلح و مدارا و رفتار پسندیده با کافران و آیات دعوت و تبلیغ و ارشاد آکنده از جهت‌گیری اصلی شریعت در این باره است و این احکام جنگ و خشونت است که جنبه فرعی و عارضی می‌یابد.

۴- ادعای دیگری که در سطح وسیعی در منابع تفسیری مطرح شده این است که آیات مطلق جهاد، چون «فَإِذَا سَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...» (توبه/ ۵) و «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...» (توبه/ ۷۴) آیاتی چون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را که اصل آزادی عقیده را تقریر می‌کند نسخ کرده است. معتقدان به نسخ گفته‌اند: با ورود آیات جهاد، مشرکان و اداریه به قبول اسلام شدند، چرا که جز اسلام یا قتل راهی پیش رو نیافتند؛ بدین طریق آیه نفی اکراه منسوخ گشت (طبری، تفسیر، ۲۴/۳؛ جصاص، ۵۴۸/۱؛ ابن عربی، ۳۱۰/۱؛ قرطبی، ۲۸۰/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۸/۱؛ طبرسی، ۱۶۲/۲ و ۱۶۳). این گروه از مفسران با طرح ادعای نسخ کوشیدند به نحوی تعارض میان جهاد دعوت و نفی اکراه در دین را برطرف کنند.

برخی دیگر بر این باور شدند که آیه نفی اکراه به اهل کتاب اختصاص دارد و آنان می‌توانند با پرداخت جزیه بر آیین خود بمانند و دیگر به اسلام و اداریه نشوند. همین گروه اکراه مشرکان را برای پذیرش اسلام روا شمردند (طبری، تفسیر، ۲۵/۳؛ جصاص، ۵۴۸/۱؛ ابن عربی، ۳۱۰/۱؛ قرطبی، ۲۸۰/۳؛ طبرسی، ۱۶۳/۲). نیز بنگرید به: ابن قدامه، (۱۰۵/۱۰).

این مدعیان نسخ و تخصیص، ادعای خود را در غفلت محض از حقیقت اصل «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به عنوان یکی از اصول بنیادین معرفت‌شناختی اسلام مطرح کرده‌اند. از این رو، کسانی که رویکرد عقلی به مسئله داشته، در برابر این ادعا مقاومت کرده‌اند. از جمله فخر رازی به این حقیقت اشاره کرده است که اکراه در دین با طبیعت

دنیا به عنوان دار ابتلا مناسب نیست؛ چرا که قهر و اکراه به بطلان ابتلا و امتحان می‌انجامد (۱۵/۷).

جصاص حنفی نیز تحت تأثیر عقلانیت معتزلی خود با اعتراف به اینکه اسلام اجباری، حقیقتاً اسلام نیست در برابر مسئله اکراه مشرکان علامت استفهام قرار داده است (۵۴۹/۱).

اغلب اندیشمندان مسلمان در عصر شکوفایی خردورزی دینی به تبیین جوهره و ماهیت اکراه ناپذیری دین پرداخته اند (رشیدرضا، ۳۹/۳؛ زحیلی، ۸۳؛ سیدسابق، ۶۰۴/۲ و ۶۱۶).

شهید مطهری که خود از جمله اندیشمندانی است که اصل جهاد دعوت را پذیرفته و آن را راهی برای تأمین حقوق فطری انسانها می‌داند تأکید می‌کند که حتی اگر توحید را از حقوق انسانی بدانیم باز برای تحمیل عقیده توحید، نمی‌توانیم با ملت دیگر بجنگیم چون عقیده فی حد ذاته تحمیل پذیر نیست (۲۴۹/۲۰). در این باره باید گفت:

اولاً، اصل آزادی عقیده یکی از اصول مهم معرفت شناختی اسلام است که محکومات قرآن کریم و عقل فطری و واقعیات تکوینی انسان آن را تأیید می‌کند. آیات متعددی از قرآن کریم همسو با « لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » بر این حقیقت نورانی تأکید می‌کند: « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ » (یونس / ۹۹)، « إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا » (دهر / ۳)، « لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ » (شعراء / ۳ و ۴)، « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ... » (مانده / ۴۸)، « فَذَكِّرْ إِمَّا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ » (غاشیه / ۲۱ و ۲۲) و « وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ » (ق / ۴۵).

طبق این آیات نه اراده تکوینی الهی تعلق گرفته است که همه مردم بر یک آیین

باشند، نه پیامبر و هر هدایت‌گر دیگر فراتر از ابلاغ و یادآوری وظیفه دارد درونها را با تکیه بر روشهای قهری و قسری متحول کند و نه چنین چیزی میسر است، بلکه انسان به عنوان موجود انتخاب‌گر به اختیار خود راهش را به سوی خیر و رستگاری یا گمراهی و تیره بختی می‌گشاید.

باید یادآور شد اصول فطری و عقلی نه نسخ پذیر و نه تخصیص پذیر است.

به باور نگارنده، فاجعه عمیقی که در کمین قرائت فقهی ظاهرینانه از دین نشست آن است که استنباط فقهی از نگاه معرفت شناختی منسلخ شود و برای تثبیت یک فرع فقهی، اصلی مهم و فطری و عقلی به مسلخ کشانده شود. این ناشی از آن است که در دایره معرفت دینی، معرفت فقهی خود را بی‌نیاز از اصول عقلانی جهان شناختی و انسان شناختی بیابد و بخواهد به طور مستقل راه خویش را بییماید.

مایهٔ شگفتی است که قرائت ظاهر بین فقهی از دو سو عرصه را بر «لااکراه فی الدین» تنگ کرده است. از یک سو جهاد دعوت و از سوی دیگر قرائت ظاهرینانه از مقوله ارتداد (ن ک: طبری، تفسیر، ۲۵/۳) در برابر این اصل بنیادین قد علم کرده اند و آن گاه این پرسش مطرح است که آیا دیگر مجالی برای این اصل باقی می‌ماند؟ آیا با وجود تخصیص اکثر، این همه عنایت ویژه خداوند به این اصل برای چیست؟

دو نکته

نکته اول اینکه ابوبکر جصاص با التفات به این مسئله که ایمان اجباری، حقیقتاً ایمان نیست این پرسش را مطرح کرده است که از چه رو مشرکان عرب وادار به اسلام شدند. او خود پاسخ داده است که آنان بر اظهار اسلام وادار شدند نه بر عقیده ورزیدن به آن. اما این عقیده است که در آن اکراه روا نیست (۵۴۹/۱). او برای این تظاهر به اسلام منافعی ذکر کرده است، از جمله اینکه این کار به رهایی از قتل می‌انجامد و سبب می‌شود که در نسلهای پس از او انسانهای معتقد و مؤمن ظهور کنند.

به وضوح معلوم است که این فقیه حنفی در پاسخ خود تحت تأثیر فرضی است

که شرک ورزی را با استحقاق مرگ قرین می یابد.

از مانند این فقیه بایستی پرسید: آیا اکراه بر ظاهر اسلام بدون عقیده باطنی، مشوق ظاهرگرایی نمی شود و رفتارهای منافقانه را در میان خلق رواج نمی دهد؟ و آیا بنیان دعوت دینی آن قدر سست و لرزان است که از اسلام ظاهری و تحمیلی نسل پیشین رشد و تربیت باطنی نسل پسین به بار آید؟

نکته دوم اینکه مؤلف بزرگوار *المیزان* که خود از جمله اشخاصی است که ادعای نسخ را نپذیرفته و معتقد است آیه بیانگر نهی از واداشتن مردم به ایمان و عقیده اجباری است (طباطبایی، ۳۴۳/۲) و اینکه ایمان و عقیده از سنخ امور قلبی است و اکراه در ساحت آن راه نمی یابد (همو، ۳۴۲/۲)، با کمال شگفتی در جای دیگر، این را که اهداف جهاد به واداشتن مردم به اسلام انجامد بی اشکال می یابد؛ چرا که به باور وی احیای انسانیت به تحمیل حق مشروع بر گروهی از مردم پس از بیان و اتمام حجت بر آنان موقوف شده است و - به گفته ایشان - این روش متداولی بین ملتها و دولتهاست که متمردان و متخلفان از قوانین مدنی را به هر وسیله ممکن، حتی جنگ، به طاعت و انقیاد می کشانند. ایشان می افزاید: «اجبار مورد بحث تنها در یک طبقه از نسل دوام می یابد و نسلهای بعد با تعلیم و تربیت دینی بر آیین توحید و فطرت بار می آیند» (همو، ۶۸/۲).

از این گفته ها بر می آید که اولاً، مؤلف *المیزان* هم به گونه ای در باب آیه قایل به تخصیص شده است، حال آنکه با تأکید گفته شد حکم این آیه، عقلی و فطری است و نه نسخ پذیر است و نه تخصیص پذیر؛ ثانیاً از کدام یک از اصول شریعت بر می آید که پس از ابلاغ دعوت و اتمام حجت، تحمیل آیین حق بر مردم درست است؟ آنچه در متمایل ساختن دلها شرط لازم و کافی است ابلاغ است و بیان و جز آن هیچ چیز. البته، رفع موانع سیاسی و اجتماعی و غیره امری است که در پذیرش دعوت نقشی مقدماتی دارد، ولی هیچ ربطی به تحمیل دعوت ندارد.

ثالثاً، قیاس خودداری کنندگان از پذیرش اسلام با متخلفان از قوانین مدنی، مع الفارق است؛ چرا که قانون محور نظم اجتماعی و تأمین کننده حقوق مردم است و تمرد از آن، امری رفتاری و منحل حقوق عمومی و مصالح اجتماعی محسوب می شود. در حالی که عدم پذیرش آیین و عقیده امری قلبی و درونی است. در هیچ یک از جوامع مدنی نیز کسی را به جرم عدم التزام قلبی و فکری به قانون، مورد مؤاخذة قرار نمی دهند، بلکه بر نبود التزام عملی کیفر می دهند. به نظر نمی رسد کافری که با حفظ معتقدات خود در ظاهر هیچ گونه رفتاری از او بر ضد مظاهر حاکمیت اسلام در جامعه سر نزند، در نظم جامعه اسلامی اختلال نکند و درصدد همزیستی مسالمت آمیز با مسلمین باشد، عذری در جنگیدن با او وجود داشته باشد یا تحمیل آیین حق بر او روا باشد.

ب - جهاد در احادیث و روایات

از میان انبوه احادیث و روایات رسیده در باب جهاد در منابع سنی و شیعه مهم ترین مواردی که شاید بتوان برای اثبات مدعا به آنها استدلال کرد عبارتند از:

۱- حدیث پیامبر اکرم (ص) به روایت عبدالله بن عمر: «بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» (احمد بن حنبل، ۵۰/۲).

۲- حدیث پیامبر اکرم (ص) به روایت امام صادق (ع): «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ وَ لَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ وَ السَّيْفُ مُقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (حرعاملی، ۱/۴/۱۱).

۳- روایت ابو حفص کلبی از امام صادق (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ رَسُولَهُ بِالْإِسْلَامِ إِلَى الثَّاسِ عَشْرَ سِنِينَ فَأَبَوْا أَنْ يَقْبَلُوا حَتَّى أَمَرَهُ بِالْقِتَالِ فَالْخَيْرُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ السَّيْفِ وَ الْأَمْرُ يَعُودُ كَمَا بَدَأَ» (همو، ۱۴/۹/۱۱).

۴- حدیث پیامبر اکرم (ص) به روایت علی (ع) در منابع امامیه و ابوهریره و

جابر بن عبدالله و دیگران در منابع اهل سنت: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم...» (احمد بن حنبل، ۱/۱ و ۲/۳۱۴؛ بخاری، ۶/۴؛ مسلم، ۱/۳۸ و ۳۹؛ ابن ماجه، ۱/۲۷؛ ابوداود، ۱/۳۴۷؛ ترمذی، ۴/۱۱۷؛ نسائی، ۶/۵؛ ابن بابویه، عیون ...، ۱/۷۰؛ همو، ثواب الاعمال، ۲۹۴).

۵- روایت حفص بن غیاث از امام صادق(ع): «بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا (ص) بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا شَاهِرَةٌ لَا تُعْمَدُ إِلَى أَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَ لَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَيَوْمئِذٍ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَّتْ مِنْ قَبْلُ وَ سَيْفٌ مِنْهَا مَكْفُوفٌ وَ سَيْفٌ مِنْهَا مَغْمُودٌ سَلَّهُ إِلَى غَيْرِنَا وَ حُكْمُهُ إِلَيْنَا فَأَمَّا السُّيُوفُ الثَّلَاثَةُ الشَّاهِرَةُ فَسَيْفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْتَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوَّلَ الدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ وَ السَّيْفُ الثَّانِي عَلَى أَهْلِ الذَّمِّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ... فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْتَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْجَزِيَّةُ أَوْ الْقَتْلُ وَ السَّيْفُ الثَّلَاثُ عَلَى مُشْرِكِي الْعَجَمِ يَعْنِي التُّرُكَ وَ الْخَزَرَ وَ الدَّيْلِمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَضْرِبِ الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوَّلَ الدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ...» (طوسی، تهذیب...، ۱۳۶/۶ و ۱۱۴/۴ و ۱۱۵؛ ابن بابویه، الخصال، ۲۷۴).

در تحلیل این احادیث باید گفت: سه مورد نخست صرفاً بیانگر نقش مهم و تعیین کننده نبرد و شمشیر در راه تحقق اهداف نهضت اسلام است؛ واقعیتی انکارناپذیر و حتمی که با مطالعه دقیق تاریخ و سیره و آگاهی از مزاحمت آفرینی های گوناگون دشمنان پیامبر به راحتی مورد اذعان قرار می گیرد.

فهم درست این احادیث از دوبرداشت ناروا جلوگیری می کند: نخست این پندار که اهداف اسلام بایستی صرفاً در مسیر مسالمت جویی و با تکیه بر روشهای فرهنگی و تبلیغی تحقق یابد و هیچ حاجتی به درگیری و نبرد نیست، و دوم اینکه علاج کار خلق تنها با شمشیر میسر گردد، به مانند آنچه خاورشناسان ادعا نمودند که اسلام با تکیه بر شمشیر درصدد فتح جهان برآمده است.

به هر حال، این احادیث دلالت بر جنگ برای دعوت ندارد.

حدیث چهارم که به طور مشهور در همه منابع روایی اهل سنت و برخی از منابع امامیه ذکر شده، بیش از همه مورد استناد قرار گرفته است. گفته اند: طبق این حدیث، پیامبر(ص) دستور یافته است با هر کافری بجنگد تا او را به اسلام وا دارد (علامه، تذکره، ۴۶/۹؛ شافعی، ۲۹۳/۱ و ۱۸۱/۴؛ نووی، ۲۸۷/۱۹؛ سرخسی، ۲/۱۰؛ قرطبی، ۳۵۴/۲). در حالی که معنای درست حدیث این است که با کافرانی که جنگ با آنها به دلایل و انگیزه های درست ضرورت یافته است، بایستی جنگید و چون اسلام اختیار کنند دیگر جان و مالشان مصونیت و احترام یابد و هیچ تعرضی بر آنان روا نباشد. خلاصه آنکه این حدیث در مقام بیان غایت و پایان جنگ است نه علت و انگیزه شروع آن. گویا فقها بار دیگر بین منشأ جنگ و غایت آن خلط کرده اند.

روایت پنجم که به حدیث اسیاف شهرت یافته است، بیش از سایر موارد می تواند مورد استدلال واقع شود، ولی درباره آن از چند نکته نباید غفلت شود:

نخست اینکه این حدیث در مقام بیان علل و سرچشمه های شروع جنگ با اصناف کفار نیست، بلکه صرفاً گزارشگر واقعه های تاریخی درگیریهای مسلمانان است. دوم آنکه پیرامون رجال این حدیث تردیدهایی وجود دارد که اعتماد به آن را از بین می برد.^۱

۱. حدیث اسیاف در *تهدیب الاحکام* (باب اصناف من یجب جهاده، ۱۳۶/۶) به نقل از محمد بن احمد بن یحیی از علی بن محمد قاسانی از قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری از حفص بن غیاث از امام صادق(ع) و در همین کتاب (۱۱۴/۴، ۱۱۵) از محمد بن حسن صفار از علی بن محمد قاسانی تا آخر طریق و در *خصال صدوق* (۲۷۴) از علی بن بابویه از سعد بن عبدالله از قاسم بن محمد اصبهانی از سلیمان بن داود منقری از حفص بن غیاث نقل شده است. راوی نخست آن، حفص بن غیاث گرچه از رجال عامه است، ولی بنا به تصریح شیخ *درعده الاصول* طایفه امامیه به روایات او عمل کرده اند. او به رغم عقیده نادرستش ثقه است(خونی، معجم، ۱۵۹/۷). ولی درباره نامهای دیگر چون علی بن محمد کاشانی، قاسم بن محمد و سلیمان بن داود المنقری گزارشهایی دال بر جرح آنها رسیده است.

سلیمان بن داود المنقری؛ قال ابن الفضاثری: انه ضعیف جداً لایلتفت إلیه یوضع کثیراً علی المهمات(علامه، خلاصه، ۳۵۲ و نیز بنگرید به: ابن داود، ۲۴۸). قال المجلسی فی الوجیزه: سلیمان بن داود المنقری ضعیف، (خونی، معجم، ۲۶۹/۹). قاسم بن محمد اصبهانی، کاسولا، ابومحمد، حدیثه یعرف تاره و ینکر خری و یجوز أن یکون شاهداً (ابن الفضاثری، ۸۶)، لم یکن بالمرضی، (نجاشی، ۳۱۵؛ علامه، ایضاح، ۲۵۶؛ خلاصه، ۳۸۹). علی بن

سوم اینکه بز فرض تمام بودن دلالت و صحت سند، اصولاً در مسئله مهمی چون جهاد با کافران نمی توان به خبر واحد تکیه کرد، به ویژه آنکه اصل اولی در باب دماء، مصونیت و حرمت آن است و با تکیه بر یک یا دو خبر نمی توان خون انسانها را مباح و مهدور دانست.

چهارم اینکه خبر واحد نمی تواند در برابر محکومات قرآن کریم و اصول عقلی و فطری چون اکراه ناپذیری در دین بایستد، مگر آن که طوری تأویل و تفسیر شود که با این اصول و محکومات مغایرت نیابد.

ج - جهاد در سیره

از جمله ادله ای که برای اثبات جهاد دعوت ممکن است مورد استدلال واقع شود، سیره پیامبر(ص) و خلفاست. در این باره چند نکته در خور تأمل است: نخست این که با مطالعه در سیره پیامبر اکرم(ص) حاصل آید که جنگ های آن دوران عموماً دفاعی محض و تهاجمی بازدارنده بوده است. به طور مثال نخستین درگیری مسلمانان سریه عبدالله بن جحش بود که مسلمانان در آن کاروان های قریش در بازگشت از شام را در شرایطی مورد تعرض قرار دادند. در این زمان وضعیت حاکم میان مسلمانان و مشرکان مکه، وضعیت جنگی بود و این اقدام پس از تجاوزهای مکرر قریشیان انجام می گرفت.

سایر جنگهای پیامبر(ص) یا به مانند احد و خندق دفاعی محض بود، یا چون بنوقینقاع و بنوقریظه و فتح مکه به دلیل نقض پیمان و خیانتهای مکرر طرف مقابل انجام می گرفت و یا مانند تبوک و مته، جنگ بازدارنده بود. پیشتر ضمن مطالعه آیات جهاد به روشنی معلوم شد فرمان هر جهاد در پی آن انجام می گرفت که ستم و تجاوز

محمد القاسانی، ضعیف اصیبهانی، (طوسی، رجال، ۳۸۸، علامه، خلاصه؛ ۳۶۳)، غمزعلیه احمد بن محمد بن عیسی و ذکر انه سمع منه مذاهب منکره ... لایبعد أن یکون غمز احمد بن محمد بن عیسی هوالسبب و فی تضعیف الشیخ ایاه، (خونی، معجم، ۱۵۹/۱۳).

و پیمان شکنی و خیانت از سوی دشمن بروز می‌کرد.

دوم اینکه، چنان که در علم اصول مطرح شده، سیره دلیل لبی (غیرلفظی) است، و چون آن را اطلاقی نیست باید به قدر متقین اکتفا شود. قدر متقین از سیره پیامبر اکرم (ص) جهاد دفاعی و بازدارنده است و جهاد دعوت مورد تردید است.

سوم اینکه در نگاه امامیه سیره خلفا حجت نیست. در این دوران به دلیل انحراف سیاسی پدید آمده، از پدیده مقدس جهاد اسلامی در راه کشورگشایی و تأمین آزمندهای حاکمان جور، استفاده‌های ابزاری شده است. از این رو، انگشت اتهام به سوی دست کم برخی از فتوحات نشانه رفته است.

اگر گفته شود: فتوحات عصر خلفای سه گانه در مرآی و منظر و تحت هدایت‌های امام علی (ع) انجام گرفته است؛ به طور مثال بنابر نقل‌های صحیح، خلیفه دوم با آن بزرگوار در امر جنگ رایزنی کرده (بنگرید به: نهج البلاغه خ ۱۳۴ و ۱۴۶) و به گزارش رخداندنگاران امام علی (ع)، فرزندان و اصحاب ویژه خود را راهی فتوحات کرده است (طبری، تاریخ، ۳/۳۲۴؛ ابن اثیر، ۳/۱۰۹)، پاسخ آید: این شواهد حداکثر مشروعیت اصل برخی از فتوحات این دوران را ثابت می‌کند؛ نه ماهیت آن را تعیین می‌کند و نه مهر تأیید بر جزئیات وقایع آنها می‌نهد. قدر مسلم آن است که ارتش فاتح اسلام در هر سرزمینی پای نهاده، با استقبال اهالی آن روبرو شده است. تاریخ پژوهان هنوز هم بایستی به رازگشایی از وقایع جنگی این دوران ادامه دهند و به این سؤال پاسخ دهند که چرا طومار دولتهای برتر آن روزگار در کمترین زمان ممکن درهم پیچیده شد و چگونه اقوام و ملل بزرگی، از هویت ملی و تاریخی خود در برابر ارتش فاتح دست کشیدند؟

پاسخ این سؤالها از دو بخش تشکیل می‌شود: نخست اینکه ملت‌های مغلوب بایستی از وضع موجود خود آن قدر خسته و نالان، و از حکومت‌های خود آن چنان آشفته باشند که به کمترین بهانه‌ای از آن رویگردان شوند؛ دوم اینکه ارتش فاتح باید

حامل پیام، فرهنگ و اندیشه نوینی باشد که به مثابه گم شده ملل مغلوب تلقی شود. تنها در این صورت است که می توان انتظار چنین تحول شگرف تاریخی را داشت. به هر حال، بی تردید زور و تحمیل نمی تواند سرنوشت تاریخ را دگرگون کند و هویت ملتها را بستاند و به آنها هویت نوینی تقدیم کند. این امر فقط از نهضت فرهنگی و تربیتی پیامبرانه انتظار می رود.

نتایج بحث

پس از بررسی تفصیلی ادله جهاد دعوت در کتاب و سنت و سیره در مقام نتیجه گیری چند نکته را باید یادآور شد:

۱- این نظریه فقهی با تکیه بر چند چیز قامت افراشته است:

- ۱- گمانه عمل به عمومات و مطلقات جهاد و قتال در قرآن کریم
- ۲- گمانه نسخ مقیدات جهاد و احکام صلح و مسالمت در قرآن کریم
- ۳- فتنه را به شرک تفسیر کردن
- ۴- خلط میان غایت و سبب در آیات و احادیث جهاد
- ۵- غفلت از شرایط تاریخی نزول آیات و صدور روایات
- ۶- غفلت از اصول فطری و اخلاقی و نگاه معرفت شناختی در فرایند استنباط

فقهی

- ۷- نادیده انگاشتن حق حیات به عنوان حق مسلم انسانی.
- پرواضح است درختی که ریشه در امور موهوم و اثبات نشده داشته باشد و در بستر نامناسب بروید میوه تلخ به بار نشاند.
- اکنون با جرأت باید گفت: قرائت مشهور فقهی از جهاد ابتدایی دعوت، از اشکالهای عدیده‌ای برخوردار است و قابل دفاع نیست.
- ب- سیر در منابع فقهی و تفسیری همگرایی و همسویی علمای فریقین را در

موضوع مورد بحث نشان داد. گرچه این احتمال دور از ذهن نیست که مقولهٔ جهاد دعوت به مانند بسیاری دیگر از پدیده‌های فقهی، نخست در منابع اهل سنت مطرح شده و از آن جا به منابع امامیه راه یافته باشد.

ج- گوهر اصل اکراه ناپذیری در دین، تقریر آزادی تکوینی انسان به مثابه موجودی انتخابگر در دایرهٔ آفرینش است، نه اعطای حق مشروع که به هر چه خواهد، کفر یا ایمان عقیده ورزد؛ به بیان دیگر، ارادهٔ تشریحی خداوند بدان تعلق یافته است که آدمی به اراده و اختیار خود در راه ایمان و توحید ره یابد. می‌توان گفت مستفاد از «لا اکراه فی الدین»، از یک سو اخبار از واقعیت تکوینی انسان، و از سوی دیگر، نهی مولوی و یا ارشادی از تحمیل و اجبار در دین است. هرگونه استنباط فقهی که بر این اصل تکیه نزنند بایستی مورد اصلاح و بازخوانی واقع شود.

د- برخورداری از موهبت حیات حق انسانی است و دایر مدار عناوینی چون اسلام و ایمان نیست. مسلمان و کافر، مؤمن و فاسق در این حق برابرند. از هیچ یک از اصول شریعت و ادله قطعی کتاب و سنت بر نمی‌آید که عقیدهٔ باطل به سلب این حق منجر شود. اصل اولی و مستفاد از عموماتی چون «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ...» (انعام/ ۱۵۱) حرمت و مصونیت جان انسانها است. خروج از این اصل دلیل قطعی می‌طلبد. آیاتی چون «قُلْ لَمْ يَكْفُرْكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ» (زمر/ ۸) ما را به لزوم عدم خلط میان امر دنیا و آخرت یادآوری می‌کند.

ه- از مجموع بررسیهای گذشته معلوم شد، در منطق اسلام همهٔ گونه‌های جهاد، مقید است و چیزی به نام جهاد مطلق با کافران و مشرکان وجود ندارد. به رغم نگاه ظاهرین فقهی که کفر را علت قتل (ابن عربی، ۱۵۵/۱) و قتال (قرطبی، ۳۵۴/۲) شمرده است، از منطق قرآن به درستی فهمیده می‌شود که علت آن دو، تقارن کفر با عناوینی چون ستم، عداوت، فتنه‌گری، تجاوزگری، پیمان شکنی، آزار مظلومان، باز داشتن از راه خدا و مانند آن است.

و - در شروع بحث پاره ای از توجیحات و نقدهای اندیشمندان معاصر پیرامون جهاد دعوت ذکر شد. و اینک نقد کوتاهی پیرامون برخی از آنها:

۱- سخن آن گروه از اندیشمندانی که توحید را جزو حقوق انسانی دانستند (طباطبایی، ۶۶/۲ مطهری، ۲۴۵/۲۰) درست است، اما اینکه جهاد ابزار تأمین این حق باشد سخن دقیقی نیست، مگر آنکه آن را مبارزه با کسانی که در صدد سلب این حق از جامعه انسانی هستند معنا کنیم. در عین حال، اندیشمندی که توحید را حق الهی و همه حقوق انسانها را تحت الشعاع آن یافته و بر این باور است که بایستی جهاد با کفار و مشرکان ادامه یابد تا زمین از لوث کفر و شرک پاک شود و خداوند در سرتاسر جهان پرستش شود (دانش پژوه، ۲۸۲ به نقل از مصباح یزدی) سخن دقیقی مطرح نکرده است. از کدام یک از اصول شریعت بر می آید که حقوق الهی می بایست با تکیه بر ابزار جنگ و به روشهای قهرآمیز محقق شود؟ کدام اذن تشریعی قتل کافر را مباح گردانده است؟ براساس کدام تجربه تاریخی، جنگ راه رسوخ عقیده به درون انسانها بوده است؟

۲- آنان که جهاد دعوت را جنگ با طاغیان و ستمگران و دولتهایی که مانع از رسیدن پیام اسلام به توده ها می شوند، تفسیر کرده اند گرچه سخن درستی گفته اند ولی این توجیه آنان مستلزم دگرگونی در دیدگاه مشهور فقهی است. چرا که فقها موضوع جهاد دعوت را آحاد کفار و مشرکان قرار داده اند نه دولتها و نظامهای کافر و مشرک.

در نگاه نگارنده، ردپایی از این جهت گیری نوین در جهاد ابتدایی را در آیه کریمه « وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ » (توبه/ ۱۲) می توان یافت، البته بنابر این احتمال تفسیری که مقصود از ائمه کفر پیشوایان و زمامداران کفرند که اتباع خود را به گمراهی کشانده اند (طبری، تفسیر، ۱۱۳/۱۰، جصاص، ۱۱۲/۳، رازی، ۲۳۴/۱۵، طبرسی، ۲۱/۵). آنان مسئول

تجاوزگریهای مردم عادی خود هستند و به هیچ بنیان فکری و ایمانی تعهد نیافته اند که بتواند مانع از نقض پیمانشان شود (فضل الله، من وحی...، ۴۴/۱۱).

۲- سخن آن اندیشمند که جنگهای اسلامی را جهاد یکسره دفاعی دانسته نیز تأمل برانگیز است. این گوینده کوشیده است، جهاد در اسلام را به جنگی که در مقابل تهاجم نظامی دشمنان انجام می شود محدود کند (صالحی نجف آبادی، ۳۴)، در حالی که این گفته چندان صواب نیست، چرا که با بررسی آیات جنگ در قرآن کریم و با عنایت به اینکه جهاد ابتدایی، جهادی است که به دلیلی جز تهاجم دشمن آغاز می شود، دست کم دو گونه از این جهاد را می توان سراغ گرفت.

- جهاد بازدارنده و پیشگیرانه که مستفاد از آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حج است. نظیر آنچه در سیره عبدالله بن جحش و جنگهای موته و تبوک رخ داده است.

- جهاد در راه رهایی مؤمنان. ستم دیده ای که در بند اختناق مشرکان اسیر گشته اند، نمی توانند آزادانه دین ورزند، و خدا را بپرستند، این جهاد مستفاد از آیه ۷۵ نساء است.

البته با توسعه در مدلول جهاد دفاعی این دو قسم را هم می توان در اقسام آن داخل دانست.

ز- انبوه آیات و روایات جهاد این توهم را نیافریند که در روابط مسلمین با کفار، جنگ و ستیز دایم است، چرا که اغلب این دستورها ناظر به شرایط معین عصر ظهور اسلام است. اسلام با دعوت آغاز شد و بنا را بر مسالمت جوایی نهاد، لیکن دشمنان توحید و عدالت این منطق را برتافتند و به روشهای گوناگون درصدد مزاحمت آفرینی برآمدند تا آنجا که سلب هویت دینی و اعتقادی مسلمین را هدف غایی خود برگزیدند و قرآن کریم یادآور شد: «وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...» (بقره/ ۲۱۷). در فضای دشمنی پایان ناپذیر مشرکان، آوای وحی مسلمین را به قیام و ایستادگی و نبرد متقابل فراخواند و وظیفهٔ جهاد در حد گسترده ای

عینیت یافت.

مسئله لغو پیمانها با مشرکان در سوره براءت هم حکمی در چارچوب زمانی خاص و ناشی از اسباب معین بود نه یک حکم کلی که در هر زمان مانع هرگونه روابط مسالمت آمیز با مشرکان شود (فضل الله، من وحی ...، ۳۲/۱۱).

ح - در نگاه نگارنده، به حکم « لا يُنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ » (ممتحنه / ۸) اصل در روابط با کافران مسالمت جویی و رفتار دادگرانه و نیکوکارانه است. این آیه کریمه از محکمت قرآن کریم است و دامنه شمول آن کتابیان و غیرکتابیان را در بر می-گیرد (طبری، تفسیر، ۸۴/۲۸، طبرسی، ۴۵۰/۹) و ادعای نسخ آن غیرقابل اثبات است، چرا که به گفته مؤلف المیزان، اطلاق این آیه شامل کفار مسالمت جو است و آیات قتل در سوره براءت مشرکان حربی را در بر می گیرد (طباطبایی، ۲۳۴/۱۹). امر به « بر » و قسط نه به مفهوم همپیمانی و یاری مشرکان بر علیه مسلمانان است و نه به معنای خرسندی از کفر آنان، بلکه به مفهوم مسالمت جویی، معاشرت و تعامل نیکو و همکاری در جهت اهداف انسانی و اخلاقی است (سید سابق، ۶۰۳/۲ و ۶۰۴). بنابراین، هیچ تعارضی بین این کریمه و آیات نهی از موالات با کافران چون « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ... » (ممتحنه / ۱) نیست.

ط - ثمره مهم بحث جهاد دعوت در بنیان نهادن اصل اولی در روابط با غیرمسلمین آشکار می شود؛ چه آنکه بنابر نگاه مشهور فقهی که جهاد دعوت را اصل فریضه و جنگ با کفار را به طور مطلق واجب دانسته و احکام جهاد را به همه زمانها و مکانها تعمیم داده است، اصل در روابط حالت جنگی و عملیاتی است و خلاف آن تابع دلیل و ضرورت است. ولی بنابر دیدگاهی که در این نوشتار تقریر شد اصل در روابط، مسالمت جویی است و جنگ امر فرعی و ثانوی.

ی - در نگاه نگارنده، به تشریحاتی چون جهاد می بایست نگاه آلی و ابزاری

انداخت؛ به این معنا که احکام جهاد نه به خودی خود، بلکه با نظر به آثار و نتایج لزوم می‌یابد. تسریع، تأخیر و توقف آن نیز در گروی سنجش اثربخشی آن است. از این سخن بطلان گفتار فقیهانی که لزوم جهاد را به دست کم یکبار در سال مقید کرده‌اند معلوم می‌شود؛ چه آنکه اگر مصلحت اسلامی در روزگاری جهاد پیاپی را اقتضا کند در روزگار دیگر می‌تواند آن را تا غایتی نامحدود به تأخیر اندازد.

براساس بنیادهای فکری‌ای که در این نوشتار تقریر گردید، در نظام روابط بین الملل معاصر، مسلمانان از یک سو بایستی با گرایش مسالمت‌جویانه منطق سرشار از عقلانیت و معنویت خود را به جهانیان عرضه کنند، و از سویی یکدیگر را به جهاد و ایستادگی در برابر هتاک‌های بی‌حد و مرز دشمنان اسلام و بشریت فرا خوانند.

منابع

القرآن الکریم.

نهج البلاغه، الجامع لخطب و رسایل علی بن ابی‌طالب، آلفه الشریف الرضی، تحقیق صبحی صالح، تهران، دارالاسوه، ۱۴۲۱ ق.

آل کاشف الغطاء، محمدحسین، المثل العلیا فی الاسلام لا قسی بجمدون، النجف الاشرف: الحیدریه، ۱۹۵۴ م.

ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۹ م.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۸.

_____، النخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

_____، عیون اخبار الرضا، قم: آل‌البتیت، ۱۴۱۴ ق.

ابن حزم، علی بن احمد، المحلی بذیل الآثار، بیروت: دارالفکر، بی تا.

ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، بیروت: دار صادر، بی تا.

ابن رشد، محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ ق.
ابن شهيد ثانی، حسن بن زين الدين، *معالم الدين و ملاذ المجتهدين*، قم: مؤسسه النشر
الاسلامی، بی تا.

ابن عابدين، محمد امين، *حاشية ردالمختار على الدر المختار*، بيروت: دارالفكر،
١٤١٥ ق.

ابن عربي، محمد بن عبدالله، *احكام القرآن*: بيروت، دارالفكر، بی تا.
ابن غضائري، احمد بن حسين، *رجال ابن الغضائري*، قم: دارالحديث، ١٤٢٢ ق.
ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المغنى فى فقه امام السنه*، بيروت: دارالكتاب العربى، چاپ
افست جديد.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت: دارالمعرفه، ١٤١٢ ق.
ابن ماجه، محمد بن يزيد، *سنن*، بيروت: دارالفكر، بی تا.
ابن همام، محمد بن عبدالواحد، *فتح القدير شرح الهداية*، قاهره: مطبعه مصطفى محمد،
بی تا.

ابوداود، سليمان بن اشعث، *سنن أبى داود*، بيروت: دارالفكر، ١٤١٠ ق.
بخارى، محمد بن اسماعيل، *الصحيح*، بيروت: دارالفكر، ١٤٠١ ق.
بيضاوى، عبدالله بن عمر، *انوار التنزيل و اسرار التأويل: تفسير البيضاوى*، بيروت:
دارالفكر، بی تا.

ترمذى، محمد بن عيسى، *الجامع الصحيح: سنن الترمذى*، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ ق.
حراغاملى، محمد بن حسن، *وسائل الشيعة فى تحصيل احكام الشريعة*، بيروت: دار
احياء التراث العربى، ١٤٠٣ ق.

حلى، حسن بن على، *رجال ابن داود*، نجف اشرف: الحيدريه، ١٣٩٢ ق.
حميدالله، محمد، *سلوك بين المللى دولت اسلامى*، ترجمه مصطفى محقق داماد، تهران:
مرکز نشر علوم اسلامى، ١٣٨٢.

- حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
- خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
- خسروشاهی، قدرت الله، دانش پژوه، مصطفی، *فلسفه حقوق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ .
- خطیب شربینی، محمد بن احمد، *مغنی المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج*، قاهره: مصطفی البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۷۷ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالزهراء، ۱۳۹۵ ق.
- _____، *معجم رجال الحديث*، مرکز نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *منهاج الصالحین*، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۰ ق.
- رازی، احمد بن علی (جصاص)، *احکام القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، مصر: عیسی البابی الحلبي و شركاءه، ۱۳۷۶ ق.
- زحیلی، وهبه، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۹ ق.
- سابق، سید، *فقه السنه*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۷ ق.
- سبحانی، جعفر، *الوسیط فی اصول الفقه*، قم، مؤسسة الامام الصادق، ۱۳۸۰ ش.
- سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- شافعی، محمد بن ادريس، *کتاب الام*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.

شوكاني، محمد بن علي، فتح التقدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير، بيروت: عالم الكتب، بى تا.

شيرازى، ابراهيم بن علي، اللمع فى اصول الفقه، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦ ق.
صاحب جواهر (نجفى)، محمدحسن بن باقر، جواهرالكلام فى شرح شرايع الاسلام، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٥ ق.

صالحى نجف آبادى، نعمت الله، جهاد در اسلام، تهران: نشر نى، ١٣٨٢.
طباطبايى، محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
طبرى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسه الاعلمى، ١٤١٥ ق.

طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم و الملوك بتاريخ طبرى، بيروت: مؤسسه الاعلمى، ١٤٠٣ ق.

_____، جامع البيان عن تأويل آى القرآن؛ تفسير طبرى، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ ق.

طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الاحكام، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٤.
_____، رجال الطوسى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٥ ق.

_____، عدة الاصول، قم: مطبعة ستاره، ١٤١٧ ق.

_____، المبسوط فى فقه الإمامية، المكتبة المرتضويه، ١٣٨٧ ق.

_____، النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، قم: انتشارات قدس محمدى، بى تا.

علامه حلى، حسن بن يوسف، ايضاح الاشتباه، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١١ ق.

_____، تذكرة الفقهاء، قم: آل البيت، ١٤١٤ ق.

_____، خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال، مؤسسه نشر الفقاهه،

١٤١٧ ق.

- _____ قواعد الاحکام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، مصر: المطبعة البهیه، ۱۹۶۲ م.
- فضل الله، محمد حسین، *الاسلام و منطق القوه*، بیروت: الدار الاسلامیه، ۱۹۷۹ م.
- _____، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
- کاشانی، ابوبکر بن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، پاکستان: المكتبة الحبیبة، ۱۴۰۹ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تهران: انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
- مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح: صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱ .
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۸.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- نسائی، احمد بن علی، سنن، بیروت: دارالفکر، ۱۳۴۸ ق.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع: شرح المهدب*، بیروت: دارالفکر، بی تا.

