



انتشارات دانشگاه تهران
۲۲۴۲

حقوق بشر دوستانه بین المللی از منظر اسلام

استاد عباسعلی عمید زنجانی

عضویت علمی گروه حقوق خصوصی و اسلامی و گروه حقوق عمومی
دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

همکاران

زهرا داور - دکتر فاطمه کیهانلو - دکتر حسین نوروزی - دکتر پوریا عسکری

با همکاری مشترک

مرکز مطالعات عالی بین المللی - کمیته بین المللی صلیب سرخ

عنوان کتاب: حقوق بشر دوستانه بین المللی از منظر اسلام

پدیدآور[ان]: عمید زنجانی، عباسعلی

نام ناشر: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ

جلد[ها]: 1

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تعداد صفحات دانلود شده: 203

"کاربر گرامی، فایل دانلود شده فقط برای استفاده شخصی است، از نشر آن خودداری فرمایید."
محتوای پایگاه از جمله کتب عرضه شده یا منابع صوتی، تصویری، لوگوها و آرم های اختصاصی این مرکز و هر نوع اطلاعات دیگر که در پایگاه از آن ها استفاده شده است را نمی توان بدون اجازه و تأیید کتبی «نور» و صاحبان آثار (مطابق با قوانین مالکیت معنوی) به صورت کامل، ناقص، بر خط (Online) یا برون خط (Offline) به صورت رایگان یا غیر رایگان ویرایش، ترجمه یا منتشر کرد.
برای اطلاع از سایر قوانین و مقررات به صفحه قوانین و مقررات پایگاه مراجعه نمایید.

حقوق بشر دوستانه بین‌المللی از منظر اسلام

عباسعلی عمید زنجانی

عضو هیأت علمی گروه حقوق خصوصی و اسلامی و گروه حقوق عمومی
دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

همکاران:

زهرا داور

دکتر فاطمه کیهانلو

دکتر حسین نوروزی

دکتر پوریا عسکری

با همکاری مشترک:

مرکز مطالعات عالی بین‌المللی - کمیته بین‌المللی صلیب سرخ

آذرماه ۱۳۹۰

توجه!

این کتاب مشمول قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان است. تکثیر کتاب به هر روش اعم از فتوکپی، ریسوگراف تهیه فایل‌های pdf یا لوح فشرده، بازنویسی در وبلاگ‌ها یا سایت‌ها یا مجله یا کتاب، بدون اجازه کتبی ناشر شرعاً و قانوناً مجاز نیست و موجب پیگرد قانونی می‌شود.



انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۳۲۴۳

شماره مسلسل ۶۹۸۸

حقوق بشر دوستانه بین‌المللی از منظر اسلام / مؤلفان عباسعلی عمید زنجانی... [و دیگران]؛ با همکاری مرکز مطالعات عالی بین‌المللی، کمیته بین‌المللی صلیب سرخ. — تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات، ۱۳۹۰.

س، ۱۶۰ ص: (انتشارات دانشگاه تهران؛ شماره ۳۲۴۳).

ISBN 978-964-03-6252-5

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

مؤلفان عباسعلی عمید زنجانی، زهرا داور، فاطمه کیهانلو، حسین نوروزی، پوریا عسکری. حقوق بین‌الملل بشر دوستانه. حقوق بشر (اسلام). عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۱۶ - دانشگاه تهران. مرکز مطالعات عالی بین‌المللی - کمیته بین‌المللی صلیب سرخ. International Committee of the Red Cross. دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات.

۱۳۹۰

۲۵۰۴۹۸۳

۳۴۱/۴۸

ح ۷ / KZ ۶۴۷۱

شماره کتابشناسی ملی

عنوان: حقوق بشر دوستانه بین‌المللی از منظر اسلام

تألیف: دکتر عباسعلی عمید زنجانی

ویراستار: فرشاد رضوان

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۳-۶۲۵۲-۵

ISBN 978-964-03-6252-5

«مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است»

«کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است»

بها: ۳۸۰۰۰ ریال

خیابان کارگر شمالی - خیابان شهید فرشی مقدم - مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

پست الکترونیک: press@ut.ac.ir - سایت: www.press.ut.ac.ir

بخش و فروش: تلفکس ۸۸۰۱۲۰۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۱.....	مقدمه
۲۵.....	فصل اول: نگرش و رویه اسلام نسبت به اصول روابط بین‌المللی و حقوق بین‌المللی
۲۵.....	(۱-۱) گفتار اول: اصل کرامت انسانی
۳۳.....	(۲-۱) گفتار دوم: اصل حاکمیت
۴۱.....	(۳-۱) گفتار سوم: اصل همکاری (قاعده لزوم در قراردادها)
۶۲.....	(۴-۱) گفتار چهارم: اصل حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها
۷۱.....	(۵-۱) گفتار پنجم: اصل همبستگی جهانی - انسانی
۸۷.....	فصل دوم: بررسی رویکرد اسلامی به جنگ و تعارض
۸۷.....	(۱-۲) گفتار اول: رویکرد اسلام به جنگ و خشونت
۱۰۳.....	(۲-۲) گفتار دوم: جایگاه جهاد در نگرش اسلامی
۱۲۵.....	فصل سوم: اصول رفتار با نظامیان و غیرنظامیان
۱۲۵.....	(۱-۳) مقدمه
۱۳۰.....	(۲-۳) گفتار اول: اصول رفتار با رزمندگان و نیروهای نظامی
۱۳۵.....	(۳-۳) گفتار دوم: اصول رفتار با غیرنظامیان
۱۴۰.....	(۴-۳) گفتار سوم: اصول رفتار با اسیران
۱۴۵.....	(۵-۳) گفتار چهارم: انواع مخاصمات در حقوق اسلامی
۱۴۹.....	فصل چهارم: پایان مخاصمات در نگرش اسلام و حقوق بین‌الملل
۱۴۹.....	(۱-۴) مقدمه
۱۵۰.....	(۲-۴) گفتار اول: قراردادهای پایان مخاصمات در اسلام
۱۶۵.....	(۳-۴) گفتار دوم: قرارداد امان
۱۷۰.....	(۴-۴) گفتار سوم: قرارداد ذمه
۱۸۵.....	فهرست مطالب تفصیلی
۱۹۳.....	فهرست اعلام

مقدمه

اکنون که دهه هفتم عمرم را سپری می‌کنم، از این موفقیت مسرورم که در زمینه یکی از مسائل مهم حقوق بین‌الملل از دیدگاه اسلام یعنی حقوق بشردوستانه در مجموع چهار جلد کتاب تألیف و تقدیم علاقه‌مندان به بررسی دیدگاه‌های اسلام در مسائل بین‌المللی کرده‌ام:

* کتاب حقوق بین‌الملل اسلام (جلد سوم مجموعه فقه سیاسی) در سال ۱۳۶۶؛

* کتاب حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام (جلد پنجم مجموعه فقه

سیاسی) در سال ۱۳۸۳؛

* کتاب اصول و مقررات حاکم بر مخاصمات مسلحانه (جلد ششم مجموعه فقه سیاسی) در سال ۱۳۸۵؛

* کتاب حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام که در سال ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است.

در حقیقت این چهار کتاب به اضافه کتاب حقوق اقلیت‌ها در فقه اسلامی، مجموعه پنج جلدی به نسبت

کاملی است که دیدگاه اسلام را در زمینه حقوق بشردوستانه تبیین و مشخص و جامعیت نظام حقوقی اسلام را در مسائل بین‌المللی روشن می‌کند.

امروزه که دنیا به مطالعات تطبیقی در مسائل مربوط به نظام بین‌المللی روی آورده و در صدد انجام

اصلاحات در ساختار سازمان ملل متحد بر آمده است لازم است که متفکران و صاحب‌نظران در فقه و نظام

حقوقی اسلام، عالمانه و شجاعانه بپاخیزند و رسالت اسلامی خود را متناسب با شرایط زمان ایفاء کنند.

قدم کوچکی که من در مدت چهل و پنج سال گذشته در قالب این مجموعه برداشته‌ام و هنوز خود را در

آغاز راه می‌بینم، به مثابه قطره بارانی است که تا به ثمر رسیدن، راه طولانی و چالش‌های علمی و تلاش‌های

عملی بسیار می‌طلبد، مگر آنکه امدادی از فضل الهی فرا رسد و شرایط مناسبی به وجود آید و صلح و امنیت

جهانی با عدالت مقرون شود.

تحقیق حاضر با پیشنهاد نماینده محترم کمیته بین‌المللی صلیب سرخ در تهران (جناب آقای پیر اشتوکر) و

همکاری محققانی چون خانم‌ها دکتر نسرين مصفا، دکتر فاطمه کیهانلو، زهرا داور و مساعدت آقایان دکتر

حسین نوروزی و پوریا عسکری در مدت نزدیک به یک سال سامان گرفت. هر چند در مباحث مطروحه در

مقدمه برخی از مطالب فصل‌های طرح تکرار شده است، اما لزوم رعایت انسجام مطالب در یک مقدمه فشرده که

حاوی اهم مسائل حقوق بشردوستانه در اسلام باشد؛ به ناگزیر اشاره اجمالی به برخی از مطالب (هر چند

تکراری) ضرورتی اجتناب‌ناپذیر داشت. من در عین اذعان به برخی کاستی‌ها، امیدوارم کمیته بین‌المللی صلیب

سرخ در جمهوری اسلامی ایران فرصت استفاده شایان توجه از این تحقیق را پیدا کند و برای تحقق صلح و

تخفیف آلام بشری به ویژه در حذف جنگ راهی روشن بیابد.

در پایان بر خود لازم می‌دانم که از همه همکاران عزیز و محقق که همه توان علمی خود را مصروف

ساماندهی این تحقیق کردند به ویژه سرکار خانم دکتر نسرين مصفا صمیمانه تشکر کنم.

عباسعلی عمید زنجانی

بهار ۱۳۹۰

۱-۱) مروری اجمالی بر مسائل حقوق بشر دوستانه در اسلام

۱-۱-۱) ریشه‌های جنگ

ریشه‌های رفتارهای خشونت‌آمیز و مخاصمات مسلحانه بین ملت‌ها و دولت‌ها را می‌توان از زوایای مختلف بررسی کرد. در یک نگاه، جنگ ریشه همه رویدادها و زمینه‌ساز تحولات بزرگ تلقی می‌شود. این دیدگاه بر اصل اجتناب‌ناپذیری جنگ در شرایط نامتعادل و وجود نابرابری‌ها و عدم رعایت عدالت استوار است. از اینرو، مطالعه حقوق جنگ و نیز تاریخ پر ماجرای جنگ‌ها می‌تواند ریشه‌های آن را آشکار و انسان‌ها را در مهار کردن آن یاری رساند. بنابراین، می‌توان این نظریه را چنان تفسیر کرد که جنگ ریشه همه حوادثی است که اتفاق افتاده است، نه آنکه ریشه همه حوادثی است که باید اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر، این نظر به بیان هست‌ها معطوف است نه بایدها.^۱

در نگاه دیگری، جنگ به عنوان یک گزینه در نهاد انسان معرفی شده است؛ زیرا هر انسانی برای به دست آوردن آنچه که ندارد، به جنگ متوسل می‌شود و از اینرو جنگ ریشه اخلاقی دارد.^۲ برخی ریشه‌های جنگ را در تحلیل‌های روانشناسانه جست‌وجو کرده و جنگ و خشونت را به عنوان نوعی برتری‌جویی و زورآزمایی به روان‌های معیوب و آفت‌زده منسوب کرده‌اند. در این میان، روانکاوی فروید نیز رد پای عامل جنسیت را در جنگ‌ها پی می‌گیرد.^۳ جمعی هم معتقدند که جنگ عامل مولد سیاست است آن‌گونه که سیاست ابزار حکومت است و در حقیقت قدرت، که محور حکومت و سیاست محسوب در قالب جنگ‌ها بروز می‌کند، تا اقتدارطلبان به مقاصد خود برسند. همواره فقدان تعادل قوا، جنگ آفرین است و توازن قوا می‌تواند راه جنگ را مسدود کند. بی‌گمان علل زیستی و نقش اقتصاد را در خشونت‌ها و پدیده جنگ نباید از نظر دور داشت. در پیمان‌ها یا معاهدات بین‌المللی به زمینه‌ها و علل گوناگونی اشاره شده است که در راستای نظریات مذکورند.^۴

ریشه‌های جنگ را از دیدگاه اسلام می‌توان با عنوان‌های زیر خلاصه کرد:

الف. اختلاف و دوگانگی در دیدگاه‌های نظری و عملکردها؛^۵

ب. ظلم و تجاوز در بهره‌گیری از مواهب حیات؛^۶

ج. موازنه و بازشدن راه رشد و تکامل؛^۱

۱- ر.ک. به: همین قلم، فقه سیاسی، ج پنجم، ص ۱۷، ج امیرکبیر، ۱۳۸۳.

۲- همان، ص ۱۸.

۳- همان، ص ۱۹.

۴- همان، ص ۲۵.

۵- سوره مبارکه بقره، آیه ۲۱۳.

۶- ر.ک. به: علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲ ص ۱۲۶ - ۱۲۱.

د. دفاع از حقوق و کرامت.^۲

۱-۲) بنیاد صلح در اسلام

هر چند جمعی از فقها، جنگ را در قالب نوعی دفاع از حق، سالی یکبار یا سه سال یکبار و یا ده سال یکبار واجب شمرده‌اند، اما با دقت در آیات جهاد و سایر متون و موازین شرعی معلوم می‌شود که امر به جهاد در این مورد از باب رفع حذر و اعلام بر طرف شدن مانع از دفاع مشروع است و جنگ مادام که مشروعیت نیافته و دلایل مجوز آن نیز تحقق پیدا نکرده است، امری نامشروع است. علاوه بر این مطلب، اصولاً قرآن و سایر منابع حقوقی اسلام صلح را نخستین و طبیعی‌ترین حالت در روابط و مناسبات انسانی می‌دانند که بیرون آمدن از این اصل و قاعده کلی به مجوزهایی نیاز دارد که موارد آن در متون اسلامی به طور کامل مشخص شده است. از دیدگاه اسلام ملت‌ها و دولت‌هایی که متجاوز نیستند از هر نوع تعرض مصونیت دارند و قرآن از هر نوع تعرض به آنها منع کرده است.^۳

۱-۲) مشروعیت جهاد

اسلام در موارد زیر جهاد را تجویز و بر آن برای تحقق عدالت و تکامل بشری تأکید کرده است:

الف- به عنوان دفاع مشروع در برابر هر نوع تجاوز؛

ب- ایزاری برای حمایت از مستضعفان که در برابر تجاوزها توان دفاع ندارند؛

ج- به منظور باز کردن راه حق و عدالت و آزادی انسان‌ها و برداشتن موانع؛

د- مبارزه با استبداد، استعمار و استکبار.

۱-۳) قداست جهاد

جهاد به معنای به‌کارگیری همه توان مادی و معنوی در راه خدا برای رسیدن به یک مطلوب الهی و کمال انسانی، از دو جهت دارای قداست و ارزش والاست. نخست: به لحاظ «فی سبیل الله» بودن آن است که به جهاد صبغه الهی بخشیده است، دوم: به لحاظ موضوع و متعلق جهاد است که دارای ارزش والای انسانی و الهی است. جهاد مالی، جهاد علمی-آموزشی، جهاد توسعه، جهاد برنامه‌ریزی، جهاد علمی-پژوهشی، جهاد مبارزه با فقر، بیماری، جهل و نیز جهاد با نفس و خودسازی، همه و همه دارای این دو نوع عامل قداست هستند. هنگامی که عملیات نظامی هر چند به‌ظاهر خشونت‌آمیز به نظر

۱- ر.ک. به: شهید مطهری، فلسفه تاریخ، ص ۲۵.

۲- سوره مبارکه حج، آیه ۲۰.

۳- سوره مبارکه حج، آیه ۲۰، ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین صص ۳۹ - ۵۶.

می‌رسد، اما به دلیل دفاع از حقوق دفع متجاوز مجاز می‌شود. صبغهٔ قداست را از هر دو جهت «فی سبیل الله» بودن و ارزش والای دفاع از حق کسب می‌کند.^۱

۴-۱) جنگ یا جهاد

در نظام حقوقی اسلام از واژهٔ جهاد به جای جنگ استفاده شده است. هر چند واژهٔ «قتال» نیز در مواردی در قرآن ذکر شده، اما آنجا که هدف مقابله به مثل نداشته، واژهٔ جهاد به کار برده شده است. جنگ در کشتار و تخریب خلاصه می‌شود، در حالی که جهاد دارای ابعاد گستردهٔ انسانی- الهی است. جهاد ویژگی‌هایی دارد که از آن جمله می‌توان به حقانیت، انسجام اعتقادی و معنوی نیروها، رهبری شایسته، عدالت‌خواهی، اطاعت آگاهانه و مسئولانه، مرگ سرافرازانه، رعایت حدود و حقوق انسانی، پایبندی به اصول پذیرفته شده، آگاهی‌بخشی و در یک کلمه، خصلت‌طلبی اشاره کرد.^۲

۵-۱) شیوه‌های برخورد با دشمن

هر چند در نظام حقوقی اسلام اصل در روابط بین‌المللی، عبارت از صلح و مناسبات خارجی مبتنی بر سیاست حل و فصل اختلاف‌ها بر اساس روش‌های مسالمت‌آمیز است، اما شیوه‌هایی که در برخورد با دشمن پیش بینی شده، پیچیدگی‌هایی در بر دارد که در راستای اصول و مبانی خاص خود قابل تفسیر هستند. از آن جمله به موارد زیر اشاره می‌شود:



الف- نفی تولای دشمن؛^۳

ب- نفی رکون؛^۴

ج- نفی سبیل؛^۵

د- تبری؛^۶

ه- استعلاء.^۷

این‌ها از جمله قواعد امره‌ای است که در روابط با دشمنان حاکم و فلسفهٔ آن، هشدار و پیشگیری از توطئه‌های دشمنان برای نفوذ در میان صفوف متحد امت اسلامی است.^۸

۱- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۵۹ - ۶۳.

۲- همان، صص ۶۴ - ۶۹.

۳- سورهٔ مائده، آیه ۵۱ و سورهٔ مبارکهٔ نساء، آیه ۱۳۹.

۴- سورهٔ مبارکهٔ هود، آیه ۱۱۳.

۵- سورهٔ مبارکهٔ نساء، آیه ۱۴۱.

۶- سورهٔ مبارکهٔ برانت، آیه ۱.

۷- الاسلام یعلو و لا یعلی علیه.

۸- سورهٔ مبارکهٔ توبه، آیه ۸ و ر.ک. به: همان صص ۷۱ - ۱۱۶.

۱-۶) آمادگی رزمی و واکنش سریع

دکترین صلح در اسلام بر اصل نفی تجاوز و دفع متجاوز استوار شده است و برای تحقق این راهبرد، بر آمادگی رزمی تأکید شده^۱ و توانایی برای واکنش سریع توصیه شده است.^۲ اما، این اصل هرگز به معنای تهدید ملت‌ها و دولت‌ها نیست؛ بلکه در راستای دفاع مشروع و به معنای پیشگیری از مقاصد تجاوزکارانه است.^۳

۱-۷) مرونت و انعطاف پذیری

در کنار اصل «دفع متجاوز» نگاه کلی در مقررات جهاد به اصل صلح دوخته شده است و به همین دلیل روش‌ها همواره انعطاف‌پذیر بوده و معطوف به صلح می‌باشد. آیه^۴ مربوطه^۴ رویکرد اصلی را در جهاد مشخص و انعطاف‌پذیری در همه تاکتیک‌های جنگی را میسر می‌کند. اصل انعطاف‌پذیری در مخاصمات مسلحانه هرگز به معنای ساده لوحی و افتادن در دام حيله‌های دشمن نیست و به همین دلیل در کنار آن، همواره حق مقابله به مثل به عنوان یک اصل، هشیارانه اعمال می‌شود.^۵

۱-۸) جهاد آخرین راه حل

جهاد با تمام قداست و جنبه‌های انسانی و الهی که دارد از آن نظر که با خسارت‌های جانی و مالی همراه است نه تنها با مقررات خاص محدود شده است؛ بلکه به عنوان آخرین راه حل در منازعات بین‌المللی پذیرفته شده است. تقدم راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز و حکمیت و پیش از آن دو، لزوم دعوت و برقراری جو تفاهم،^۶ بیانگر این است که در چشم‌انداز صلح از دیدگاه اسلام، جهاد نه اولین راه‌حل، بلکه آخرین راه حل می‌باشد.^۷

۱-۹) عوامل محدودکننده جنگ

مقررات حقوق جنگ در نظام اسلامی به گونه‌ای است که از ابعاد مختلف، دامنه‌مخاصمات محدودتر و راه‌های حذف جنگ، گسترش می‌یابد. محدودیت‌های مکانی در احکام جهاد، دامنه میدان

۱- و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه. (۱۸) سوره مبارکه انفال، آیه ۶۰.

۲- و اما تخافن من قوم خيانه فانبذ اليهم. (۱۹) سوره مبارکه انفال، آیه ۵۸.

۳- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین صص ۱۱۶ - ۱۲۱.

۴- و ان جنحوا للسلم فاجنح لها. (۲۱) سوره مبارکه انفال، آیه ۶۱.

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۲۴.

۶- همان، ص ۱۸۰.

۷- همان، صص ۱۲۸ - ۱۳۵.

کارزار را کاهش داده و عملیات نظامی را به جاهایی می‌کشاند که تلفات انسانی و تخریب در آنها به کمترین حد می‌رسد.^۱ همچنین محدودیت‌های زمانی و از آن جمله ممنوعیت جنگ در چهار ماه در هر سال، جنگ مجاز را هم به حداقل رسانده است.^۲ زمینه‌های خلع سلاح در تعالیم جهاد از راه الگوسازی اماکن امن از جالب‌ترین عوامل محدودکننده جنگ هستند.^۳

بحران‌زدایی و ریشه‌کن کردن عوامل فتنه و توطئه‌های خصمانه را که قرآن بر آن تأکید می‌ورزد^۴ می‌توان از عوامل حذف جنگ به شمار آورد.

۱-۱۰) محدودیت‌های تسلیحاتی

بیشترین خشونت در جنگ زاینده سلاح‌هایی است که نه تنها با کرامت انسان و اصول عدالت ناسازگار است؛ بلکه نشانگر روح درندگی و صفات پلیدی است که اغلب موجب توسعه دامنه جنگ‌ها و کشتار و ویرانگری بیشتر خواهد بود.

در مقررات جهاد نه تنها به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی اعم از هسته‌ای، میکروبی و شیمیایی ممنوع است؛ بلکه اصولاً سلاح باید هوشمند و به گونه‌ای باشد که خطا در آن به میزان خطای فکر و اندیشه کاهش یابد. تقید مسلمانان در جنگ‌ها به سلاح‌هایی چون شمشیر و تیروکمان به آن دلیل بود که این نوع سلاح‌ها هوشمند بوده و بیرون از فکر و نظر رزمنده به خطا نمی‌رود.^۵

۱-۱۱) محدودیت در هدف قرار دادن دشمن

قواعد محدودکننده جنگ در مورد اشخاص، هدف قرار دادن اطفال، زنان، پیران، بیماران، افراد ناتوان، روحانیون، کشاورزان، صنعتگران، بازرگانان، نمایندگان پیام‌آور و غیرنظامیانی را که در جنگ مسلحانه شرکت نکرده‌اند منع می‌کند و به همه افراد غیرنظامی مصونیت می‌بخشد و دامنه جنگ را فقط به اشخاص نظامی و رزمنده دشمن محدود می‌کند.^۶

۱-۱۲) حمایت از مجروحان جنگی

مجروحان جنگی از طرفین متخاصم باید حمایت شوند و از هر نوع تعرض مصونیت داشته باشند. نه تنها کشتن مجروحان جنگی جنایت محسوب می‌شود؛ بلکه فراهم کردن امکان ادامه حیات و مداوای

۱- همان، صص ۱۳۸ - ۱۵۶.

۲- همان، صص ۱۵۶ - ۱۶۲.

۳- همان، صص ۱۶۴ - ۱۶۸.

۴- سوره مبارکه بقره، آیه ۲۱۷ و ۱۹۳.

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۱۶۸ - ۱۷۴.

۶- همان، صص ۱۶۹ - ۱۸۰.

آنها هم از وظایف مقرر در جهاد می‌باشد.^۱

۱-۱۳) حمایت از اسیران جنگی

اسیران جنگی در نظام جهاد اسلامی دارای حقوق شناخته‌شده‌ای هستند که فراتر از حقوقی است که در کنوانسیون‌های ژنو مقرر شده است. در مباحث آینده به طور جداگانه این حقوق بررسی خواهند شد.

۱-۱۴) منع زیاده‌روی

قرآن حتی در جهاد دفاعی هم از هرگونه زیاده‌روی و اعمال خشونت نابجا و فراتر از عملیات دشمن را منع کرده است و همواره دستورات دفاع مشروع را با عبارت «و لا تعتدوا»^۲ محدود کرده و با عبارت «و لا یجرمنکم»^۳ از هیجان‌های خشونت‌آمیز نابجا بازداشته است.

۱-۱۵) مشروعیت جهاد

در قرآن به عنوان منبع اصلی حقوق جنگ و مقررات جهاد در اسلام بیشتر در سه مورد اقدامات مسلحانه و جهاد نظامی مشروع شمرده شده است.



۱-۱۵-۱) جهاد دفاعی

قرآن واکنش نظامی در برابر تهاجم نظامی دشمن را به عنوان دفاع مشروع نه تنها تجویز کرده؛ بلکه به آن فراخوانده^۴ و آن را حق مسلم قربانیان تجاوز دانسته است. قرآن در بیش از ۹ مورد بر دفاع مشروع تأکید کرده^۵ و در متونی چون نهج‌البلاغه به دستاوردهای متعدد و ارزشمندی اشاره شده است که یک ملت سزافراز می‌تواند از راه جهاد دفاعی به آنها دست یابد.^۶

۱-۱۵-۲) حمایت نظامی از مستضعفان و قربانیان تجاوز

قرآن از قربانیان تجاوز به مستضعفان یاد کرده است و حمایت از آنان را نوعی سرکوب متجاوز و در راستای تضمین صلح پایدار تلقی کرده است و از اینکه امت اسلامی به عنوان پاسدار صلح و عدالت در

۱- ادامه این بحث را در مطالب آینده بررسی خواهیم نمود.

۲- سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹۰.

۳- سوره مبارکه مائده، آیه ۸.

۴- و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم. (۳۴) سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹۰.

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۲۴۷ - ۲۶۲.

۶- همان، صص ۲۶۲ - ۲۸۱ و صص ۳۱۹ - ۳۳۳ و صص ۳۵۳ - ۳۵۶.

امتیازی هم‌طراز با متقیان هستند.^۱

۱-۱۵-۶) جهاد دفاعی و جهاد تهاجمی

به طور معمول جهاد در مورد دوم (حمایت از قربانیان تجاوز) و سوم (جهاد آزادیبخش) را به عنوان جهاد تهاجمی یا ابتدایی یاد می‌کنند و به این ترتیب جهاد را به دو نوع تدافعی و تهاجمی تقسیم می‌کنند.^۲ ولی با توجه به توضیحی که دربارهٔ دو مورد اخیر داده شد معلوم می‌شود که این دو نوع جهاد هم از مصادیق جهاد دفاعی و از موارد دفاع مشروع می‌باشد. نکته قابل توجه در این تقسیم بندی آن است که نوع اول و چهارم جهاد نیاز به اذن امام ندارد، ولی دربارهٔ مورد دوم و سوم لازم است آغاز جهاد با اذن امام همراه باشد.^۳

۱-۱۵-۷) جهاد و مداخله در امور دیگران

هیچ کدام از انواع جهاد با اصل عدم مداخله در امور دیگر دولت‌ها و ملت‌ها در تعارض نیست؛ زیرا اصل عدم مداخله به دو صورت محدود است: نخست، محدود به ملت‌ها و دولت‌هایی است که اقدام به عملیات تجاوزکارانه نکرده باشند، دوم، موضوع مداخله در صلاحیت دولت مدعی قرار داشته باشد. جهاد در موارد اول، سوم و چهارم مربوط به محدودیت اول و جهاد در مورد سوم از صلاحیت دولت استکباری خارج است.

۱-۱۶) آثار سازندهٔ جهاد

جهاد علاوه بر دفع دشمن متجاوز و تضمین صلح پایدار از راه سرکوب متجاوز آثار سازنده‌ای دارد که می‌توان به اختصار به موارد زیر اشاره کرد:

اقتدار ملی، تقویت بنیه‌های دفاعی، تضمین امنیت ملی، مایوس کردن دشمنان، حفظ حاکمیت و سیاست‌ها، توسعهٔ سازندگی، تأمین خودکفایی به وسیلهٔ صنایع نظامی، ارتقای فرهنگی، معنوی و ملی، احیای ارزش‌های اسلامی، گسترش روح ایثار و نفی ترک و نومیدی از جمله آثار و برکات جهاد و دستاوردهای آن به شمار می‌آید.^۴

۱-۱۷) صفات مجاهدان رزمنده

رزمندگان مجاهد هر چند در عرصهٔ جهاد به پیروزی نظامی می‌اندیشند، اما دارای صفات و

۱- سورهٔ مبارکهٔ نساء، آیه ۹۷.

۲- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۲۲۴.

۳- همان، صص ۲۲۶ - ۲۲۹.

۴- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۲۶۹ - ۴۰۱.

ویژگی‌هایی هستند که به عملیات نظامی آنها معنویت، قداست و روح فضیلت می‌بخشد و خشونت جنگ را به کمترین حد ممکن می‌رساند.

قرآن مجاهدان رزمنده را چنین توصیف می‌کند:

- (الف) هرگاه پیروز شوند بندگی خدا و کمک به فقرا و دعوت به خیر را در پیش می‌گیرند؛^۱
 (ب) آنها که زندگی جاودانه را بر زندگی دنیایی ترجیح می‌دهند؛^۲
 (ج) آنها که شک و تردید به دل راه نمی‌دهند و مال و جانشان را در راه خدا ارزانی می‌دارند؛^۳
 (د) آنها که با خدا مبیعه و معامله می‌کنند؛^۴
 (ه) آنها که در برابر خدا و حق، راکع، ساجد، خاضع، خاشع و دلسوز درماندگان هستند.^۵

۱-۱۸) احکام عمومی جهاد

فقها احکام جهاد را با عنوان‌ها و موضوعات مشخصی بحث کرده و از خصومت و راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز و پیشگیرانه گرفته تا پایان جنگ و آثار آن، قدم به قدم مقررات را در دو بخش احکام الزامی و توصیه‌های رجحان‌دار بیان کرده‌اند. در تمامی این احکام به طور صریح یا ضمنی بر این اصول تأکید شده است:

(الف) رعایت کرامت انسانی دشمن حتی در شرایطی که طرف مخاصمه خود به این اصل پایبند نیست؛

(ب) اجتناب از تبدیل دفاع به حالت تجاوز به حریم دشمن؛

(ج) اقدام به دستاوردها و میراث علمی، فرهنگی و انسانی؛

(د) تبدیل خشونت به برادری و تجاوز به همزیستی؛

(ه) درخواست پایان جنگ؛

(و) اصل و راهبرد صلح مسلح؛

(ز) رعایت اصل بازدارندگی در همه مراحل عملیات خصمانه؛

(ح) استفاده از حداقل مقابله به مثل.

۱- سوره مبارکه حج، آیه ۴۰.

۲- سوره مبارکه نساء، آیه ۷۴.

۳- سوره مبارکه حجرات، آیه ۱۵.

۴- سوره مبارکه توبه، آیه ۱۱۲.

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، ج ۶، ص ۲۸.

۱۹-۱) خیرخواهی به جای نفرت و کینه‌توزی

عواملی مانند دعوت^۱، به تأخیر انداختن زمان آغاز جنگ^۲، احسان به دشمن^۳، دعا برای حفظ جان دشمن^۴ و ده‌ها مقررات انسان‌دوستانه در جهاد^۵، ما را به این نکته می‌رساند که اسلام صحنه‌های جنگ را که همواره آکنده از نفرت و کینه‌توزی بوده به عرصه مهرورزی، خیرخواهی و شفقت نسبت به دشمن تبدیل کرده است. رسول خدا (ص) فرمود: ...هنگامی که با دشمن مواجه شدید نخست با آنان با تحیت، سلام و صلح کار را آغاز کنید و هنگامی که از آنان جدا شدید، زبان به آموزش آنان باز نمایید (تا آغاز و فرجام نیکویی داشته باشید).^۶

دعای پر معنای امام علی (ع) در اثنای جنگ که فرمود: بار خدایا خون ما و خون آنان (دشمنان) را حفظ فرما و صلح را بین ما و آنان برقرار ساز.^۷ و تأکید آن حضرت (ع) بر اینکه جنگ را آغاز نکنید تا دشمن آغازگر جنگ باشد^۸؛ گواه صادقی بر روح خیرخواهی حاکم بر مخاصمات از دیدگاه اسلام است.

۲۰-۱) آگاهی‌های پیشگیرانه

خبریابی و کسب اطلاعات از ویژگی‌های مادی و معنوی دشمن و دستیابی به میزان توانمندی و مقاومت طرف متخاصم از مصادیق بارز عده و عده‌ای است که بر آماده‌سازی آنها تأکید شده است که تمامی امکانات را برای مقابله با دشمن فراهم آورید.^۹ چنانکه به صورت متقابل، بر حفاظت اطلاعات در برابر جاسوسان دشمن تأکید فراوان شده است.^{۱۰} مدیریت جنگ با دو شیوه کسب اطلاعات و حفاظت اطلاعات می‌تواند راه را برای پیروزی بدون جنگ هموار کند؛ چنانکه فتح مکه در تاریخ صدر اسلام نمونه بارز پیروزی بدون خونریزی است.^{۱۱}

۱- قال رسول الله (ص): اذا لقيتم عدوا فادعوهم الى الاسلام» (ر.ک. به: احمدی، الاسیر ص ۲۸) و سورة مبارکه نحل آیه ۱۲.

۲- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۴۴.

۳- همان، ص ۴۶.

۴- نهج البلاغه، خ ۲۰۶.

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۵۲ - ۵۷.

۶- اذا التقيتم فئة فتلاقوا بالتسليم و التصالح و اذا تفرقتم فترقوا بالاستغفار. (ر.ک. به: کلینی، الکافی، ج ۲ ص ۱۸۱).

۷- اللهم احقن دماننا و دقانهم و اصلح ذات بیننا و بینهم. (نهج البلاغه، خ ۲۰۶).

۸- لا تقاتلوهم حتی یبدؤکم. (همان، نامه ۱۲۱).

۹- و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه. (سورة مبارکه انفال، آیه ۶۰).

۱۰- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۱۰۳ - ۱۰۸.

۱۱- همان، صص ۱۰۸.

۱-۲۱) نظم و انضباط نظامی

نظم عمومی یکی از اصول پذیرفته شده در فقه است. محقق ثانی آن را از واجبات کفایی^۱ و شیخ انصاری اقامه نظم را از واجبات مطلقه و غیر مشروط^۲ و نیز امام خمینی (ره) اخلاص به نظم عمومی را از محرمات شمرده است.^۳ به این دلیل است که بر نظم در جهاد به دلیل اهمیت عملیات نظامی تأکید بیشتری شده است و تمامی عملیات فردی و گروهی باید با نظم و انضباط هوشمندانه انجام شود و به این ترتیب احتمال خطا در عملیات به حداقل خود کاهش یابد و سرنوشت جنگ به دست احساسات یا سلیقه‌های شخصی و یا تعصبات کور سپرده نشود.

۱-۲۲) فرماندهی و مدیریت جهاد

مدیریت و فرماندهی نظامی از شئون امامت است و در صدر اسلام فرماندهان توسط شخص پیامبر اکرم (ص) و امیرالمومنین علی (ع) برگزیده و تعیین می‌شدند. در عهدنامه مالک اشتر، نصب فرماندهان به مالک اشتر تفویض شده است.^۴ از مجموعه آیات و روایات مربوط به این مسئله بیش از پنجاه ویژگی برای فرماندهان صالح به دست آمده که ما آنها را در جلد ششم فقه سیاسی به تفصیل آورده‌ایم.^۵ در نظام حقوقی اسلام بر ضرورت‌ها و التزامات زیر تأکید فراوان شده است:

الف) حکمت‌مداری؛

ب) عدالت‌محوری؛

ج) نفی تبعیض و توزیع عادلانه اختیارات و مسئولیت‌ها؛

د) مرکزیت و تمرکزگرایی؛

ه) اصل هدایت و ارتقای رشد و آگاهی نیروها؛

و) رعایت اصل شورا در تصمیم‌گیری‌ها؛

ز) احترام به آرا و خواسته‌های نیروها؛

ح) قاطعیت توأم با اخلاص و اجتناب از افزون‌طلبی؛

ط) اخوت در مناسبات انسانی؛

ی) حاکمیت ارزش‌ها و اصولگرایی؛

ک) نفی سبیل و حفظ سرفرازی اسلام؛

۱- ر.ک. به: محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۱ ص ۲۰۲.

۲- ر.ک. به: انصاری، المکاسب، ج ۱ ص ۱۹۰، انتشارات دهقانی، قم ۱۳۷۲.

۳- ر.ک. به: المکاسب المحرمه، ج ۲ ص ۲۰۴.

۴- نهج البلاغه، خ ۵۲.

۵- صص ۱۱۹ - ۱۲۶.

ل) عشق به هدف و ذوب شدن در اهداف الهی؛

م) عطوفت و مهرورزی؛

ن) مسئولیت‌خواهی و قبول مسئولیت؛

ص) اسوه بودن.^۱

۱-۲۳) اطاعت نیروهای رزمنده

بر اساس اصل ولایی بودن امر فرماندهی، اطاعت نیروهای رزمنده در جهاد از تکالیف اجتناب‌ناپذیر رزمی است، اما رعایت شرایط عمومی رزمندگان هم از وظایف فرماندهی محسوب می‌شود. امام امیرالمومنین (ع) در برابر سپاهی که برای آغاز حمله اصرار ورزیده و بی‌تابی می‌کردند، فرمودند که نظر من به عقب انداختن هرچه بیشتر شروع جنگ است. مشغول جمع‌آوری لوازم خویش باشید، اما آماده‌باش را بر نمی‌دانم.^۲ و نیز در مدیریت جنگ هنگامی که امام (ع) را متهم به عدم رعایت اصل غافلگیری دشمن می‌کردند می‌فرمود: من هنگامی به جنگ با متجاوزان پرداختم که هنوز به بیست سالگی نرسیده بودم. اکنون که عمرم از شصت گذشته است و تجربه کافی در مقابله با دشمن دارم جای تأسف است رأیم مطاع نیست.^۳

۱-۲۴) بهره‌گیری از نقطه ضعف‌های دشمن

دشمن‌شناسی که قرآن به آن امر نموده است، دو نتیجه مهم را در سرنوشت جنگ به ثمر می‌رساند. نخست، آنکه امام (ع) درباره آن فرمود: از همان‌جا که سنگ پرتاب می‌شود، با سنگ بزنید،^۴ و دوم، آگاهی از نقطه ضعف‌های دشمن. چنانکه امام (ع) در پاسخ کسی که از او در این مورد پرسش کرد که چگونه به دشمن چیره شدید، فرمودند: هیچ دشمنی را ملاقات نکردم، مگر آنکه با نقطه ضعف‌های خود مرا در چیرگی کمک کرد.^۵

۱-۲۵) واکنش سریع

هنگامی که دشمن به تحرکات نظامی محرمانه و بدون علانم جنگی دست می‌زند و خود را آماده تهاجم غافلگیرانه و برق‌آسا می‌کند خنثی‌سازی این نوع عملیات به عنوان دفاع مشروع نیاز به واکنش

۱- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۱۳۱ - ۱۴۶.

۲- و الرأی عندی الاناة فازودوا و لا کره لکم الاعداد. (۷۲) نهج البلاغه، خ ۴۳.

۳- نهضت فیها و ما بلغت العشرین و هانذا قد ذوقت علی السنین و لکن لا رأی لمن لا بطاع. (همان، خ ۲۷).

۴- ردوا الحجر من حیث جاء. (همان، الحکم، ش ۳۱۸).

۵- بای شی غلبت الاقران « فرمود: « مالفت رجلا الا اعاننی علی نفسه. (سوره مبارکه انفال، آیه ۵۸).

سریع دارد که قرآن آن را به عنوان یک تاکتیک در دفاع مشروع تجویز کرده است.^۱ کلمه «علی سوا» اشاره به اصل مقابله به مثل و مجوز دفاع مشروع دارد. این دستور شامل مواردی هم می‌شود که دشمن از حسن ظن، انعطاف‌پذیری، استقبال از صلح و قرارداد سوء استفاده می‌کند و در اندیشه فریب و خیانت می‌افتد هم می‌شود.

۱-۲۶) جنایات جنگی

در میان عملیات غیرمجاز در جنگ که ما در گذشته به ۴۸ مورد آن اشاره کردیم هر چند برخی از آنها را فقها به عنوان مکروهات جنگ و اعمال ناشایستی که بهتر است در جنگ انجام نشود یاد کرده‌اند، اما بخش مهمی از این موارد ممنوعه دارای حکم الزامی و مسئولیت‌آور است و به عنوان جرایم جنگی و جنایات رزمی قابل تعقیب قضایی هم خواهد بود.^۲ مانند استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی، شیمیایی و میکروبی، اعمال شیوه‌های ناجوانمردانه و وحشیانه، جنگ شهرها، کشتار اطفال، زنان، پیرمردان و افراد غیرنظامی، غارت مناطق اشغالی، استفاده نظامی از مردم مناطق اشغالی، آتش زدن مزارع و درختان، انهدام ابنیه غیرنظامی، کشتن اسرای جنگی و مجروحان.^۳

۱-۲۷) ممنوعیت انجام شبیخون

خداوند شب را وسیله استراحت انسان قرار داده و این حق برای دشمن هم ملحوظ شده است. از اینرو، در مقررات جهاد از شبیخون زدن و سرقت (غیله) منع شده است، مگر آنکه مقابله به مثل آن را ایجاب کند. این خود از عوامل مؤثر در حذف و محدودیت جنگ محسوب می‌شود و از سوی دیگر، در عملیات شبانه احتمال خطا و تخلف از مقررات بیشتر وجود دارد. به‌طور معمول جنایات‌های جنگی بیشتر در عملیات شبانه اتفاق می‌افتد و از اینرو، توقف شبیخون می‌تواند در کاهش آثار منفی جنگ مؤثر باشد.

۱-۲۸) مشروعیت اسارت

به اسارت گرفتن نیروهای رزمنده دشمن اگر برای مقاصد تجاری و سوءاستفاده از اسرای دشمن باشد، در قرآن به عنوان امری مخالف شئون دین و رسالت انبیاء تلقی شده است^۴ و اگر به منظور

۱- و اما نخائن من قوم خیانة فانبد الیهم علی سوا.

۲- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۳۵۴ - ۳۷۲.

۳- همان، صص ۲۲۷ - ۲۳۲.

۴- ما کان لینی ان یکون له اسری حتی ینخن فی الارض (۷۸) سورة مبارکه انفال، آیه ۶۷ و ر.ک. به: فاضل مقداد، کنزالعرفان، ج ۱، ص ۳۶۴.

ناتوان کردن دشمن و وادار کردن طرف متخاصم به دست کشیدن از جنگ باشد، بی‌گمان مجاز بوده و در راستای اهداف بشردوستانه جهاد قرار دارد.

۱-۲۹) جرم‌شناسی اسیر

اسیر رزمنده‌ای است که در جنگ توسط طرف دیگر دستگیر می‌شود و اسیر شاید در حال رزم تعدادی از نیروهای طرف مقابل را به قتل رسانده باشد، اما با اسیر به عنوان قاتل یا شریک در قتل و یا اقدام به قتل رفتار نمی‌شود. انسان‌دوستی و حقوق بشردوستانه ایجاب می‌کند که با اسیر هرچند که قاتل باشد، چون مجرم بیمار، رفتاری متناسب با عدالت انجام شود. در حقیقت، روح جوانمردی از عوامل مخفف در رفتار متقابل با اسیران جنگی و مبنای امتیاز اسرا از سایر مجرمان است. به‌علاوه، حسن رفتار با اسیران می‌تواند خود عاملی برای فرونشاندن کینه‌ها و جنگ افروزی‌ها باشد و از انسان‌های در خدمت جنگ، افرادی پایبند به صلح و همزیستی تربیت کرد.^۱

۱-۳۰) حقوق اسیران جنگی

نخستین دستور قرآن در مورد اسیران جنگی چنین است که میثاق‌ها و قراردادهای خود را محکم و استوار ببندید^۲ که به معنای حفاظت و مراقبت از اسیران است. معنای آن می‌تواند ممانعت از بازگشت آنان به جبهه و جناح دشمن است و هم حفاظت از کسی که در معرکه جنگ سلاحی برای دفاع از خود در اختیار ندارد.^۳ در این راستا در سیره نبوی (ص) آمده است که به دستور پیامبر اکرم (ص) بندهای اسرای بدر را باز کردند.^۴

فرمان رسول خدا (ص) در خصوص اسیران جنگی با عبارت: درباره اسیران به نیکی امر و توصیه کنید^۵؛ مبتنی کمال احسان و رأفت نسبت به اسرای جنگی است. در صدر اسلام اسرای جنگی بین مهاجران و انصار تقسیم می‌شدند تا در منازلشان همچون اعضای خانواده از آنان پذیرایی کنند و خود پیامبر اکرم (ص) نیز سهمی برای خود منظور می‌داشت.^۶

درباره مسائل رفاهی اسیران تأکید فراوانی شده است^۷؛ تا آنجا که به رعایت سلسله مراتب اسیران

۱- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۹۴.

۲- فشدوا للوثاق. (سوره مبارکه محمد، آیه ۴).

۳- ر.ک. به: تفسیر البحر المحیط، ج ۸ ص ۷۴.

۴- ر.ک. به: بیهقی، السنن، ج ۹ ص ۸۱.

۵- استوصوا بهم خیراً. (همان).

۶- همان، ص ۸۹.

۷- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۹۹.

نیز اشاره شده است: بزرگان هر قومی را هرچند که خطاکار باشند اکرام کنید.^۱ این کلام از امیرالمؤمنین (ع) هنگامی بیان شد که در میان اسرای ایرانی اشخاص قابل احترامی شناسایی شدند و کلام امام (ع) در جمع مهاجران و انصار مورد تأیید همگان قرار گرفت.^۲

احکام فقهی مربوط به رعایت عواطف و احساسات اسیران جنگی در انتخاب شیوه‌های رفتاری با آنان از شگفت‌انگیزترین نمونه‌های حقوق اسرای جنگی است که از جمله آنها رعایت علایق خانوادگی و همشهری است.^۳ اسیرانی که قادر به حرکت نیستند، باید با وسیله مناسبی به محل نگهداری اسیران جنگی منتقل شوند و اگر وسیله مناسب پیدا نشود، باید آزاد شوند تا خود هر کجا که می‌خواهند بروند. فقها به این امر تصریح کرده‌اند.^۴

۱-۳۱) مجروحان جنگی

مجروحان جنگی از هر دو طرف متخاصم باید تحت مراقبت‌های پزشکی نگهداری و مداوا شوند. رها کردن مجروح جنگی حتی اگر جراحتش موجب مرگش نشود ممنوع است. یکی از رفتارهای غیر انسانی رهاکردن مجروح و یا انجام عملی است که زمان مرگ مجروح را نزدیک می‌کند. در یکی از غزوات پیامبر اکرم (ص) فرمانی در این‌باره صادر کرد که: هیچ‌گاه مجروحی را بی‌مداوا رها نکنید تا کشته شود^۵ و از اینکه مسلمانان اسرای مجروح را به حالتی رها کنند که مرگشان فرا برسد، نهی کرد. در حقیقت، اسرای مجروح علاوه بر حقوق اسرا؛ از حق مداوا و پرستاری هم برخوردار هستند.

۱-۳۲) احسان به اسرای جنگی

پیامبر اکرم (ص) هنگامی که اسیری را برای نگهداری و پذیرایی در منازل به یکی از اصحاب می‌سپرد؛ فرمود که: به نیکی با او رفتار نما.^۶ شمول این جمله و توسعه مفهومی آن بسی فراتر از حقوقی است که در کنوانسیون‌های بین‌المللی برای اسیران جنگی تدوین شده است. چنانکه در هر زمان و شرایطی «احسان» می‌تواند معنا و مصداق خاصی را متبادر کند. در این نگاه، اسیر جنگی نه به عنوان انسان قابل ترحم، بلکه به صورت انسانی نگریسته می‌شود که شایسته هر نوع اکرام و احسان است. امام امیرالمؤمنین (ع) فرمود: اطعام اسیر و احسان کردن به او حق واجب اسیر است، اگر چه

۱- اکرموا کریم قوم و ان خالفوكم. (همان، ص ۲۰۲).

۲- ر.ک. به: نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲ ص ۴۸۷.

۳- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۲۰۳.

۴- همان، ص ۲۰۴.

۵- الا لا تجهزوا علی جریح. (ر.ک. به: ابویوسف، الاموال، ص ۶۵).

۶- و احسن الیه. (ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۹۷).

مستحق اعدام باشد.^۱

۱-۳۳) سرنوشت اسیران جنگی

قرآن به طور مشخص دو گزینه را برای رهایی اسیران جنگی بیان کرده است: یا اسیران را کریمانه رها کنید و یا از آنان فدیة بگیرید.^۲ گزینه اول: آزاد کردن یکجانبه اسرا بدون هیچ گونه شرط و قید؛ گزینه دوم: گرفتن فدیة در مقابل آزادی اسیران است که می تواند به صورت مبادله اسرای دو طرف و یا کسب امتیاز در برابر آزادی اسیران باشد.

هرگاه دشمن گزینه دیگری در مورد اسرای در اختیار خود انتخاب کند، اصل مقابله به مثل می تواند اساسی برای تعیین سرنوشت اسیران جنگی قرار گیرد. «استرقاقی» فقها که به عنوان گزینه سوم ذکر کرده اند بر این اساس استوار است.^۳

۱-۳۴) اسیران خودی

رزمندگان خودی نمی توانند خود را تسلیم دشمن کرد و یا درخواست اسیر شدن به دست دشمن داشته باشند، مگر آنکه مجروح شده باشند. رسول خدا (ص) فرمود: هر کس که بدون جراحت سنگین، دشمن اسیر بگیرد از ما نیست.^۴ امیرالمومنین (ع) هم فرمود: اسیری که جراحت سنگین ندارد فدیة او بر بیت المال نیست، بلکه اگر خواست از داری خود می پردازد.^۵

در برخی از روایات به ویژه درباره رفتار دعائی که با خیانت قبیلۀ هذیل مواجه شدند و عده ای مقاومت کرده، به شهادت رسیدند و جمعی هم تسلیم و اسیر شدند تا زنده بمانند. تقریر پیامبر اکرم (ص) نسبت به عمل هر دو گروه نشان می دهد که در موارد ضروری استسلام و استاسار تجویز شده است.^۶ اسیران مسلمان در صورتی که یک طرفه آزاد نشوند، فدیة آنها از بیت المال داده می شود، تا در آزادی آنان تسریع شود.

۱-۳۵) دفن کشته شدگان

در یکی از فرمان های نظامی و انسان دوستانه پیامبر اکرم (ص) چنین آمده است: «مبادا مجروحی را

۱- ر.ک. به: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، از ابواب جهاد، باب ۱۵.

۲- فاما منّا بعد او فداء. (سورة مبارکه محمد، آیه ۴).

۳- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، ص ۲۰۷.

۴- من استاسر من غیر جراحة مثقله فلیس منّا. (ر.ک. به: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱ صص ۶۴ - ۶۵).

۵- من استاسر من غیر جراحة مثقله فلا یفدی من بیت المال و لکن یفدی من ماله ان احب اهله. (همان).

۶- ر.ک. به: ابن هشام، السیره النبویه، ج ۲، ص ۱۶۹ و فتح الباری، ج ۶، ص ۱۲۴.

به حال خود رها کنید تا به کام مرگ برود. دشمن را در حال فرار تعقیب نکنید. اسیری را به قتل نرسانید. هر کس را در خانه‌اش نشست و در را به روی خود بست متعرض نشوید و او را امان دهید.^۱ این تأکیدات بی‌شک شامل بیماران و دفن کشته‌شدگان هم می‌شود. از آنجا که بر کرامت انسان پس از مرگ هم چون زمان حیات تأکید شد، اسلام از مثله شدن اجساد دشمن هم منع کرده است. می‌توان از مجموع دستورات بشردوستانه اسلام نتیجه گرفت که اجساد دشمن نیز با دفن مناسب از تکریم بشری برخوردار و از مثله‌شدن باید جلوگیری شود؛ به این ترتیب که ما در دل‌های تابعان پیامبر (ص) رحمت و رأفت قرار دادیم.^۲

کمترین سهم صلیب سرخ جهانی در سال ۱۸۶۴ با تصویب کنوانسیون ژنو به منظور بهبود شرایط و درمان بیماران نیروهای مسلح در میدان جنگ و بر اساس حقوق بین‌الملل بشردوستانه مبنی بر معامله پنهان بود.

با توجه به این نکته که حمایت از اسرا و مجروحان جنگی در سال ۱۹۲۱ در اروپا آغاز و به تشکیل صلیب سرخ جهانی انجامید، می‌توان به اهمیت قواعد بشردوستانه اسلام که سده‌ها پیش توسط پیامبر رحمت (ص) مطرح شده است، پی برد و ماهیت اسلام را شناخت که از روز نخست منادی حقوق بشردوستانه بوده است.



۱-۳۶) مشروعیت غنیمت‌گیری از دشمن

حق غنیمت‌گیری به عنوان یک قاعده عرفی همواره معمول بوده و در نظام حقوقی اسلام هم تأیید شده است. فقها اغلب واژه غنایم جنگی را همراه با واژه دارالحراب آورده‌اند.^۳ در روایت حفص از امام صادق (ع) هم چنین آمده است: هنگامی که در دارالحراب جهاد کردند و به غنیمت رسیدند،^۴ مفهوم این کلام می‌تواند جواز تصرف و تملک اموال دشمن باشد؛ زیرا دشمن با اقدام به جنگ احترام و حق مالکیت خود را از دست می‌دهد. چنانکه احترام به حق حیات دشمن نیز در جنگ از میان می‌رود و اموال دشمن به اصل مباحات برمی‌گردد و غنیمت‌گیری در حقیقت به عنوان حیازت مباحات مجاز می‌شود.^۵ بی‌گمان، قید دارالحراب در تعریف غنایم جنگی بر اساس اکثریت جنگ‌هاست که در سرزمین دشمن اتفاق می‌افتد و حکم غنایم شامل اموال دشمن در دارالاسلام و در همه سرزمین‌هایی که جبهه جنگ است نیز خواهد شد. چنانکه فقها در تعریف غنایم جنگی گفته‌اند: غنیمت چیزی است که سپاه جهاد با جنگ و برخورد نظامی و اعمال سلاح از

۱- ر.ک. به: ابو یوسف، الاموال، ص ۶۵

۲- و جعلنا فی قلوب الذین اتبعوه رافة و رحمة. (سورة مبارکه حدید، آیه ۲۷).

۳- ر.ک. به: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱ ص ۱۲۷.

۴- اذا غزوا دارالحراب فغنموا غنیمه. (ر.ک. به: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱ ص ۷۸).

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۲۴۲ و ۲۴۵.

دشمن به دست آورده‌اند.^۱ برخی از فقها چون محقق ثانی، غنیمت را فراتر از این تعریف کرده‌اند^۲ و مستند آنها اطلاق آیه چهل و یکم سوره انفال^۳ است.

۱-۳۶-۱) غنیمت‌گیری، هدف جهاد نیست

یکی از توصیه‌های مؤکد پیامبر اکرم (ص) در جنگ‌ها این بود: کسی که برای برتری نام خدا جهاد کند جهاد او فی سبیل الله است.^۴ هدف جهاد حفظ حاکمیت و سیادت اسلام در برابر دشمن متجاوز است. جنگ برای دستیابی به غنیمت، جهاد محسوب نمی‌شود.^۵ این در حالی است که بیشتر جنگ‌ها با اهداف مادی و دستیابی به فتوحات ارضی و ذخایر مادی طرف مقابل بوده است. حذف اهداف مادی در جهاد به آن معنا است که بخش عمده جنگ‌ها تحقق نیابد و این خود نوعی تدبیر پیشگیرانه از جنگ محسوب می‌شود.

۱-۳۶-۲) انواع غنائم

غنایم منقول توسط رزمندگان اسلام جمع‌آوری، نگهداری و تحویل بیت‌المال می‌شود. در میان غنائم منقول اگر اشیای نفیسی که تعلق به سران کشورها دارد (صفوه) وجود داشته باشد، به لحاظ خاصی که دارد از دیگر اموال جدا شده و در اختیار امام قرار می‌گیرد. نوع دیگر از غنائم، اموال غیرمنقول است که شامل اراضی، ابنیه و تأسیسات غیرقابل انتقال می‌شود. فقها این نوع از غنائم را یکجا تحت عنوان اراضی مفتوحه بررسی کرده و ابنیه و تأسیسات غیرقابل انتقال را ملحق به سرزمین دانسته‌اند و اراضی را به دو نوع اراضی صلح و اراضی مفتوح العنوه تقسیم کرده‌اند که حکم هر کدام از آنها را جداگانه و به اختصار ذکر خواهیم کرد.

۱-۳۶-۲-۱) غنائمی که دشمن به دست می‌آورد

آیا تبدیل اموال دشمن بر اثر جنگ به مباحات اولیه قابل حیات، اختصاص به جبهه اسلام دارد؟ و یا این قاعده شامل طرفین متخاصم هم می‌شود؟ در صورت تعمیم قاعده باید گفت که جنگ از عوامل سلب مالکیت و یا نافی اصل احترام به مالکیت است و این قاعده در مورد طرفین متخاصم یکسان اثرگذار است. روایت حلبی از امام صادق (ع) درباره اموال مسلمانان که توسط دشمن به غنیمت گرفته

۱- هو ما اخذته الفئنه المجاهده بالقهر و القلبه و الحرب و ایجاب الخیل و الرکاب. (ر.ک. به: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲ ص ۱۴۷).

۲- ر.ک. به: جامع المقاصد، ج ۳ ص ۴۰۰.

۳- واعلموا ان ما غنتم من شی. (سوره مبارکه انفال، آیه ۴۱).

۴- «من قاتل لکنون کلمه الله هی العلیا فهو فی سبیل الله» ر.ک. به: ابو داود، السنن، ج ۳ ص ۲۱.

۵- «و ما کان للنبی ان یغلّ و من یغلل یأت بما غلّ یوم القیمه» (سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۶۱).

می‌شود چنین بیان می‌کند:^۱

از این نص دو مطلب مهم در باب غنایم جنگی به دست می‌آید:

الف) مخاصمه و جنگ موجب می‌شود که اموال مسلمانان هم برای دشمن مباح و حیازت آن جایز باشد.

ب) مال مسلمانان که توسط دشمن به غنیمت گرفته شده و حیازت شده است؛ پس از استیلائی رزمندگان اسلام دوباره به حالت مباحات اولیه و قابل حیازت باز می‌گردد. رزمندگان اسلام می‌توانند آن را به غنیمت حیازت کنند.^۲

جمله «فهو احق بالقیمه» اشاره به آن دارد که مسلمان مال باخته در جنگ می‌تواند اموال خود را با پرداخت قیمت آن مسترد کند.^۳

۱-۲۶-۲-۲) غنایم جنگی قبل از تقسیم

هر نوع تصرف در غنایم قبل از تقسیم آنها غیر مجاز بوده، تنها در خصوص اموال فاسد شدنی و یا مواردی که امام یا مقام مسئول صلاحیتدار اجازه می‌دهد برای اشخاص قابل تصرف است. مالکیت غنایم قبل از تقسیم را می‌توان به وقف خاص تشبیه کرد که موقوف علیهم تنها پس از احراز سهم خود مالک می‌شود.^۴ اما برخی از فقها حکم غنایم را مانند اموال حیازت شده، دانسته‌اند که تنها با استیلائی و حیازت قابل تملک است.^۵ در این میان، برخی از فقها تملک غنایم را مشروط به انتقال غنایم به دارالاسلام دانسته‌اند و تا زمانی که در دارالحرب است، قابل تملک نشمرده‌اند.^۶

۱-۲۶-۲-۳) غنیمت و فئ

بسیاری از فقها دو واژه غنیمت و فئ را مترادف کرده^۷ و برخی نیز بین آن دو تمایز قائل شده‌اند و غنیمت را اختصاص به اموال حیازت شده در جنگ و فئ را مخصوص دستیابی به اموال بدون جنگ دانسته‌اند.^۸ به هر حال، فئ از اموال ولایی و متعلق به دولت اسلامی است.

۱- اذا كانوا اصابوا قبل ان يحرزوا متاع الرجل (المسلم) رد عليه و ان كانوا اصابوه بعد ما حازوه فهو في للمسلمين فهو احق بالقیمه. (ر.ک. به: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱ ص ۷۴).

۲- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۲۴۲ - ۲۴۳.

۳- همان، ص ۲۴۶.

۴- ر.ک. به: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۱ ص ۱۵۲.

۵- همان، ص ۱۵۱.

۶- همان.

۷- ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، صص ۵۸ و ۸۱.

۸- و اما افاء الله علی رسوله من اهل القرى (سوره مبارکه حشر آیه ۷).

۱-۳۷) تقسیم غنایم منقول

از آنجایی که رزمندگان اسلام به صورت جمعی اموال دشمن را حیازت کرده‌اند، باید بین آنان تقسیم شود و تنها خمس آن به حکم آیهٔ مربوطه در اختیار امام و دولت قرار می‌گیرد، تا به مصارف خاص آن برسد.^۱ بر اساس همین قاعده هرگاه مشارکت رزمنده فعال تر باشد، مانند رزمنده‌ای که با خود مرکب یا سلاح بیشتر آورده، سهم بیشتری دریافت می‌دارد. در برخی از روایات عبارت «انما تضرب السهام علی ما حوی العسکر»^۲ آمده است که ممکن است «حوی العسکر» به معنای هر کسی باشد که در جبهه حضور دارد. همین طور شاید از صفت غنایم تلقی شود که محدودهٔ غنایم را به اموال دشمن در جبهه محدود می‌کند. به هر حال، زنانی که در جبهه کار می‌کنند سهمی به عنوان «رضخ» و «نقل» دریافت می‌کنند که در سیرهٔ نبوی (ص) در آن تصریح شده است.^۳

به مقتضای قاعده که غنیمت از آن کسی است که در صحنهٔ جهاد حضور داشته باشد؛^۴ باید برای تمامی مردان و زنانی که به نحوی در عملیات رزمی در جهاد مشارکت داشته‌اند، سهمی از غنایم جنگی منظور و مقدار آن را به میزان نقش هر فرد در رزم تعیین کرد. امام صادق (ع) فرمود: مسلمان کسی است که از مسلمان متولد شده و باید در تقسیم بیت‌المال مساوی بهره ببرند و برتری‌های آنان در فضایل و تقوا به حساب خداوند واگذار می‌شود.^۵ علی علیه‌السلام هم فرمود: من برای عرب نسبت به دیگران فضل و برتری نمی‌بینم و بیت‌المال در میان همهٔ مسلمانان باید برابر تقسیم شود.^۶

۱-۳۸) اراضی صلح

اراضی صلح به دو معنا در فقه مطرح است. نخست: به معنای اراضی مفتوحه‌ای که بنا بر قرارداد صلح به طرف متخاصم واگذار می‌شود؛ دوم: اراضی دشمن که بدون جنگ در اختیار سپاه اسلام قرار می‌گیرد.^۷ در مورد اول تردیدی نیست که این نوع اراضی متعلق به طرف متخاصم است. در مورد دوم، مشهور آن است که اراضی مفتوحه بدون جنگ به طرف متخاصم واگذار می‌شود. اما به هر حال، نظر

۱- ان ما غنمتم من شیء فان خمسة لله و لرسوله و لذی القربی. رسول خدا(ص) فرمود: لا تغفل الا بعد الخمس». (ر.ک. به: بیهقی، السنن، ج ۲ ص ۶۱۴).

۲- ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۸۶.

۳- همان، ص ۸۶.

۴- الغنیمه لمن شهد الواقعة. (همان، ص ۸۱).

۵- اهل الاسلام هم ابناء الاسلام اسوی بینهم فی العطا و فضائلهم بینهم و بین الله... هذا هو فعل رسول الله (ص) فی بد و امره.

۶- و الله لا اجد لبنی اسماعیل فی هذا الفی؛ فضلا علی بن اسحاق». (همان).

۷- ر.ک. به: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۱۷۱.

امام مسلمانان در این واگذاری به عنوان یک شرط اصلی یا تشریفاتی ذکر شده است.^۱ اصطلاح سومی هم در خصوص اراضی صلح وجود دارد که به‌طور معمول فقها بر اساس آن به تمامی اراضی ملت‌ها و دولت‌هایی که با دولت اسلامی قرارداد صلح‌آمیز دارند، اطلاق می‌کنند؛ از آن جمله به سرزمین‌های ذمه هم اراضی صلح گفته می‌شود.

۱-۳۹) اراضی مفتوح العنوه (غنائم ارضی)

اراضی مفتوح العنوه عبارت از آن نوع سرزمین‌هایی است که در جنگ با قهر و غلبه به دست رزمندگان اسلام فتح شده باشد. این اراضی اگر آباد باشد، متعلق به عموم مسلمانان اعم از رزمنده و عادی به مثابه وقف عام است و در صورتی که اراضی موات باشد با اذن امام و اجازه دولت اسلامی قابل حیازت برای عموم خواهد بود. در تعبیرات فقهی و روانی از اراضی مفتوح العنوه به عنوان «فی‌المسلمانان» یاد شده است.^۲

اراضی مفتوح العنوه در تملک فرد قرار نمی‌گیرد و قابل خرید و فروش نیست و هر نسلی از مسلمانان از منافع آن، با حفظ اصل اراضی بهره می‌برند. اراضی فروخته شده اگر مفتوح العنوه باشد به وسیله دولت اسلامی به حالت اولیه (فی) بازگردانده می‌شود. بر اراضی مفتوح العنوه خمس تعلق نمی‌گیرد.^۳ جمعی از فقها امکان واگذاری اراضی مفتوح العنوه را به صاحبان اصلی مطرح کرده و آن را موکول به نظر امام مسلمانان دانسته‌اند.^۴ این نظریه با مبانی فقه شیعه در خصوص اختیارات حکومتی امام و ولی امر مسلمانان مطابقت دارد.

۱-۴۰) پایان جنگ

درباره پایان جنگ در سه حالت می‌توان بحث کرد که هر کدام به نوبه خود حائز اهمیت بوده و احکام خاص خود را دارد.

۱-۴۰-۱) حالت اول: پیروزی

فاتحان جنگ اغلب دچار نوعی اختلال روانی و خود بزرگ‌بینی می‌شوند که می‌توان آن را جنون جنگ نامید. این حالت برای مسلمانان می‌تواند به شکل «خدا فراموشی» ظاهر شود. از اینرو، قرآن تأکید می‌کند: هنگامی که یاری خدا و فتح نصیبتان می‌شود و رویکرد مردم را به دین خدا مشاهده

۱- ر.ک. به: طباطبائی، مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۲۳۹.

۲- ر.ک. به: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۵۷ و وسائل الشیعه، ج ۱۳، باب انفال.

۳- همان، ج ۲۱، صص ۱۵۷ - ۱۶۹.

۴- ر.ک. به: سرخسی، المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۵.

می‌کنید، خدای را تقدیسش کنید و از خطاهایتان آمرزش بطلبید.^۱

قرآن بارها پیروزی را موهبت الهی و اثر امدادهای غیبی و از ناحیه خدا معرفی می‌کند و فاتحان را به این ترتیب به تواضع و واقع‌بینی فرا می‌خواند.^۲ علی علیه‌السلام می‌فرمود: کار پیشرفت اسلام هرگز با فزونی سپاه و سلاح نبوده؛ چنانکه شکستتان در جنگ‌ها به دلیل اندک بودن عده و عده نبوده است. اسلام دین خدا بوده و خود آن را یاری کرده است.^۳

هنگامی که مسلمانان در مرحله ابتدایی جنگ چنین پیروز شدند و به دلیل آفتی که گریبانگیرشان شد شکست خوردند، در قرآن چنین توصیف شدند: هنگامی که فزونی سپاهتان شما را مغرور کرد.^۴ جریان خالدبن‌ولید و برخورد تحقیرآمیز خلیفه دوم با وی و درخواست اجرای حد مردی توسط امام امیرالمؤمنین (ع) در تاریخ مشهور است.^۵ چنانکه رفتار پیامبر (ص) با مشرکان در فتح‌المبین مکه گواه و اسوه است. مورخان غربی بر این نکته اذعان دارند که سپاه اسلام وقتی شهری را فتح می‌کرد، اهالی آن را به همان وضع سابق خود آزاد می‌کرد و نسبت به دین و سایر مقررات مدنی و قضایی آنان متعرض نمی‌شدند.^۶

۱-۴۰-۲) حالت دوم: شکست

شکست در جنگ نه تنها به فروپاشی نظام‌ها می‌انجامد، بلکه آثار مخرب روانی آن شاید سالیان متمادی ملتی را به استضعاف بکشانند. صحنه‌ای از این آثار مخرب را در جنگ احد می‌توان مشاهده کرد که سپاه اسلام جز اندکی، پیامبر اکرم (ص) را تنها گذاشتند.^۷ بازسازی روحیه سپاهیان اسلام پس از شکست نظامی یکی از برنامه‌های دقیق رزمی است که اسلام به آن اهتمام ورزیده است. در نگاه اسلام پیروزی و شکست دو نوع امتحان الهی است که می‌تواند نتیجه واحدی را در بر داشته باشد و آن عبارت از بازسازی خویش و بازگشت به هویت اسلامی است. رزمندگان شکست‌خورده نیز باید در جست‌وجوی یافتن علل شکست خود باشند؛ نقاط ضعف خود و نقاط قوت دشمن را بکاوند و راه‌های بازسازی را جست‌وجو کنند. به ویژه در این نکته تأمل کنند که چرا از نصرت الهی، امدادهای غیبی و وعده‌های خداوند محروم شدند. در این نگاه توحیدی همه واقعیت‌ها مکشوف می‌شود و راه‌های جبران گذشته آشکار خواهد شد. به همین دلیل شکست‌های

۱- اذا جاء نصر الله و الفتح، و رأیت الناس یدخلون فی دین الله افواجا، فسبح باسم ربک و استغفره. (سوره مبارکه نصر، آیه ۱-۳).

۲- سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۲۳. سوره مبارکه توبه، آیه ۲۵. سوره مبارکه انعام، آیه ۳۴. و سوره مبارکه انفال، آیه ۶۴.

۳- ان هذا الامر لم یکن نصره و خذلانه بکثرة و لا قلة و انما هو دین الله الذی اظهره. (نهج البلاغه، خ ۲۶).

۴- اذا اعجبکم کثرتکم. (سوره مبارکه توبه، آیه ۲۵).

۵- ر.ک. به: فقه سیاسی، پیشین، صص ۳۱۲ - ۳۱۳.

۶- ر.ک. به: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱۳، ص ۳۸۵.

۷- ر.ک. به: ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۱۵۰.

حنین و احد زمینه‌ساز پیروزی‌های چشمگیر در غزوه‌های بعدی شد و سازماندهی مجدد، سپاه اسلام را به قلعه‌های پیروزی رسانید.

۱-۴۰-۳) حالت سوم: مهادنه

متارکه جنگ به صورت قراردادی، بهترین حالتی است که می‌تواند پایان جنگ را با صلح و امنیت قرین کند. تأکید اسلام بر قراردادی کردن روابط ملت‌ها و دولت‌ها شامل پایان جنگ هم می‌شود و تا آنجا که مقدور است باید با قرارداد «مرضی الطرفین» جنگ را در هر مرحله‌ای که هست به پایان رسانید.

قرارداد آتش بس هر چند که ابتدا ممکن است به طور موقت منعقد شود، اما متوقف شدن جنگ فرصتی است که طرفین متخاصم می‌توانند در این فرصت به پایداری آن بیندیشند و آن را تبدیل به قرارداد عدم تعرض و یا قرارداد صلح دائم کنند. به هر حال، در قرآن نسبت به وفاداری به قرارداد مهادنه تأکید فراوان شده است^۱ که بیانگر میزان وفاداری اسلام به حالت آتش بس است. در حالی که همواره حق دفاع را برای خود محفوظ می‌دارد.

بی‌گمان، در شرایطی که شاهره صلح به روی بشریت گشوده شده و تمهیدات لازم برای رویکرد جهاد وجود ندارد و جهان اسلام بر اثر مشکلات داخلی و خارجی نمی‌تواند با دشمنان سازمان‌یافته و دارای تجهیزات برتر، مقابله نظامی کند؛ بهترین حالت همان مهادنه و متارکه جنگ می‌باشد که تاریخ صدر اسلام نشان داد چگونه می‌توان در پناه مهادنه به تقویت اسلام و گسترش چشمگیر آن نایل شد. اگر آثار سالیان اولیه هجرت را که با غزوات مکرر سپری شد، با آثار دو سال آخر زندگی پر برکت پیامبر اسلام (ص) که در مهادنه به سر برد مقایسه کنیم؛ به این نتیجه می‌رسیم که اسلام در شرایط صلح توأم با اقتدار می‌تواند توان توسعه بیشتری را به دست آورد.

عباسعلی عمید زنجانی

(مجری طرح)

۱- آیاتی نظیر: فاتموا الیهم عهدهم. (سوره مبارکه توبه، آیه ۴).

فصل اول

نگرش و رویه اسلام نسبت به

اصول روابط بین‌المللی و حقوق بین‌المللی

(۱-۱) گفتار اول: اصل کرامت انسانی

(۱-۱-۱) مقدمه

شاید پیش از ورود به مباحث اصلی، لازم است تا نخست به این پرسش پاسخ گوئیم که آیا اسلام در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل نقش و سهمی دارد؟ به بیان بهتر، آیا می‌توان برای واژه «حقوق بین‌الملل اسلامی» در حقوق بین‌الملل جایگاه قابل اثباتی ترسیم کرد؟

در پاسخ به این پرسش، ناگزیر باید مروری بر شکل‌گیری حقوق بین‌الملل داشت، سیر تاریخ تحولات آن را بررسی و نیز مفهوم «سیر» یا «حقوق اسلامی ملل» را شناسایی کرد.

دانشمندان غربی از جمله اینهایم به خلأ غیرقابل توجیه هزار ساله بین دوره رومی تا انتشار کتاب «حقوق جنگ و صلح» گروسیوس پدر حقوق بین‌الملل توجه کرده و با بررسی جایگاه اسلام در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل و نفوذ مفاهیم حقوق اسلامی، موفق به شناسایی حلقه مفقوده تاریخ توسعه حقوق بین‌الملل و تأثیر انکارناپذیر حقوق اسلامی بر حقوق بین‌الملل معاصر شده است. هرچند بلافاصله باید اذعان کرد که باوجود این شناسایی و تأثیر آن بر آثار به جا مانده از دانشمندان مسلمان، متأسفانه بی‌اطلاعی جامعه حقوقدانان مسلمان و عدم پردازش مناسب مطلب از سوی آنان سبب شد که در نگاهی خوشبینانه، نقش اسلام در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل به ویژه حقوق مربوط به جنگ و صلح و یا به تعبیر امروزی، حقوق بشردوستانه به سهو نادیده گرفته شود.

«سیر» یا حقوق اسلامی ملل، رشته‌ای از دانش حقوقی است که توسط فقهای مسلمان تدوین شده و در قالب مفهوم حقوق بین‌الملل اسلامی کنونی، مجموعه قواعد اسلامی است که بر روابط انانی که به اسلام اعتقاد دارند و منافع خود را در عدالت اسلامی می‌بینند و در چارچوب قلمرو اسلامی به سر می‌برند، حکومت می‌کنند... «سیر» اسلامی ادامه «مشروعیت اسلامی» و ناظر بر روابط بین مسلمانان و غیرمسلمانان است.

۱-۱-۲) تعریف

در فرهنگ لغت، کرامت به معنای «بزرگی ورزیدن، جوانمرد گردیدن، بزرگواری، جوانمردی، بخشندگی، دهش و معجزه که از پیامبر صادر گردد» است.^۱ کرامت در انگلیسی معادل کلمه Dignity است. در قرآن کریم، آیه مبارکه «و لقد کرّمنا بنی آدم»^۲ تکریم انسان از سوی خالق و آفریننده او را تشریح می‌کند. کرامت از نظر اندیشه‌مندان اسلامی به معنای «شرف، کمال و پاک بودن از آلودگی» یا «نزاهت از پستی و فرومایگی»^۳ است.

در اسناد بین‌المللی^۴ حقوق بشری کرامت انسانی با نام حیثیت و شئون انسانی بارها مطرح و به عنوان یکی از اصول بنیادین حقوق بشر بر آن تأکید شده است.

به تعبیری^۵ در اولین آیاتی که بر پیامبر اکرم نازل شد، اشاره شده است که خداوند که اکرم است، از راه قلم^۶ تعلیم کرامت می‌دهد و انسان را کریم می‌کند؛ یعنی درس کرامت از سوی خداوند به انسان داده می‌شود، تا وی را کریم کند و در آخرین آیه‌ای هم که بر پیامبر نازل می‌شود، محور کرامت را که تقوا است بیان و اعلام می‌کند چیزی مایه کرامت نیست مگر به تقوا.^۷

کرامت انسانی از اصول بنیادین حقوق بشر و حقوق بشردوستانه بوده و سایر اصول و حقوق بشردوستانه و حقوق بشر بر پایه این اصل مشترک است و ممنوع بودن آسیب و صدمه به تمامیت جسمی و روحی انسان، خشونت، گروگانگیری و توهین به کرامت انسانی خود به ویژه رفتار تحقیرکننده که در ماده ۳ مشترک کنوانسیون‌های ژنو هم آمده بر اساس توجه به همین اصل است.

۱-۱-۳) فلسفه کرامت انسانی

فلسفه کرامت چه از بُعد مذهبی و چه از جنبه فلسفی و غیردینی به سرشت و خلقت انسان بر می‌گردد. از بُعد مذهبی و دینی، انسان محبوب خدا و «تصویر مشابه خداست»، نقش و تصویر خدای ناپیدا و تالو مجدد عظمت و تمثال ذات اوست، تجلی روح خدا است. خداوند از روح خود در کالبد وی دمیده و منزلتی بس عظیم و قدر و شأنی بسیار والا به وی عطا کرده است. او را جانشین و خلیفه خود روی زمین قرار داده و امانتدار خویش کرده است و بر اساس همین لیاقت و قابلیت و توانایی مورد

۱- محمد معین. فرهنگ فارسی، ج ۳، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴، ص ۲۹۲۹.

۲- اسراء، آیه ۷۰.

۳- محمدتقی جعفری، «تحقیق در دو نظام حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب»، بهمن آقایی، «فرهنگ حقوق بشر»، عبدا... جوادی آملی، «کرامت در قرآن» و ...

۴- از جمله: ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱ و ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر در اسلام، بند ۲ اعلامیه کنفرانس جهانی حقوق بشر وین ۱۹۹۳، ...

۵- جوادی آملی، عبدا... کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ سوم، ۱۳۶۹.

۶- اقراء و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم.

۷- ان اکرمکم عندا... انقیکم، سوره مبارکه حجرات، آیه ۱۳.

تکریم و احترام قرار می‌گیرد، تا بدان حد که مسجود ملائک می‌شود و برخوردار از نقشی آن چنان محترم که اگر جانش تباه شود، گویی جهانی نابود شده و اگر از نابودی نجات یابد، گویی جهانی کامل نجات یافته است. هرگونه تعرض به عطیة خداوندی که در وجود انسان حلول کرده به منزله کینه‌جویی نسبت به پروردگار و بی‌حرمتی نسبت به خالق انسان است.^۱

از دیدگاه فلسفی و غیردینی، بر شناسایی کرامت انسان برای توجیه حقوق بشر و حمایت از آن تأکید شده است. ارزش اصل کرامت انسانی در نزد بعضی از اندیشمندان غربی تا آن حد است که کرامت بشری را دارای ارزش جهانشمول دانسته و حقوق بشر را به معنای کمال حمایت از کرامت بشری می‌دانند (نظریة جک دانلی و رودی هاروارد).^۲ در همین راستا، نظریه‌ای با عنوان «نظریه مبتنی بر کرامت» ارائه شده که بر اساس آن انسان در مقام ارزیابی در شأن و منزلتی برتر از سایر موجودات قرار گرفته برای مقابله با مواردی که اصل کرامت و منزلت انسانی را تهدید می‌کند لازم است از کرامت انسانی به عنوان یک حق طبیعی و به مثابه یک هدف عالی بر اساس عدالت اجتماعی حمایت شود و حمایت از کرامت انسانی با پاسخگویی خواسته‌ها و نیازهای زیر محقق می‌شود: عزت، قدرت، روشنگری، رفاه، سعادت، سلامت، مهارت، محبت، صداقت و شرافت.^۳ می‌توان گفت که از هر دو دیدگاه کرامت انسان ناشی از انسانیت انسان است.

۱-۱-۴) ماهیت کرامت انسانی

در بین علما و اندیشه‌مندان این پرسش مطرح شده که کرامت حق است یا حکم به حقی است خدادادی مانند سایر حقوق یا تنها فضیلت و نعمتی از سوی خداوند است.

به عقیده برخی صاحب‌نظران^۴ «حق کرامت بالاتر از حقوق در داخل منطقه حکم است». به این معنا که امتیاز یا اختصاص قابل نقل و انتقال نیست و هیچ‌کس نباید امتیازی را که خداوند به عنوان کرامت و شرافت و حیثیت ارزشی به او عنایت فرموده، نقل یا اسقاط کند. «حق کرامت انسان جزو اعتباریات نیست، بلکه واقعیتی است همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن و تمام مظاهر کرامت خداوند است».^۵

در حقیقت کرامت انسانی حقی است متفاوت با سایر حقوق. چون حقی است که در هیچ شرایطی در این دنیا از انسان سلب نمی‌شود و حتی پس از مرگ جسد او قابل احترام است و مناسک خود را دارد.^۶ حق بودن کرامت، دو ویژگی مهم دارد: اول اینکه در مقابل آن تکلیفی قرار می‌گیرد. دوم آنکه وارد

۱- به نقل از «حقوق بشر و آزادی‌های اساسی» - بخش مبانی دینی حقوق بشر.

۲- به نقل از: مهدی ذاکریان. مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۳، ص ۱۹.

۳- حسین شریفی طراز کوهی، «حقوق بشر از نظریه‌ها و رویه‌ها»، ص: ۶۲-۶۰، شستاک، جروم جی، «نظریه حقوق بشر»، ترجمه جواد کارگزاری، مجله حقوقی دادگستری، ش ۴۰، ۱۳۸۱، صص: ۱۷۱-۱۶۹.

۴- «تحقیق در دو نظام حقوق بشر ...»، ص ۳۶۱.

۵- عبدا... جوادی آملی. فلسفه حقوق بشر، قم: انتشارات اسراء، صص ۱۶۲-۱۶۱.

۶- علی اکبر علیخانی، «کرامت انسانی و خشونت در اسلام»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۳، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳.

حوزه سیاست و اجتماع می‌شود و با حکومت و قدرت نسبتی پیدا می‌کند (که این ویژگی مبحث حافظان کرامت انسانی را مطرح می‌کند). به تعبیری، کرامت انسانی اساس حقوق انسان‌هاست و در همه شرایط مورد احترام است؛ زیرا انسان مخلوق خداست و مستحق حدی از کرامت است. همه مخلوقات از آن بهره‌مندند و در هیچ شرایطی نباید نادیده گرفته شود... در واقع، برخلاف فلسفه لیبرال غرب که کرامت انسان را بر مبنای حقوق طبیعی می‌داند، در اسلام حقوق بشر بر مبنای کرامت انسان بنا شده است.^۱

از دیدگاه فلاسفه و اندیشمندان غربی، اصل کرامت به عنوان مبنای اصول حقوق بشردوستانه و اصل مورد قبول ملل متمدن است. به عقیده ایشان «انسان از چنان کرامتی برخوردار است که به هیچ وجه نباید وسیله قرار گیرد. اصل «غایت بودن انسان» در اندیشه فلسفی کانت مبنای برابری انسان‌هاست. اصل کرامت انسانی یک اصل پیشینی و مقدم است و سایر اصول حقوق بشر و حقوق بشردوستانه بر پایه این اصل مشترک است.^۲

۱-۱-۵) اقسام کرامت انسانی

اندیشمندان و صاحب‌نظران^۳ معتقدند که کرامت انسانی به دو دسته تقسیم می‌شود: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی یا ارزشی. به عقیده ایشان، کرامت ذاتی عبارت است از کرامتی خدادادی که جزو ماهیت، ذات و فطرت انسان و تفکیک‌ناپذیر است. همه انسان‌ها به صرف انسان بودن و بدون استثنا و تمایز از آن برخوردارند. در قرآن کریم هم اشاره شده که انسان از خاک آفریده شده و خداوند از روح خویش در وی دمیده و بدین‌سان شایسته عنوان خلیفه الهی شده و کرامت یافته است. کرامت اکتسابی (ارزشی) شرف و حیثیتی است که انسان با کوشش و تلاش خود و بر مبنای تعقل، شناخت و انتخاب به دست می‌آورد و در حقیقت مبنای تمایز و برتری انسان‌ها نسبت به یکدیگر است. «ای مردم شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را در شعبه‌ها و قبایلی قرار دادیم تا با یکدیگر زندگی توأم با معرفت را داشته باشید؛ همانا با کرامت‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شما است.» چنانکه در سوره تین (آیه‌های ۴-۶) اشاره شده در حقیقت انسان خود تعیین‌کننده و انتخابگر مسیر خود به سوی اعلیٰ علیین یا اسفل السافلین است.

۱- مصطفی محقق داماد، «فلسفه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه دیدگاه اسلامی»، مجموعه مقالات اسلام و حقوق بشردوستانه بین‌المللی، ص ۱۰۳.

۲- محمدطاهر کنعانی، «فلسفه حقوق بشر دوستانه بین‌الملل» به نقل از مقاله تئوری حق و حقوق بین‌الملل، پیشین.

۳- حقوق بشر و آزادی‌های اساسی (ص ۱۰۴ تا ۱۰۶) «تحقیق در دو نظام حقوق بشر...» مبنای فلسفی حقوق بشر دوستانه در اسلام (ص ۱۱۳ تا ۱۱۶) - فلسفه حقوق بشر و حقوق بین‌الملل بشر دوستانه، دیدگاه اسلامی (ص ۹۲ تا ۱۰۴) کرامت انسانی و خشونت در اسلام (ص ۱۰۰ تا ۱۰۲) حقوق بشر و مفاهیم مساوات، عدالت و انصاف و...

برخی از صاحب‌نظران^۱ اعتقاد دارند که از دیدگاه اسلام، انسان‌ها از این نوع کرامت با درجات مختلفی برخوردارند. از انسانی که به صرف انسان بودن و در زمرهٔ دودمان خداوند بودن، کرامت طبیعی دارد، تا انسانی که با رسیدن به درجه تقوا، عالیترین درجه کرامت را کسب می‌کند.

در خاتمه یادآور می‌شود که کرامت ذاتی، تمامی انسان‌ها را به این دلیل که مخلوق خداوند هستند، شامل می‌شود، حتی اگر منفورترین دشمنان انسانیت و از جمله دشمنان و معارضان باشند. کرامت ذاتی انسان‌ها در هیچ شرایطی و به هیچ عنوان نباید نادیده گرفته شود. حتی خشونت و جهاد هم نمی‌تواند موجب نادیده گرفتن کرامت انسانی شود و به بهانه ضرورت‌های نظامی، ارزش‌های انسانی نادیده گرفته شود.

در حقیقت، ارزش‌های اسلامی در رابطه با احترام به کرامت و حقوق دیگران الزامات و وظایف بیشتری را بر دوش ارتش اسلام می‌گذارد ... در چنین شرایطی حتی برای مقابله با دشمن و جلوگیری از حمله و ... نیز نمی‌توان کرامت و حقوق پایهٔ دشمن را نادیده گرفت.^۲

از طرفی، هر چند کرامت اکتسابی همچنان که امام علی (ع) در نهج‌البلاغه تصریح فرموده است هیچ‌جا به ازای دنیوی نداشته و هیچ‌گونه برتری و امتیازی در حوزهٔ اجتماع برای افراد به بار نمی‌آورد و ثواب و اجر اخروی دارد^۳، اما این امر به معنای عدم پذیرش مسئولیت در قبال جامعهٔ بشری نیست؛ بلکه انسان‌ها به حکم زیست اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز باید در کنار دیگر انسان‌ها زندگی توأم با همدلی، همبستگی، خیرخواهی و ... داشته باشند و در واقعیت زندگی، هر دو کرامت را در عملکرد انسانی خویش به تصویر بکشند.

۱-۱-۶) مبانی کرامت انسانی

هر چند به عقیدهٔ بیشتر صاحب‌نظران، مبانی کرامت انسانی، وجود خود انسان و ویژگی‌ها و استعدادهای خدادادی وی است، اما در نگاهی تحلیلی‌گرایانه^۴، چهار مبانی زیر را می‌توان به عنوان مبانی کرامت انسانی برشمرد:

الف عقل: مهم‌ترین عامل وجه تمایز انسان از سایر موجودات عقل اوست. «تعقل از ممیزات ذاتی انسان و عنصری است که به انسان کرامت و احترام بخشیده و وی را برای هرگونه تعالی و ترقی و اکتساب هر نوع کمالات و ارزش‌ها آسان نموده است»^۵.

۱- به عقیده استاد محمدتقی جعفری ۶ گروه انسانی در برخورداری از کرامت می‌توان تصور کرد:

انسان با هر انسان، ۲. انسانی که رشد نسبی شخصیت داشته (انسان آزاده)، ۳. انسان معتقد به معنی دار بودن جهان (انسان متعهد و معتقد)، ۴. انسان معتقد به نبوت (اهل کتاب)، ۵. مسلمان و ۶. انسان با تقوا.

۲- مصطفی محقق داماد. مبانی فلسفی حقوق بشر دوستانه در اسلام.

۳- کرامت انسانی و خشونت در اسلام.

۴- منبع پیشین ص ۱۰۵، و تفاسیر راجع به آیهٔ مبارکه ولقد کرّمنا بنی ادم از جمله تفسیر المیزان

۵- عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۳، ص ۲۰۰.

به عقیده مفسران^۱ تکریم انسان به موجب آیه (و لقد کرّمنا بنی آدم) به واسطه قوه عقل است که در انسان به ودیعه گذاشته شده تا به وسیله آن حق و باطل را تشخیص دهد.

ب: بُعد الهی انسان همچنان که در گذشته هم بیان شده، انسان حامل روح خداوند است و خلیفه وی در روی زمین به همین دلیل بر سایر موجودات برتری یافته و دارای کرامت شده است.^۲

د: فهم و ادراک زبان قدرت خارق العاده‌ای است که تنها انسان از آن برخوردار است و سایر موجودات از آن بی‌بهره هستند. «انسانیت انسان در فهم و درکی است که مختص اوست و در قالب مجموعه پیچیده‌ای از مفاهیم، گزاره‌ها، زبان‌ها و فرهنگ‌ها قابل مطالعه است».

د: وحدت جوهری بشریت: چهارمین مبنا، وحدت برونی نوع انسانی است به این معنا که بشریت پیکر واحدی است که انسان‌ها اعضای آن هستند و این پیکر واحد، باید تجلی عینی و بیرونی داشته باشد.

هر کس همان دیگران است و دیگران همان من؛ به همین دلیل است که در فرهنگ قرآن قتل یک نفس، قتل جمیع مردم است و به قول علامه جعفری، یک مساوی همه و همه مساوی یک اتحادی که یک حقیقت فوق طبیعی است، نه اصل حقوقی معمولی.^۳

۱-۱-۷) اصول بنیادین کرامت انسانی

با توجه به مطالب پیشین، کرامت انسانی و احترام به آن، مبنایی برای وضع قواعد و هنجارهای قابل پذیرش ملل متمدن و معتقد به رعایت اصول و قواعد بین‌الملل است. اصول و قواعدی که تأکید مجددی بر احترام به انسانیت انسان در تمامی شرایط اعم از جنگ و صلح است. این اصول در قالب ممنوعیت‌های زیر و با استناد به آیات کریمه و روایات احصا شده‌اند.^۴

اصل اول: ممنوعیت نابودی نسل و حیات انسانی (کشتار جمعی) در قرآن کریم تلاش در جهت قطع نسل بشر را مصداق فساد و فتنه در زمین می‌داند.^۵

اصل دوم: ممنوعیت مثله کردن کشته‌ها. پیامبر اکرم به فرماندهان سپاهش آداب جنگ را یادآوری می‌کرد و می‌فرمود: با نام خدا در راه او بجنگید، کافران را از پای درآورید. کسی را قطعه قطعه نکنید،^۶ از مثله کردن پرهیز می‌داد، حتی در مورد سگ‌ها و هر چند دشمن چنین اقدامی را انجام داده باشد.

۱- طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۵۶.

۲- سوره مبارکه حجر آیات ۲۹، ۳۰ و ۳۱.

۳- تحقیق در دو نظام حقوق بشر...، ص ۴۰۶.

۴- به نقل از مقاله: «اصول بنیادین کرامت انسان و مصون داشتن آن»، محمد سند، مندرج در مجموعه مقالات همایش اسلام و حقوق بین‌الملل بشر دوستانه، ص ۵۳۲ به بعد.

۵- سوره مبارکه بقره آیه ۲۰۴، و چون از حضور تو دور شود کارش فساد است. بکوشد نسل کشی کند و خداوند مفسدان را دوست ندارد.»

۶- سرخسی، شرح السیر الکبیر، ج ۱، ص ۳۸.

اصل سوم: ممنوعیت کشتار غیرنظامیان (سالمندان، زنان، کودکان، معلولان و ...). جایز نیست دیوانگان، کودکان و زنان اتباع دشمن کشته شوند، اگرچه این عده دشمن را یاری می‌رسانند، همچنین پیرمرد و...^۱

اصل چهارم: ممنوعیت کشتن اسیران پس از پایان جنگ. در قرآن بر آزادی اسیران یا گرفتن دیه از آنها حکم شده^۲ و بر همین اساس در تمامی جنگ‌ها پیامبر (ص) و علی (ع) می‌فرمودند حق ندارید اسیران جنگی را بکشید، باید با اسرا به احسان رفتار کنید.

اصل پنجم: ممنوعیت نابودی زیست و طبیعت (مناطق غیرنظامی).

پیامبر می‌فرمود: «درختان جنگل و میوه‌دار را ریشه کن نکنید، مگر ناچار باشید. درختان خرما را با سیلاب آب از بین نبرید، کشتزارها را نسوزانید، چهارپایان حلال گوشت را تلف نکنید».^۳

اصل ششم: ممنوعیت خیانت و پیمان شکنی و لزوم پایبندی به عهد و پیمان.

دستور وفای به عهد^۴ علاوه بر قرآن در توصیه پیامبر و حضرت علی (ع) هم به دفعات تکرار شده است. حضرت علی (ع) هم فرمود: «... اگر میان خود و دشمن پیمان بستی و امانش دادی به عهد خویش وفا کن و امانی را که داده‌ای نیک رعایت نمای ... پس در آنچه به عهده گرفته‌ای، خیانت مکن و پیمان را مشکن و خصمت را به پیمان مفرب، زیرا تنها نادانان شقی در برابر خدای تعالی دلیری می‌کنند».^۵

اصل هفتم: ممنوعیت ترور، خیانت و ارباب. خداوند می‌فرماید: «هیچ پیامبری خیانت نکرد. هر کس در چیزی خیانت کند، در روز قیامت به کیفر آن خیانت خواهد رسید. هر کس عمل نیک و بد در دنیا انجام دهد، به جزای آن برسد و به هیچ کس ستمی نخواهد شد».^۶

۱-۱-۸) حافظان کرامت انسانی

برای حفاظت و پاسداری از کرامت انسانی، هم مسئولیت فردی انسان‌ها و هم مسئولیت اجتماعی، هر دو لازم است. کرامت اکتسابی و امکان بهره‌مندی از استعدادهای خدادادی و شکوفا کردن آنها و رسیدن به مراتب و منزلت رفیع انسانی بیانگر تعهد و مسئولیت افراد انسان در پاسداری از کرامت انسانی است. در همین رابطه، عدم استفاده از مواهب الهی و هدر دادن توانایی‌ها، ستمگری و سرکشی (سوره ابراهیم آیه ۲۴- علق آیات ۷ و ۸) فساد در زمین و سقوط به اسفل السافلین (سوره تین آیات ۴

۱- جامع المقاصد ج: ۳، ص: ۲۸۵.

۲- سوره مبارکه محمد، آیه ۴ «... پس از آن اسیران جنگ را به بند کشید، تا جنگ سختی های خود را فروگذارد پس اسیران را آزاد گردانید.

۳- وسایل الشیعه، باب جهاد بخش ۱۵، حدیث‌های ۲ و ۳.

۴- سوره مبارکه اسرا، آیه ۲۴.

۵- عهدنامه مالک اشتر.

۶- سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۶۱.

تا ۶) و ... انسان را از انسانیت خود دور کرده و به کرامت، شرافت و حیثیت او آسیب جدی وارد می‌کند. برای پیشگیری از سقوط ارزش‌ها و کرامت انسانی لازم است.

نخست: انسان نسبت به گوهر کرامت آگاهی لازم را پیدا کرده و در جهت رشد و تعالی آن بکوشد.
دوم: دولت‌ها به نمایندگی از جامعه و در قالب تعهد نسبت به زیست اجتماعی، زمینه ارتقای کرامت انسانی را فراهم آورند. احترام به حقوق انسانی، رعایت موازین عدالت اجتماعی، پیشگیری از بروز خشونت و... از مهم‌ترین اقدامات دولت‌ها در تحقق این مهم است.

در پایان سخن باید گفت که با مروری بر مطالب مذکور در می‌یابیم که انسانیت، محور همه مباحث و پایه همه تعهدات است. به قولی، «کرامت انسانی نه تنها حقی را ایجاد می‌کند، بلکه توجیه مهمی هم برای نفس خلقت و پیام دینی فراهم می‌کند. اصل جهانی بودن با توجیه خلقت و با نظریه کلی حقوق و مسئولیت‌ها در رابطه نزدیک قرار داده می‌شود، چرا که این امر به این قاعده کلی و بسیار اولیه مربوط می‌شود که انسان مسئولیت سرنوشت خود را بر عهده دارد. این در نظریه استخلاف که انسان خلیفه خداست یعنی کارگزار خدا در این جهان است، صورت خارجی یافته است. این مسئولیت کلی (به همراه حقوقی که با آن ملازم هستند) در نظریه امانت تقدس بیشتری یافته است.

امانت یعنی خدا به بشر وظیفه‌ای واگذار کرده که نظمی عادلانه و متوازن ایجاد کند که در آن زندگی حفظ شده و پیشرفت کند.^۱ در حقیقت، کرامت محور کلیه اصولی است که حیات اجتماعی و انسانی را بر مبنای صلح، دوستی و عدالت تحکیم می‌بخشد (اصولی همچون برابری، همزیستی، همبستگی، برادری و ...). و هر گونه خشونت، سلطه‌گری، جنگ، تخریب و نابودی را نفی می‌کند. شاید بتوان گفت در تعارض انسانیت و نظامی‌گری، انسانیت محور است.

۱- محمدالسیر سعید، «اسلام و حقوق بشر» به نقل از دانیل وارنر، «حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه کنکاشی برای

جهانی ساختن»، ترجمه سلاله حبیبی امین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۳.

۱-۲) گفتار دوم: اصل حاکمیت

۱-۲-۱) مقدمه

همان‌طور که در گفتار اول اشاره شد، نگرش اسلام به روابط بین‌الملل و حقوق بین‌المللی نگرشی انسانی و تعالی جویانه است. بنابراین، هرگونه مساعی جمعی و سازماندهی اجتماعی برای تشکیل واحد سیاسی منسجم در قالب دولت و یا هر شکل دیگری جنبه تشریفاتی داشته و رسمیت دادن به آن وسیله‌ای واقع‌گرایانه برای انجام مراودات و برقراری مناسبات مختلف با دیگر ملت‌ها و دولت‌ها برای ارتقای امور انسانی جامعه بین‌المللی است.

در جهان معاصر حاکمیت^۱ یکی از اصول بنیادین زندگی اجتماعی بین‌المللی است و جایگاه ویژه‌ای در ادبیات سیاسی دارد. حاکمیت از مهم‌ترین اصول نظم‌دهنده و سامان‌بخش نظام بین‌المللی است. طبع مدنی^۲ انسان‌ها و حکم عقل برای نیل افراد به سمت یک قرارداد اجتماعی^۳ زمینه‌های تحکیم و قوام اجتماعات سیاسی را فراهم کرده است. تنوع و تکثر جوامع سیاسی در جهان سبب شد که اجتماعات انسانی، بنا بر تعریف و توافق جمعی درباره شرایط، اهداف، آرمان‌ها و تعلقات خویش که هویتشان را تشکیل می‌دهد، به صورت واحدهای سیاسی فعالیت اصلی را در عرصه بین‌المللی بر عهده بگیرند. بنابراین، جوهره این واحدهای سیاسی مستقل و برابر، در بستری با نام حاکمیت متبلور می‌شود.^۴ نگرش‌ها و تفسیرهای مختلف درباره بنیان و جوانب مفهوم حاکمیت سبب شده است تا سیر تحول و تطور مفهومی و الزامات عملی آن در حیات سیاسی جوامع، همچنان پرمباحثه و پرمجادله باقی بماند.

با این وصف، فارغ از نظریه‌ها و مباحثات جدید سیاسی و بین‌المللی که درباره حاکمیت در ادبیات سیاسی مغرب زمین تکامل یافته است، بررسی جایگاه اصل حاکمیت در مناسبات بین‌المللی و طرح نگرش و ملاحظات اسلامی در این ارتباط بسیار اهمیت دارد. همچنان‌که روشن است آرمان‌نهایی اسلام در مورد روابط و مراودات انسانی، رسیدن به امت واحده بشری و نیز در مورد زمین، از میان رفتن مرزهای جغرافیایی و قید و بندهای مرزی و به وجود آمدن کشور واحد جهانی، تحت حاکمیت قانون واحد اسلامی است. هدف رسالت پیامبر اسلام، سرعت بخشیدن به روند حرکت تکاملی جامعه بشری برای رسیدن به این مرحله ایده‌آل و مطلوب نهایی است.^۵

در این گفتار به تبیین مبانی و ابعاد اصل حاکمیت از دیدگاه اسلام و بررسی انطباق چارچوب

1- Sovereignty

2- Civil nature

3- Social Contract

۴- رجوع شود به: حسن ارسنجانی، حاکمیت دولت‌ها، چاپ دوم، (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸)، صص ۱۲-۴۰.

۵- عباسعلی عمیدزنجانی، فقه سیاسی؛ جلد سوم حقوق بین‌الملل، چاپ دوم (تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ص ۱۴۷.

روابط بین‌الملل و حقوق بین‌الملل با این اصل و ملاحظات اسلامی می‌پردازیم. معرفی بنیان الهی حاکمیت، بیان عناصر و مولفه‌های مرتبط با حاکمیت دولت اسلامی، اصول برقراری رابطه میان دولت اسلامی با سایر دولت‌ها و واحدهای سیاسی محورهای اصلی این مبحث را تشکیل می‌دهد که به طور اجمالی آنها را مرور خواهیم کرد.

۱-۲-۲) بنیان الهی حاکمیت

اگر حاکمیت را بتوان به داشتن حکم برتر، اقتدار عالی، تصاحب اختیار والا و قدرت مؤثر در کنترل امور اجتماعی-سیاسی تعبیر کرد؛ بر اساس اصول و تعالیم اسلامی، این امتیازات اشاره شده متعلق به خداوند حکیم است. براساس آموزه‌های الهی در دین اسلام حاکمیت اصلی و اقتدار عالی در کل نظام هستی از آن خدا است. به عبارتی، براساس فرمایش خداوندی: "منحصراً خداوند مالک آسمان‌ها و زمین است؛ و او زنده کند و بمیراند و شما (بندگان و همه جهانیان) را جز خدا نگهدار و یآوری نخواهد بود."^۱

در وصفی دیگر از قدرت عالی و توانمندی قاهره خداوند و ید فائقه الهی در اداره نظام هستی قابل ذکر است که:

همانا آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است و او بر هر چیزی توانا و قادر است.^۲ فرمان و حکم خدا برترین حکم است؛ چرا که حکمت و علم الهی محیط بر همه امور بوده و او بهترین صلاح را بر موجودات در نظر می‌گیرد.

خداوند استدلال و برهان را در فرمان‌ها و مقدرات خویش به جهانیان عرضه می‌کند و مردم اهل تشخیص و برهان، بهتر این اقتدار را درک می‌کنند، نه انکارکنندگان: بگو من هر آنچه از خدا می‌گویم با بینه و برهان است و شما آن را تکذیب می‌کنید، عذابی که شما تعجیل می‌کنید، امر آن به دست من نیست، فرمان، جز خدا را نخواهد بود؛ او به حق دستور دهد و او بهترین حکمفرمایان است.^۳

با توجه به این ملاحظات که در حقیقت مالک و حاکم اصلی و برتر عالم هستی خداوند سبحان و تعالی است و علم، قدرت و حکمت او بالاترین است، اما این حق حاکمیت برین به انسان که جانشین خداوند قلمداد شده، سپرده شده است و هم او انسان را بر سرنوشت خویش حاکم کرده است. انسان‌ها هم به ناگزیر باید برای تحقق این حاکمیت و تفویض اراده الهی، با تشکیلات و ترتیبات مقتضی این وظیفه را به خوبی به غایت برسانند. یکی از وسایل و ابزارهای تحقق این اهداف متعالی و رسالت والا که انسان‌ها را به آرمان الهی واصل می‌کند، بدون تردید تشکیل جامعه سیاسی منسجم و متشخصی است

۱- "ان الله له ملك السموات والارض يحيى ويميت و ما لكم من دون الله من ولي و لا نصير" (سوره مبارکه توبه، آیه ۱۱۴) و الله ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير" (سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۸۹).

۳- "قل انى على بينه من ربي و كذبتهم به ما عندى ما تستعجلون به، ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين" (سوره مبارکه انعام، آیه ۵۷).

که در دوره معاصر در قالب دولت جامعه عمل پوشیده است.

۱-۲-۳) دولت اسلامی

دولت، مفهومی حقوقی و سیاسی است که فلسفه وجودی آن را می‌توان در تحقق اهداف متعالیه‌ای جست‌وجو کرد که مصادیق پایه‌ای آن عبارتند از: نظم، امنیت، آزادی، استقلال، عدالت، توسعه و اخلاق. صرف تشکیل دولت اسلامی هدف اسلام نیست، بلکه تمامی این تلاش‌ها و مساعی در راستای آن آرمان انسانی و الهی است. از این نگاه، می‌توان تأکید داشت که تأسیس و قوام دولت اسلامی مصداق بارز حق تعیین سرنوشت است.

بر اساس واقعیت‌ها و شرایط حاکم بر جامعه بین‌المللی، تشکیل دولت اسلامی و عملکرد درست آن در میان افراد و اجتماعات، از امور گریزناپذیر زندگی سیاسی بوده است. ساماندهی امور جمعی مسلمانان هم بنابر ضرورت ایجاب می‌کرده است تا پیشوایان و رهبران جامعه اسلامی برای عملی کردن دستورات و برنامه‌های مورد صلاحدید خداوند، دست به تشکیل دولت بزنند. شایان ذکر است که دین اسلام تعالی و تکامل جوامع انسانی را مد نظر داشته است و به طریق اولی بهبود امور مسلمانان، پیشرفت و افزایش توانمندی احاد جامعه اسلامی با تأسیس و تقویت بنیان‌های دولت اسلامی پیوند خورده است. بنابراین، تحقق حاکمیت الهی و تکامل جامعه اسلامی هم باید بر اساس واقعیت‌های عینی و ملموس جامعه بین‌المللی طراحی و برنامه‌ریزی شود.

دولت مجموعه سازمان‌یافته‌ای است که به عنوان یک شخصیت حقوقی در روابط سیاسی بین‌المللی حکماً باید اجزا و عناصر اصلی در آن وجود داشته باشد؛ چرا که در غیر این صورت، نمی‌توان بار حقوقی بایسته را بر آن مترتب کرد. این عناصر و مؤلفه‌ها عبارتند از: مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت.^۱

۱-۲-۳-۱) مردم

اولین عنصری که در تشکیل و تکامل دولت اسلامی مد نظر است، عبارت از افراد انسانی است. قرابت‌های قومی، زبانی، نژادی از جمله شرایط اولیه یک شکل و اجتماع سیاسی است، اما اعتقاد داشتن به یک عقیده، آرمان و تفکر از عناصر قوام‌بخش و پایدارساز مناسبات سیاسی یک جامعه سیاسی است. در نگاه اسلامی هم همه مسلمانان با هر شرایطی جزو امت اسلامی به حساب می‌آیند و هیچ مزیتی بر کسی نیست، غیر از تقوا. به عبارتی ستاره اقبال اسلام بلند بوده که از همان ابتدا به طرفداری از اخوت جهانی مؤمنان، تفاوت‌های نژادی، رنگ، وطن و زبان را رها کرده است.^۲ ولی بر

۱- برای توضیحات بیشتر رجوع شود به: ملکم شاور. حقوق بین‌الملل، ترجمه محمد حسن وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶-۱۳۴.

۲- محمد حمید ا. . سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۴)، ص ۵۱.

اساس مقتضیات جدید بین‌المللی در رابطه با افراد و دولت، بحث ملیت یا تابعیت هم اهمیت پیدا می‌کند.

بنابراین، مسلمانان هم براساس شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و هم بر اساس تعالیم و آموزه‌های متعالیه اسلام هویت سیاسی واحدی را تشکیل داده و برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های مشترک خود قصد تأسیس دولت اسلامی می‌کنند. به این ترتیب، مسلمانان اعضای اصلی و مخاطب اولیه این دولت هستند که رابطه متقابلی میان آنها و دولت تعریف می‌شود. ایجاد زمینه‌ها و ارائه امکانات لازم برای خیر و سعادت جامعه و مسلمانان از یک طرف و پشتیبانی همه‌جانبه از دولت صالحه اسلامی در تمامی امور محول شده به آن از طرف دیگر، لازم و ملزوم هستند. به این ترتیب بقا و بالندگی این دولت اسلامی در سایه این هماهنگی و همکاری تحقق می‌یابد.

اما، واقعیتی که به تدریج رخ نمود این بوده است که مفهوم مردم می‌تواند دربرگیرنده دو قشر مسلمانان و غیرمسلمانان هم باشد. افراد غیرمسلمانی که در قلمروی سرزمینی دولت اسلامی زندگی می‌کنند، تابعیت دولت اسلامی را دارند، ولی از نظر دین، احکام زندگی و ایدئولوژی آزادی عمل خود را داشته و از همه حقوق و امتیازات مفروض و مقرر که برای مسلمانان در نظر گرفته می‌شود، برخوردارند؛ با این شرط که مثل سایر افراد در امور جامعه مشارکت و مسئولیت‌پذیری داشته و خطری از جانب آنها جامعه اسلامی را تهدید نکند.

از آنجایی که ملیت از نظر اصالت تکوین، سابق بر دولت است، به همین دلیل تحکیم ملیت اجباری و سلب چنین حق طبیعی از فرد با اصل آزادی فردی سازگار نبوده و حفظ و صیانت از حق آزادی فردی ایجاب می‌کند که حق انتخاب ملیت همچنان برای فرد محفوظ داشته شود.^۱ با این اوصاف، موضوع مهمی که در ارتباط مردم (مسلمانان) با دولت مطرح می‌شود، همانا بحث مشروعیت است. دولت اسلامی که قصد جاری کردن حاکمیت الهی را دارد، مشروعیت خود را از کجا فراهم می‌کند تا مردم جامعه با طیب خاطر و بدون هیچ نگرانی به دستورات و فرامین این دولت تن در دهند. بالطبع، دولتی که برای اداره امور جامعه اسلامی تشکیل می‌شود در چارچوب اصول و موازین الهی که در دین اسلام بیان شده است، کار خود را انجام می‌دهد و هرگونه تخطی و تجاوز از احکام و آموزه‌های آن موجبات خدشه بر مشروعیت این دولت حاکمه را فراهم می‌کند.

۱-۲-۳-۲) سرزمین

یکی دیگر از مولفه‌ها و عناصر تشکیل دهنده دولت عبارت از سرزمین است. در قرآن واژه ارض به طور مکرر استفاده شده است، اما از این نگاه، سرزمین یک عنصر سیاسی تلقی می‌شود که به صورت حقوقی مورد توافق قرار گرفته و اصولاً قراردادی است.^۲

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۸۵.

۲- رجوع شود به: عمید زنجانی، پیشین، صص ۲۲۴-۲۲۱.

به طور کلی از تدبیر در آیاتی که درباره سرزمین در قرآن آمده است، چنین استفاده می‌شود که مسئله اراضی تنها عنوانی که می‌تواند داشته باشد، این است که وسیله‌ای برای زندگی، سکونت، استقرار و استراحت انسان‌ها بوده و خلقت آن به این منظور صورت گرفته است.^۱

قرآن در عین اینکه طی چند آیه مالکیت مطلق و حقیقی زمین را از آن خداوند می‌شمارد؛ خلقت آن را هم به عنوان یکی از نعمت‌ها و مواهب بزرگ یاد می‌کند.^۲ نکته مهم این است که بنا بر واقعیت، حدود و ثغور مرزهای دولت اسلامی نامحدود و جهانی نیست. قلمروی سرزمینی دولت اسلامی هم مثل همه امور اجتماعی بین‌المللی بر اساس اصول و موازین مورد توافق واحدهای ملی جامعه بین‌المللی شناسایی، تثبیت و دچار تغییر می‌شود. جغرافیای سرزمینی (هوا، خشکی و دریا) از این بابت اهمیت دارد که یک دولت فقط در حوزه سرزمینی خودش توان اعمال حاکمیت دارد. به عبارت دیگر، مرزهای سرزمینی حد فاصل حاکمیت‌های مختلف است که هرگونه مداخله و اقدامی در داخل آن قلمرو، قابل قبول نیست. بر این اساس همه امور اجرایی، قانونگذاری و قضایی منتسب به حاکمیت دولت هم در این چارچوب مجاز و مقبول است.

تقسیم‌بندی زمین به دو ناحیه - به اعتبار حاکمیت اسلام و حکومت کفر - به دارالاسلام و دارالکفر گرچه به صراحت در قرآن نیامده است، ولی فقها به استناد روایات معتبر اسلامی برای توضیح آثار حقوقی این دو منطقه ارضی ناگزیر از آن شده‌اند.^۳ منظور از دارالاسلام مناطقی است که متعلق به مسلمانان است و قانون‌ها و دستورهای اسلامی در آنجا رعایت می‌شود و یا آنکه بیشتر ساکنان آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند.^۴ به همین دلیل است که این قلمرو به مثابه کیان اسلامی هرگاه مورد مداخله و تجاوز قرار بگیرد، حکم مقابله، دفاع مشروع و جهاد ابتدایی مطرح می‌شود که در قسمت‌های بعدی به اشاره خواهد شد.

۱-۲-۳-۳) حکومت

منظور از حکومت، همه کارگزاران و مسئولانی است که در چارچوب اصول الهی و نهادهای تشکیل شده به نام دولت اسلامی برای اداره امور جامعه اسلامی فعالیت می‌کنند. شخصیت بی‌بدیل پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام، نمونه کامل یک رهبر و مدیر عالی جامعه اسلامی بود که برگزیده خداوند و یکی از الطاف وی بر مؤمنان بود.^۵

۱- "الذی جعل لکم الارض فراشاً" (سوره مبارکه بقره، آیه ۲۲).

"الم نجعل الارض مهاداً" (سوره مبارکه نبا، آیه ۶).

"ولکم فی الارض مستقر و متاعاً الی حین" (سوره مبارکه بقره، آیه ۳۶).

۲- همان، ص ۱۴۹.

۳- همان، ص ۲۲۵.

۴- سید محمود علوی. مبانی فقهی روابط بین‌الملل، (تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۸۵)، ص ۱۵۱.

۵- "لقد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولاً من انفسهم" (سوره مبارکه آل عمران، آیه ۱۶۴).

از مطالعه سیره عملی پیامبر اسلام می‌توان دریافت که شخصیت کامل، منش انسانی، اخلاق جذاب، تدبیر اجتماعی و درایت سیاسی و اداری پیامبر همراه با شرایط جامعه سبب شد تا الگوی رفتار سیاسی اسلامی مشروعیت و مقبولیت گسترده‌ای کسب و تأسیس یک دولت مرکزی نیرومند را در شبه جزیره عربستان میسر کند. خداوند هم به مسلمانان دستور داد که از خدا، پیامبر و منتخبان وی اطاعت کنند؛ چرا که به تشخیص پیامبر، کارگزاران حکومتی وی دارای صلاحیت‌های لازم برای اداره امور جامعه و تصدی مناصب دولتی بودند.

دولت اسلامی تمامی سعی و تلاش خود را مصروف پیشرفت و بهبود امور مسلمانان و جامعه اسلامی خواهد کرد. تعریف و تنظیم روابط بین دولت و مردم هم براساس شرایط و آیین اسلامی و در راستای تکامل جمعی خواهد بود. لزوم رعایت حقوق شایسته و اصیل مردم و تک تک آحاد جامعه بشری از وظایف دولت اسلامی است؛ به طوری که هیچ‌گونه لطمه و خدشه‌ای بر حیثیت انسانی آنها وارد نشود. بنابراین، دولت اسلامی با تمام اختیارات و امکاناتی که پیدا می‌کند، باید وظایف خود را هم به بهترین وجه در خدمت جامعه اسلامی انجام دهد. یعنی در کنار پاسداری از نظام اسلامی و شأن انسانی مسلمانان، از همه امکانات مقبول حاکمیتی برای بهبود زندگی و پیشرفت اقتصادی آنها هم استفاده کند.

۱-۲-۳-۴) روابط دولت اسلامی با سایر دولت‌ها

گفته شد که تشکیل دولت اسلامی و خراست و پاسداری از مرزها و کیان اسلامی از ضرورت‌های واقعی برای رشد و بالندگی جامعه اسلامی بوده است. به طور طبیعی، دولت اسلامی یکی از واحدهای ملی بازیگر در عرصه بین‌المللی بوده و در نظر گرفتن و تنظیم مناسبات و تعاملات با سایر بازیگران از لوازم رعایت حقوق و تکالیف بین‌المللی است. شایان ذکر است که اصولاً طرف اصلی دولت اسلامی مردمان و ملت‌های مختلف جهان هستند، اما چون برقراری مناسبات با سایر مردمان و ملت‌ها در گروهی برقراری رابطه با دولت‌های متبوع آن ملت‌ها است، بنابراین، به طور اصولی تعریف و طراحی روابط بایسته و شایسته با سایر دولت‌ها هم باید منطبق با قواعد موجود باشد.^۱

یکی از اصول اولیه حضور و فعالیت همکاری‌جویانه دولت اسلامی عبارت از شناسایی و ایجاد روابط مبتنی بر احترام متقابل است. دولت‌ها با هر توان و گستره و جمعیتی، از نظر حقوقی برابر بوده و لازمه استقلال در حوزه خارجی و آزادی عمل در حوزه داخلی آنها عبارت از شناسایی متقابل حاکمیت همدیگر است. روش‌ها و شرایط خاص حقوقی و سیاسی برای احراز شناسایی متقابل دولت‌ها وجود داشته است، اما نکته این است که ادامه همکاری و تشریک مساعی سیاسی دولت‌ها هم با حفظ این برابری حقوقی امکان‌پذیر خواهد بود.

دولت اسلامی، در برقراری مناسبت‌های بین‌المللی با دولت‌های هم‌تراز خود، بر اساس اولویت‌های

۱- برای توضیحات تفصیلی مراجعه شود به: عمید زنجانی، پیشین، صص ۳۶۴-۳۴۳.

فکری و عقیدتی روش خاصی دارد. بر اساس این الگو برقراری و گسترش روابط با کشورها و دولت‌های اسلامی در اولویت کاری قرار خواهد داشت. به هر حال، مسلمانان به یک دین و امت واحد تعلق دارند که هویت سیاسی-اجتماعی مشترک آنها است، اما تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی و سیاسی که گاهی با اختلاف سلیقه‌های سیاسی هم همراه است، سبب مرزبندی‌های شکلی و جغرافیایی میان آنان شده است و در واقع، ما با حضور چندین دولت اسلامی در عرصه بین‌المللی مواجه هستیم. به این ترتیب، ایجاد مناسبات حسنه و همکاری‌های سازنده بین دولت‌های اسلامی جزو برنامه‌های اصلی است؛ چراکه با اتحاد و اتفاق ملت‌ها و دولت‌های اسلامی، زمینه‌های تشکیل امت واحد و ایجاد جبهه قوی اسلامی فراهم خواهد شد.^۱

در آیه‌ای دیگر در قرآن کریم آمده است که: همان‌هایی که کافران را به جای مؤمنان دوست خود انتخاب می‌کنند، آیا عزت و احترام را نزد آنان می‌جویند، با اینکه همه عزت و احترام‌ها از آن خداوند است.^۲

اما ضرورت اجتناب‌ناپذیر دیگر در روابط بین‌المللی مسلمانان عبارت از برقراری ارتباط و مراودات با سایر دولت‌ها و ملت‌ها است. مهم‌ترین اصولی که در این ارتباط مد نظر این است که این روابط نباید به بهای سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان و دولت اسلامی باشد. بنابراین، نفی سلطه غیرمسلمانان از پایه‌های سیاست خارجی دولت اسلامی است، تا استقلال و حاکمیت آن خدشه‌دار نشود. براساس آیه شریفه می‌دانیم که: و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی قرار نداده است.^۳

به طور کلی، برقراری روابط خارجی با دولت‌های غیراسلامی هم می‌تواند از برنامه‌های عملی باشد، تا برای تأمین منافع اقتصادی از مبادلات تجاری - بازرگانی بین‌المللی بهره ببرد، و یا اینکه در برقراری رابطه با اهل کتاب بر اساس برخی اشتراکات فرهنگی باب تعامل و گفت‌وگو همواره باز است. تا با رسیدن به اشتراک نظر همکاری‌های مسالمت‌آمیز تقویت شود. ولی ایجاد این روابط باید در چارچوب اصول و موازینی باشد که راه مداخله، سلطه سیاسی- فرهنگی و تضعیف جامعه اسلامی را در پی نداشته باشد. خداوند می‌فرماید:

بگو ای اهل کتاب بیایید به سوی بسخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را- غیر از خداوند یکتا- به خدایی نپذیرد. هرگاه از این دعوت سرباز زنند، بگوئید گواه باشید که ما مسلمانیم.^۴

۱- لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاه و يحذركم الله نفسه و الى الله المصير (سورة مبارکه آل عمران، آیه ۲۸).

۲- "الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ايتغنون عندهم العزه فان العزه لله جميعاً"

۳- "و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"

۴- " قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئاً و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا باننا مسلمون (سورة مبارکه آل عمران، آیه ۶۴).

در جمع بندی سخن و با این توضیحات اجمالی که بیان شد، روشن می‌شود که از دیدگاه اسلامی حاکمیت اصلی و اصیل از آن خداوند است و هیچ کس و نیرویی برتر و مقتدرتر از او نیست؛ و هم او انسان را برای انجام اعمال و دستوراتی که برای هدایت و کمال انسانی اش لازم است، به سرنوشت خود حاکم کرده است. لازمه سامان امور اجتماعی و سیاسی مسلمانان و ارتقای پیشرفت و تعامل سازنده آنها با سایر ملت‌ها و دولت‌ها هم آن است که دولت صالحه اسلامی با رهبران توانمند و شایسته و با نظارت و همکاری مسلمانان تأسیس شود. تعریف روابط مسلمانان با غیرمسلمانان در داخل و خارج از مرزهای جغرافیایی - سیاسی از اهمیت اصل حاکمیت دولت اسلامی حکایت دارد، تا در سایه این برابری حاکمیت‌ها و شناسایی استقلال دولت‌ها زمینه‌های احترام متقابل، تفاهم، عدم مداخله در امور داخلی همدیگر و گسترش و تعمیق فضای تعامل سازنده بین‌المللی فراهم شود. نهایت اینکه، بُعد خارجی حاکمیت در شرایط مناسبات صلح و امنیت بین‌المللی کمرنگ شده و جای خود را به تعامل می‌دهد؛ حاکمیت در حقیقت جهازی است در مقابل دشمنی‌ها و تعدیات.



۱-۳) گفتار سوم: اصل همکاری (قاعده لزوم در قراردادها)

۱-۳-۱) مقدمه

زندگی در هر مجموعه‌ای مستلزم همکاری است. این همکاری می‌تواند در اشکال و سطوح مختلف شکل عملی به خود بگیرد. بر اساس نگرش اسلامی زندگی اجتماعی در عرصه بین‌المللی باید با تعاون و همکاری صورت گیرد. همه بازیگران و اشخاص با حقوق و تکالیف تعریف شده برای تأمین منافع متقابل به تشریک مساعی بپردازند. روی آوردن به همکاری، نیازمند رعایت و اعتلای اصل وفای به عهد یا همان قاعده لزوم است. تقویت وابستگی متقابل بین‌المللی هم ایجاب می‌کند که اصول و بنیان محکمی برای تقویت همکاری میان ملت‌ها و دولت‌ها تعریف و تدوین شود.

معروف است که در برخی از مکاتب و نظریه‌های مرسوم روابط بین‌المللی در غرب مثل نظریه‌های واقع‌گرایی، برای اصل همکاری آنچنان اهمیتی قائل نیستند. همکاری را در عرصه بین‌المللی امری موقتی شمرده و بنابر اقتضانات خاص، توجیه می‌کنند؛ چرا که از منظر آنها عرصه بین‌المللی عرصه‌ای تنها رقابتی و مبتنی بر اصل تنازع بقا و خودیاری است. چون فضای عمومی روابط بین‌المللی را فضایی غیر اقتدارآمیز تلقی کرده و همه بازیگران (دولت‌ها) خود را با دیگران برابر می‌دانند، بر مبنای این عدم وجود یک اقتدار مرکزی و برتر، به همکاری و نهادسازی هم نیازی احساس نمی‌شود.^۱ اما از منظر اسلامی جاری شدن همکاری بین دولت‌ها از اصول بنیادی قوام و انسجام حقوق بین‌المللی محسوب می‌شود. بنابراین، تحقق و امکان همکاری، نه تنها دور از دسترس نیست، بلکه با تعمیق احترام متقابل و تعهد سازنده میان این بازیگران، زمینه‌های هرگونه ناامنی، بی‌ثباتی و بحران‌سازی هم از بین می‌رود. همانند روابط فردی در یک مجموعه کوچک انسانی، اجتماعات بزرگ هم برای تداوم بقا و بالندگی خود به همکاری نیاز دارند. به سخن دیگر، همین اصل فطری است که در زندگی به شکل التزام به برنامه و نظم و تقیدات فردی جلوه می‌کند و در ارتباط با جهان آفرینش به صورت قبول واقعیت‌های عینی و حقایق علمی، و نیز در زمینه اذعان و اعتراف به آفریننده جهان، به صورت ایمان و تعهدات مذهبی ظاهر می‌شود. همچنین در زندگی اجتماعی در صحنه روابط افراد، التزام به قانون و احترام به مقررات اجتماعی و نیز در صحنه گسترده‌تر روابط بین‌الملل، شرکت در قراردادها و معاهدات بین‌المللی و پایبندی به این‌گونه مقررات همه و همه از مظاهر و آثار اصل پذیرش تعهدات است. و به همین دلیل باید ریشه «گرایش به تعهدات» و احترام و وفای به تعهدات، اصل وفای به عهد را هم از احساسات عالی فطری انسان به شمار آورد.^۲

۱- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید، به: حمیرا مشیرزاده. تحول نظریه های روابط بین‌الملل، تهران: سمت، ۱۳۸۴.

۲- عباسعلی عمید زنجانی. فقه سیاسی، جلد سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۳، ص ۴۹۴.

۱-۳-۲) مبانی و چارچوب همکاری در عرصه بین‌المللی

همکاری در عرصه بین‌المللی از دیدگاه اسلامی بر اساس پایه‌های اصیل اعتقادی، فطرت پاک بشری، نیازها و منافع متقابل جاری در زندگی اجتماعی، اراده آزاد اشخاص مختلف حقوقی و حقیقی، عرف و سنت‌های جمعی، اصول اخلاقی و نزاکت بین‌المللی و بالاخره قراردادهای بین‌المللی، اجتناب‌ناپذیر است.

۱-۳-۳) آموزه‌های الهی و فطرت انسانی

فلسفه تأکید اسلام بر لزوم وفاداری به عهد و پیمان، ایجاد زمینه توافق بر همزیستی و زندگی مسالمت‌آمیز است، تا انسان‌ها با آزادی، صلح و امنیت با یکدیگر زندگی کنند و اصول و قواعد حاکم بر زندگی مشترک بر اساس توافق و اراده مشترک تنظیم شود. وفای به عهد از فرائض اسلام و علامت تقوا و ایمان است و از مهم‌ترین اصول روابط اجتماعی و بین‌المللی اسلام به شمار می‌رود. با توجه به این گونه اصول و ریشه‌های فطری می‌توان به ارزش تعهدات و قراردادهای و نیز ضرورت انسانی و فطری آن در سراسر زندگی انسان‌ها به ویژه در زندگی اجتماعی و در جامعه بزرگ بشری در روابط بین‌المللی پی برد، و از آنجا که مقتضیات طبیعت خاص انسانی استوار شود و هر نوع انحراف و کمبود در زمینه این اصول و خواسته‌ها، با انحراف و نقصی در زندگی ویژه انسانی همراه و توأم است. زندگی سلل هم در جامعه بزرگ بشری بدون آنکه بر پایه قراردادهای و تعهدات بین‌المللی استوار شود، نمی‌تواند به صورت شایسته و براساس فطرت و خواست طبیعی انسان تحقق پذیرد.^۱

۱-۳-۴) نیازهای طبیعی و منافع متقابل اجتماعی

صرف‌نظر از ریشه‌های فطری اصل ضرورت پذیرش تعهدات، شرایط زندگی بین‌المللی، مصالح و منافع ملت‌ها، ضرورت عقلی و منطقی پذیرش تعهدات و قبول قراردادهای بین‌المللی را به خوبی روشن می‌کند؛ زیرا توسل به زور و قدرت برای برای حفظ مصالح ملی و دستیابی به منافع مطلوب در هر شرایطی امکان‌پذیر نیست و اعمال قدرت هرگز راه حل مناسبی نبوده و هر قدرتی سرانجام با قدرت دیگری در هم کوبیده می‌شود.^۲

۱-۳-۵) آزادی اراده

اصل مشروعیت و صحت تمام قراردادهای عرفی و عقلایی که مورد قبول بسیاری از پژوهشگران و فقهای بزرگ است، بالملازمه اصل آزادی قراردادهای بین‌المللی را در آن حد که با موازین شرع مخالف نباشد، ایجاب می‌کند... اسلام هر نوع قراردادی را که به نحوی مبتین حاکمیت اراده طرفین یا طرف‌های

۱- همان، ص ۴۹۳.

۲- عباسعلی عمید زنجانی. فقه سیاسی؛ حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۶ صص

قراردادها است و با حفظ و رعایت شرایط عمومی قراردادها انجام گرفته صحیح، معتبر و لازم الاجراء می‌شمارد... البته حاکمیت اراده انسان باید بر اصول و مبانی اخلاقی و مصالح و نظم عمومی منطبق باشد و به وسیله قانون‌های دیگر محدود شود. به همین لحاظ است که در اسلام حاکمیت اراده به معنای اراده فردی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه اراده جمعی است و جنبه اجتماعی ملحوظ می‌شود.^۱

۱-۳-۶) عرف جاری میان دولت - ملت‌ها

به طور معمول در بحث‌های حقوقی، اصل عرف و عادات بین‌المللی در ردیف حقوق بین‌المللی قرار می‌گیرد که همگی به اصل پذیرش تعهدات باز می‌گردد؛ زیرا اگر به ریشه عرف و عادات بین‌المللی و عوامل بنیان‌گرفتن و رواج آن دقیق شویم، نخستین شکل آنها در ابتدا به صورت قراردادهای محدودی بوده است که افراد و یا گروه‌های معدودی خود را به مراعات آن متعهد کرده بودند و به تدریج گروه‌های دیگری به دلیل اشتراک در منافع و یا نیازی که نسبت به آن قرارداد در روابط خود احساس می‌کردند، به مراعات آن گردن نهاده‌اند.^۲

اعتبار عرف در حقوق اسلام را می‌توان از سنت مأخوذ کرد: [پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند]: آنچه را که مسلمانان نیک دانند، نزد خدا نیک است.^۳ مدلول این حدیث دو مورد است: اول - عرف خوب؛ دوم - هر اندیشه خوب، ولو اینکه به مرحله عمل در نیامده باشد یا در آمده ولیکن به حد عرف نرسیده باشد (عنصر سوم از عناصر عرف).

پذیرش قواعد مبنی بر عرف و عادات بین‌المللی به دلیل یک تعهد ضمنی و التزام به چیزی است که اکثریت بدان ملتزم شده‌اند و خواه ناخواه گردنگیر ملت‌های دیگر هم می‌شود و مانند سایر اصول اخلاقی و دیگر شئون زندگی اجتماعی ارزش و احترام الزام‌آوری پیدا می‌کند. چنین پذیرشی با وجود ضمنی و قهری بودن آن، هرگز ماهیت قراردادی و تعهدی خود را از دست نمی‌دهد... گرچه عرف و عادات بین‌المللی مدون نیست، این امتیاز را دارد که نسبت به سایر منابع حقوقی قدیمی‌تر و عمومی‌تر است و در صورتی که قراردادها از این دو عنصر عاری باشند، به طور مطلق و کلی نمی‌توانند لازم‌الرعاية و الزام‌آور تلقی شوند.^۴

۱- همان، صص ۱۹-۱۸.

۲- همان، ص ۳۲.

۳- محمد رضا ضیایی بیگدلی، اسلام و حقوق بین‌الملل، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ هفتم، ۱۳۸۴، صص ۳۹-۳۸. قابل ذکر است که: عمل فقها هم بر قبول عرف و عادات است، از جمله: متعارف بودن چیزی در عرف و عادت، کار شرط ضمن العقد را می‌کند (ماده ۲۲۵ قانون مدنی). (همان، همچنین ر. ک. به: محمد جعفر جعفری لنگرودی، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، تهران: ابن سینا، ۱۳۵۳).

۴- عمید زنجانی، پیشین، صص ۳۳-۳۲.

۱-۳-۷) اخلاق و نزاکت بین‌المللی

برخی مواقع ماهیت قواعد حقوق بین‌الملل را مبتنی بر بعضی اخلاقیات و اصول نزاکت بین‌المللی می‌دانند. دولت‌ها در امور جاری بین‌المللی به دلیل احترام متقابل به شخصیت حقوقی همدیگر و استفاده از مزایایی که به صورت دوجانبه یا چندجانبه تعریف می‌کنند حقوق بین‌الملل را جدی می‌گیرند. مهم‌ترین بخشی که دولت‌ها را به سمت مراعات برخی اصول و اخلاقیات بین‌المللی و رفتارهای مبتنی بر نزاکت بین‌المللی وامی‌دارد، عبارت بوده است از مناسبات و تشریفات سیاسی که در عرصه بین‌المللی لازم تشخیص داده شده‌اند. بنابراین، رغبت و اشتیاق دولت‌ها برای همکاری با یکدیگر می‌تواند در سایه احترام به اصول یاد شده صورت گرفته و رو به گسترش رود.^۱

۱-۳-۸) قراردادهای و معاهدات بین‌المللی

یکی دیگر از مهم‌ترین ریشه‌ها و چارچوب‌هایی که بازیگران عرصه بین‌المللی و به ویژه دولت‌ها را به سمت همکاری رهنمون می‌کند، قراردادهای و معاهدات هستند. اصولاً معاهدات بین‌المللی می‌توانند در سطوح مختلف و با درجات الزام‌آور و در قالب‌های متنوع بر اساس نیازها و مقتضیات دولت‌ها تعریف شوند. برخی از حقوقدان‌ها برای تعهدات ناشی از قراردادهای به دلیل اینکه صریح‌تر و مدون بوده و عنصر اراده و اختیار استقلال در آن آشکارتر است، اهمیت بیشتر و حق تقدم قائلند و تغییر شکل دادن عرف و عادات بین‌المللی را که به تدریج قراردادهای جایگزین آن شده‌اند، ناشی از اصل مزبور می‌دانند.^۲

به طور منطقی، در قراردادهایی که بین دو یا چند دولت منعقد می‌شود، آثار الزام‌آور حقوقی آن به جز متعاهدین، شامل هیچ دولت دیگری نخواهد شد و قراردادهای بدون امضای دول دیگر نسبت به آنان فاقد اثر الزامی خواهد بود و اما حقوق و آثار غیرالزامی ممکن است در قراردادهای برای دول غیرمتعهد هم منظور شود و یا به جهت شرایط خاص قرارداد، دول غیرمتعهد هم بتوانند از مزایای آن بهره‌مند شوند.^۳ در حقوق بین‌الملل اسلام هم قراردادهای و معاهدات در ابعاد و اشکال مختلف مناسبات اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارند. با توجه به نقش ویژه معاهدات و قراردادهای در تغییر و تحول مسیر همکاری‌های بین‌المللی از منظر اسلامی، تمرکز این قسمت را به طور اجمالی بر بررسی ملاحظات مربوط به این منبع مهم حقوق بین‌المللی قرار می‌دهیم.

۱-۳-۹) اهمیت پایبندی به عهد و پیمان از منظر اسلام

واژه عهد در حقوق اسلام در مقایسه با مفهوم قرارداد از نظر حقوق موضوعه معنای وسیع‌تری را

۱- ر.ک.به: پرویز ذوالعین. مبانی حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی و منوچهر گنجی.

حقوق بین‌الملل عمومی، ج. اول، تهران، بی نا، ۱۳۴۸.

۲- همان، ص ۳۳.

۳- همان، ص ۳۵.

شامل می‌شود، و گاه به تعهدی که انسان در برابر خدا می‌پذیرد و عهدهای ابتدایی بدون طرف مقابل نیز عهد اطلاق شده است. در اصطلاح فقهی به عهد موکد، عقد گفته می‌شود.^۱

اسلام با الزامی کردن وفاداری به پیمان‌ها (معاهدات) و قراردادهای (عقود) اطراف ذیربط به آنها را در برابر خدا مسئول دانسته و آنها را عهدالله نامیده است. در قرآن کریم آمده است: وقتی با خدا عهد کردید، به عهدتان وفا کنید.^۲ همچنین شکستن پیمان را نقض عهد خدا تلقی می‌کند: آنها که عهد خدا را می‌شکنند، پس از پیمان بستن بر آنها.^۳

قرآن در برابر وفاداری نسبت به پیمان‌ها، وعده وفای عهد از جانب خدا می‌دهد: بر عهدی که با من بسته‌اید وفادار باشید، تا من به عهدتان وفا کنم.^۴

ارزش و اهمیت حقوقی بسیار قراردادهای را که از خصوصیات حقوق اسلامی به شمار می‌رود، می‌توان با مطالعه و بررسی نصوصی که در این زمینه لابه‌لای متون و مدارک حقوقی اسلام وارد شده است، به دست آورد. برخی از آموزه‌ها و نظرگاه‌های مرتبط، عبارتند از:

- ۱- هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید به عهدها و قرار دادهایی که منعقد می‌کنیم وفا کنید.^۵
- ۲- هنگامی که پیمان بستید به عهد خدا وفا کنید و هرگز پیمان‌های خود را پس از آنکه محکم بستید نقض نکنید.^۶ نکته‌ای که در این آیه بیشتر جلب توجه می‌کند این است که قرآن در این آیه از قراردادهای به عنوان پیمان خدا یاد کرده و متعاهدین را یادآور می‌شود که با عقد پیمان، گویی با خدا قرارداد کرده‌اند و پیمان خدا مورد بازخواست خواهد بود.^۷
- ۳- به پیمان خود وفا کنید؛ بی شک از هر پیمانی بازخواست خواهید شد.^۸
- ۴- مردان با ایمان کسانی هستند که به پیمان‌های خود هنگامی که بدان تعهد سپردند وفا می‌کنند.^۹
- ۵- افراد با ایمان چنانند که به پیمان‌هایی که با خدا بسته‌اند، وفا می‌کنند و قرارداد و عهد را هرگز نمی‌شکنند.^{۱۰}

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۵۰۰

۲- و اوفوا بعهدکم اذا عاهدتم (سوره مبارکه نحل، آیه ۹۱)

۳- الذین ینقضون عهدالله من بعد ميثاقه (سوره مبارکه بقره، آیه ۲۷).

۴- و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم (سوره مبارکه بقره، آیه ۴۰).

۵- یا ایةالذین امنوا اوفوا بالعقود (سوره مبارکه مائده، آیه ۱).

۶- و اوفوا بعهدالله اذا عاهدتم و لا تنقضوا الايمان بعد توكيدها (سوره مبارکه نحل، آیه ۹۱).

۷- و کان عهدالله مستولاً (سوره مبارکه احزاب، آیه ۵).

۸- و اوفوا بالعهد ان العهد کان مستولاً (سوره مبارکه اسراء، آیه ۳۴).

۹- والموفون بعهدهم اذا عاهدوا (سوره مبارکه بقره، آیه ۱۷۷).

۱۰- الذین یوفون بعهدالله و لا ینقضون الميثاق (سوره مبارکه رعد، آیه ۳۰)

۶- مردان با ایمان چنانند که امانت‌ها و پیمان‌های خویش را رعایت می‌کنند.^۱ در این چند آیه اخیر موضوع اهمیت قرارداد و لزوم وفای به آن از جنبه حقوقی پا فراتر نهاده و به عنوان ممیز و علامت ایمان معرفی شده است. گویی حس وفای به عهد از ایمان سرچشمه می‌گیرد و خیانت به عهد ناشی از نقص یا فقدان ایمان است. چنان‌که بررسی آیاتی نظیر آیه ۴ و ۷ سوره بقره برائت نیز این نکته را به دست می‌دهد که احترام به پیمان و وفای به آن همبستگی کامل با تقوی و روح پرهیزکاری دارد و تفکیک آن دو موجب انهدام روح تقواست.^۲

روایات اسلامی هم در زمینه همکاری، پایبندی به تعهدات و یا همان قاعده لزوم فراوان است و در پاره‌ای از روایات پیمان‌شکنان به خروج از دین و فقدان ایمان متهم شده‌اند و پیمان‌شکنی از گناهان بزرگ معرفی شده است.^۳ حتی به طوری که آمده است: "مسلمانان مکلفند شرایطی را که به عهد می‌گیرند، اجرا کنند، مگر آنچه حرام است حلال کنند و یا آنچه حلال است حرام کنند." "کسی که به عهد خود پایبند نیست، از دایره دین خارج است." "نیک عهدی از جمله افعال مومنان است."^۴

برخی نصوص قرآنی هم در این ارتباط چنین متذکر می‌شوند که:

۱- مگر آنها که با مردمی برخورد می‌کنند که بین آنها و کفار پیمانی وجود دارد که نباید متعرض آنان شوند.^۵

۲- مگر آنها که بین شما و آنان در کنار مسجد الحرام پیمان بسته شد، تا آنجا که بر پیمانشان پا می‌فشارند، شما نیز پای بفشارید.^۶

۳- پیمان آنها را تا آخرین مدتش به پایان برسانید که خداوند پرهیزکاران را دوست می‌دارد.^۷

در سیره سیاسی پیامبر (ص) نمونه‌های زیادی از معاهدات با قبائل و دولت‌ها دیده می‌شود که نشانگر مشروعیت قراردادهای بین‌المللی در اسلام است. پیامبر اسلام (ص) حتی قبل از بعثت، بر اصل تنظیم روابط عادلانه بین قبایل بر پایه پیمان اصرار می‌ورزید و مکرر می‌فرمود: من در خانه عبدالله بن جدعان، در جاهلیت شاهد بستن پیمان مشترک برای حمایت از مظلومان، بین نمایندگان قبائل مختلف عرب بودم، و چنان بر این پیمان دل بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن، صاحب

۱- والذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون (سوره مبارکه مومنون، آیه ۸ و سوره مبارکه معارج، آیه ۳۲)

۲- عمید زنجانی، پیشین، ص ۵۰۲.

۳- همان. برای مطالعه بیشتر ر. ک. به: وسائل الشیعه، جلد ۱۱، ص ۵۰۳؛ سنن بیهقی، جلد ۹، ص ۲۳۱، سنن ابی داود، جلد ۳، ص ۱۰۹.

۴- ر. ک. به: ترجمه و شرح فارسی شهاب الاخبار، صص ۱۱۸، ۱۰۵ و ۲۴. به نقل از: محمدرضا ضیایی بیگدلی، اسلام و حقوق بین‌الملل، پیشین، ص ۴۳.

۵- الا الذین یصلون الی قوم بینکم و بینهم میثاق (سوره مبارکه نساء، آیه ۹۰).

۶- الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم (سوره مبارکه توبه، آیه ۷).

۷- فاتموا الیهم عهدهم ان الله یحب المتقین (سوره مبارکه توبه، آیه ۴).

پربهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین پیمانی دعوت شوم فوری اجابت خواهم کرد.^۱

پیمان پیامبر (ص) با مردم یثرب، زمینه هجرت و تأسیس اولین دولت اسلامی را فراهم کرد، و در آغاز هجرت نیز عهدنامه مدینه که قبائل اوس و خزرج و یهودیان مدینه را به صورت متحدان هم‌پیمان متشکل می‌کرد، زمینه شکل‌گیری قدرت اسلام را در برابر تشکل و تهاجم دشمنان اسلام فراهم آورد. پیامبر (ص) با بسیاری از قبائل و دولت‌های مجاور پیمان بست و قرارداد صلح حدیبیه، امنیت را به حجاز بازگردانید و قدرت گسترش اسلام را افزایش داد. در راه مکه قبل از برخورد با قریش و بسته‌شدن پیمان حدیبیه بارها می‌فرمود: از من وسیله‌ای که موجب تعظیم به حدود الهی است نخواهد خواست، مگر اینکه بی‌درنگ به آنها خواهم داد.^۲

علاوه بر فرمان‌های الهی و سیره پیامبر اسلام، می‌توانیم منطق اسلام در زمینه بزرگداشت پیمان‌ها و میزان ارزش حقوقی قراردادها و لزوم وفای به تعهدات را در منشور معروف علی علیه السلام به طور صریح و واضح مطالعه کنیم. در یکی از فرازهای این منشور که به نام مالک اشتر (استاندار مصر) صادر شده، چنین آمده است:

«هرگاه بین دوست و دشمنت پیمان بستی یا او را از طرف خویش به قرارداد و تعهدی برخوردار نمودی، پیمان خود را با وفا همراه کن و با کمال امانت قرارداد خویش را مراعات نما و امکانات خود را چون سپری برای حفاظت آنچه تعهد داده‌ای قرار بده؛ زیرا در میان فرائض خداوندی چیزی که بیش از بزرگداشت وفای به پیمان برای اجتماع مردم با وجود این خواست‌ها و آرای آنان مختلف است-اهمیت و ضرورت داشته باشد، وجود ندارد». در رهنمودی دیگر فرموده‌اند: «در برابر پیمانت بهانه‌جویی نکن و هیچ نوع خیانت و مکرری را به عهد خویش راه مده و دشمنت را از راه فریب به گمراهی نکشان. بی‌شک بر خداوند کسی جز مردمان نادان تجری نمی‌ورزند. خداوند عهد و پیمان را از روی رحمت خویش مایه امنیت و آرامش در میان بندگانش گسترده است و آنها به فیوضات و نیکی‌ها راه یابند، از این رو دغلبازی و ایجاد شبهه و فریبکاری در آن جایز نیست».^۳

در فرازی دیگر از فرمایشات آن حضرت آمده است که: «دشواری کاری که باید درباره آن پیمان، خدا را مراعات کنی ترا برآن واندارد که ناحق به شکستن آن پیمان رو آوری، زیرا بردباری تو بر تحمل دشواری و سختی‌هایی که امید گشایش و نیکی سرانجام آن را داری، بهتر از حيله و مکرری است که از کیفیر آن هراس داری و بیم داری که از جانب خداوند مسئولیت و بازخواستی تو را فراگیرد و تو در دنیا و آخرت امکان درخواست عفو به دست نیاوری».^۴

۱- همان، ص ۵۰۳.

۲- همان. همچنین ر.ک. به: سنن ابی داود، جلد سوم.

۳- همان، صص ۵۰۴-۵۰۵.

۴- همان. همچنین ر. ک. به: امام علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ یازدهم، (تهران:

۱-۳-۱) معاهدات بین‌المللی و نهادینه‌سازی همکاری‌ها

پس از بیان اهمیت و امکان برقراری همکاری‌های متنوع در عرصه بین‌المللی توجه به این نکته هم حائز اهمیت است که لازمه ثبات و صلح در مناسبات جهانی عبارت از قدرت‌بخشی هر چه بیشتر به معاهدات بین‌المللی است. ضرورت‌های زندگی جمعی به ویژه در گستره جهانی، اهمیت روی آوردن به تنظیم قراردادهای و معاهدات بین‌المللی را دوچندان می‌کند. تنوع و تکثر بازیگران از یک طرف و جاری بودن اصول، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری متفاوت میان جوامع و فرهنگ‌ها سبب می‌شود برای تدوین برخی اصول بنیادی در عرصه جهانی که منجر به یکسانی روابط و رفتارها شود، تدابیر اساسی‌تری اندیشیده شود. به این ترتیب، شاید میان برخی جوامع به لحاظ اشتراکات خاص سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی همکاری‌ها و قراردادهای مختلفی به صورت تاریخی شکل گرفته باشد، اما برای اینکه همه اعضای جامعه جهانی به صورت یکسان و برابر طرف عقد قراردادهای و معاهدات مختلف قرار گیرند، لازم است که از لحاظ دامنه شمول، ارزش حقوقی و ضمانت اجرا، قدرت والایی به معاهدات جهانی بخشیده شود، تا همکاری‌های بین‌المللی نهادینه‌تر شوند.

۱-۳-۱-۱) تعریف قرارداد

هر نوع توافق بین دو یا چند طرف صلاحیتدار را در موضوعی خاص که دارای اثر حقوقی باشد، می‌توان قرارداد نامید. موضوع قرارداد، گاهی ایجاد نوعی حق و تکلیف است و گاه شناسایی، تغییر، اسقاط یا انتقال آن دو. قراردادهای از حیث تابعیت اشخاصی که آن را منعقد می‌کنند، به دو نوع قراردادهای داخلی و جهانی، تقسیم می‌شود که نوع اول در قلمروی حقوق داخلی و نوع دوم تحت حاکمیت حقوق بین‌الملل قرار دارد. قرارداد بین‌المللی عبارت از نوعی توافق به منظور شناسایی، ایجاد، تغییر یا اسقاط و یا انتقال حق است که بین دو یا چند دولت یا سازمان بین‌المللی منعقد می‌شود.^۱

۱-۳-۱-۲) تعریف عقد

برخلاف نظر عده‌ای که عقد را به اثر تعریف کرده‌اند، در اصطلاح فقهی عقد عبارت است از انشای ماهیتی که دارای آثار حقوقی است، یعنی انتقال مالکیت یا پیدایش تعهد از آثار عقد است، نه ماهیت آن. برخی از حقوقدان‌ها عقد را همان تراضی ایجادکننده تعهد دانسته و براین اساس عقد را چنین تعریف کرده‌اند: «توافق دو یا چند اراده است که به منظور ایجاد آثار حقوقی ایجاد می‌شود». در این مورد باید گفت که عنوان تراضی نمی‌تواند بیان‌کننده ماهیت عقد باشد، زیرا در مفهوم تحلیلی عقد، قصد انشای عنصر اساسی است و نمی‌تواند عقد را تنها به تراضی یا توافق طرفین تفسیر کرد؛ زیرا تراضی مادام که همراه با قصد انشای طرفین نباشد، عقدی ایجاد نخواهد کرد.^۲

۱- عباسعلی عمید زنجانی. فقه سیاسی؛ حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، پیشین، ص ۵.

۲- همان، صص ۵-۶.

۱-۳-۱۰-۳) فرق عقد با قرارداد

به طور خلاصه باید گفت که در فقه و حقوق اسلام هر قراردادی واجد جنبه الزامی نیست و ایجاد تعهد نمی‌کند، بلکه موضوع برخی از قراردادهای شناسایی، اسقاط و تغییر حق یا تکلیف است، در حالی که عقد، علی‌الاصول به منظور ایجاد تعهد واقع می‌شود و با قصد انشا همراه است تا به این وسیله مفاد مفاهیمی چون بیع، رهن، صلح و نظایر آنها ایجاد شود و حتی انتقال مالکیت هم از آثار آن محسوب می‌شود. سپس با توجه به مفهوم اصطلاحی عقد در فقه، نمی‌توان تردید داشت که عقد همواره به معنای ایجاد متعلق آن است و به همین لحاظ نباید هر نوع قرارداد از دیدگاه فقه عقد تلقی شود.^۱

۱-۳-۱۱) اصول اولیه در انعقاد قراردادهای بین‌المللی اسلام

بر اساس دیدگاه اسلامی کارگزاران دولت اسلامی در تعریف و طراحی ابعاد مختلف همکاری‌های بین‌المللی خود که در قالب قراردادها و معاهدات با دولت‌ها و بازیگران عرصه جهانی متبلور می‌شود، باید برخی از اصول اساسی و بنیادی در تنظیم قراردادها را رعایت کنند. در غیر این صورت آن قرارداد و معاهده اعتبار نخواهد داشت. اصول و عناوین غیرقابل‌خدشه از نگاه حقوق بین‌الملل اسلام عبارتند از:

۱- اصل حاکمیت و عدم نقض آن با هر نوع قید و شرطی در متن قرارداد ذمه؛

۲- اصل امنیت جامعه اسلامی و خدشه‌دار نشدن آن با قرار داد ذمه؛

۳- اصل عدم رکون و وابسته نشدن جامعه اسلامی به بیگانگان؛

۴- اصل استقلال و عدم نقض آن با تعهدات قرارداد ذمه؛

۵- اصل عدم مداخله در امور جامعه اسلامی توسط بیگانگان؛

۶- اصل سیادت اسلام و خدشه‌ناپذیری آن در برابر تعهدات قرار داد ذمه؛

۷- هر نوع تعهدی که مخالف با اصول ثابت و احکام اولیه اسلام باشد.

با توجه به موارد مذکور می‌توان بسیاری از قراردادهایی را که متضمن امتیازهای انحصاری، اسارت، وابستگی، نفوذ دشمنان، سلب امنیت، شرایط ذلت‌بار و بی‌هویتی سیاسی یا فرهنگی است، مشمول اصول ممنوع شمرد.^۲

بنابراین، به طور مشخص تمامی تعهدات و قراردادهایی که به نحوی استقلال امت و دولت اسلامی را به مخاطره افکند و به سیادت اسلام لطمه وارد آورد و یا شرایط آن مخالف احکام و موازین اسلامی باشد و یا آزادی دعوت اسلامی را محدود کند و ناقض حاکمیت و تمامیت ارضی دارالاسلام باشد، از نظر اسلام ملغی و بلااثر است و دولت اسلامی نمی‌تواند در چنین مواردی به عقد قرارداد اقدام کند.^۳

۱- همان، ص ۶

۲- همان، ص ۲۱۷

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص ۵۱۶

۱-۳-۱۲) مشروعیت قراردادهای بین‌المللی

جمعی از فقها صلح را از عقود معین به شمار نیاورده‌اند و بر اساس این نظریه، قرارداد صلح در روابط بین‌المللی الزاماً باید به تناسب مفاد و مورد آن، شرایط خاص عقد متناسب با آن مورد را داشته باشد. به این معنا که صلح در مورد اهل کتاب شرایط معاهده ذمه و در مورد غیراهل کتاب و متارکه جنگ، باید شرایط عقد مهادنه را باید داشته باشد. با دقت در مفاد ادله لزوم عقود، نکته شایان توجه عبارت از مشروعیت تمامی قراردادهای و لزوم وفای به آنهاست. بر مبنای این نظریه، اصل در هر عقد عرفی که دارای ایجاب و قبول باشد؛ مشروعیت و لزوم است. عمده‌ترین مستند این نظریه، آیه معروف به قاعده لزوم^۱ است. توضیح آنکه در تفسیر معنای عقد گرچه احتمالات زیادی ذکر شده، ولی فقهای اسلام آن را به معنای قرارداد تفسیر کرده‌اند و در تبیین مفهوم آیه سه نظریه اظهار شده است:

۱) منظور از عقود قراردادهایی است که در زمان جاهلیت متعارف بوده و اسلام همه آن قراردادهای را با این آیه امضا کرده و لازم‌الوفاء شمرده است، مگر موارد خاصی که به طور مشخص به وسیله شرع، عدم مشروعیت آن اعلام شده است، بنابراین تفسیر الف و لام در العقود به معنای عهدی است.

۲) معنای عقود، تمامی قراردادهایی است که شرع آنها را مشروع شمرده و حدود و شرایط آن را مشخص کرده است و به آنها عقود معین گفته می‌شود که عناوین آن در فقه آمده است. مفاد آیه بر اساس این تفسیر چون قضیه خارجی به اصطلاح منطقی است، عقود خواهد بود که در شرع مشروعیت آن یک به یک بیان شده و کلیت آیه، ناظر به حکم و لزوم وفا به همه آن عقدهاست.

۳) مفهوم عقود چون مفاد قضیه حقیقیه به اصطلاح منطقی شامل تمامی قراردادهایی است که عرفاً به آنها عقد گفته می‌شود، اعم از آنکه اطلاق عقد بر آن قرارداد، به لحاظ عصر جاهلیت و یا به لحاظ عصر پیامبر (ص) و معصومان و یا به لحاظ هر دوره و عصری باشد.

بر مبنای تفسیر، هر نوع قرارداد که در هر زمان عرفاً به آن عقد گفته می‌شود براساس آیه مذکور مشروعیت یافته و لازم‌الوفاء خواهد بود، مگر آنکه به دلیل خاصی از آن نهی شده باشد. بیشتر فقها این نظریه را ترجیح داده و در صحت و لزوم قراردادهای عرفی عبارت و الفاظ خاص را معتبر نشمرده و به جز قواعد عمومی، قراردادها به استناد ادله صحت و لزوم همه قراردادهای عرفی را لازم‌الوفاء شمرده‌اند.^۲

۱-۳-۱۳) انواع قراردادهای بین‌المللی

در فقه سیاسی قراردادهای بین‌المللی به گونه‌های مختلف قابل تقسیم‌بندی است:

الف - از نظر مدت قرارداد:

۱- قراردادهای دائمی؛ مانند عقد ذمه^۳؛

۱- اوفو بالعقود.

۲- همان، صص ۵۲۲-۵۲۱.

۳- قرارداد ذمه از جمله قراردادهای دائمی صلح است که جز در موارد نقض پیمان و یا اهمال آن از طرف گروه متعاقد،

۲- قراردادهای موقت؛ مانند عقد مهاده^۱.

ب- از نظر محتوای قرارداد:

۱- قرارداد اتحاد ملی و همبستگی سیاسی؛ مانند قرارداد مدینه؛

۲- قرارداد متارکه جنگ؛ مانند عقد موادعه و مهاده؛

۳- قرارداد به منظور اعطای امنیت؛ مانند عقد استیمان^۲؛

۴- قرارداد با شرایط مالی؛ مانند عقد ذمه و مهاده مشروط؛

۵- قرارداد عدم تعرض؛ مانند قرارداد ايله؛

۶- قرارداد دفاعی یکجانبه؛ مانند پیمان نمره؛

۷- قرارداد صلح و امنیت جمعی؛ مانند پیمان بنی حمزه.

ج- تقسیم بندی قراردادهای بین‌المللی به لحاظ طرف قرارداد:

۱- قرارداد با اهل کتاب؛ مانند عقد ذمه؛

۲- قرارداد با مشرکان و کفار (غیر اهل کتاب)؛ مانند قرارداد هدنه؛

۳- قرارداد با افراد؛ مانند استیمان^۳.

۱-۳-۱) قراردادهای بین‌المللی معین

عقود و قراردادهایی از نوع بین‌المللی معین، در حقیقت نوعی قراردادهای خاص است که نام و عنوان مشخص و شرایط و آثار مخصوص به خود را دارد که از آن جمله می‌توان به عقد ذمه، استیمان و هدنه اشاره کرد. در انعقاد این نوع قراردادها، بی‌آنکه به آوردن حقوق و مسئولیت‌های طرفین عقد در متن قرارداد نیازی باشد، کافی است قراردادی مانند ذمه با همین عنوان مورد توافق طرفین قرار گیرد و ارکان اصلی عقد با مراعات شرایط مقرر تحقق پیدا کند که در این صورت به طور قهری تمامی آثار حقوقی و مسئولیت‌های ناشی از عقد ذمه، مترتب خواهد بود.^۴

حالت الزامی و ارزش حقوقی خود را حفظ خواهد کرد.

۱- قرارداد هدنه که یکی دیگر از انواع قراردادهای رسمی بین‌المللی از نظر حقوق اسلامی است، به عقیده بسیاری از فقها باید به صورت موقت تنظیم شود و مدت مجاز قرارداد مزبور نیز بین فقها مورد اختلاف است و جمعی از فقها به استناد عمل پیامبر اکرم(ص) در صلح حدیبیه که با مشرکان مکه برای ۱۰ سال منعقد شد، اکثر مدت مجاز آن را به ۱۰ سال محدود کرده‌اند، ولی جمعی از فقها قرارداد هدنه را برای مدت بیشتر از ۱۰ سال - در صورتی که مصلحت ایجاب کند- تجویز کرده و عده‌ای هم آن را به صورت دائمی و غیر موقت مشروع شمرده‌اند.

۲- قرارداد مصونیت استیمان به صورت موقت منعقد می‌شود و برای آنکه مستأمن بتواند به طور دائمی در قلمروی حکومت مسلمانان اقامت گزیند، باید آمادگی خود را برای انعقاد قرارداد (ذمه) با دولت صلاحیتدار اسلامی اعلام دارد. ر. ک. به: عمید زنجانی، پیشین، ص ۵۱۷.

۳- همان.

۴- پیشین، صص ۷-۸.

۱-۳-۱۳-۱) انواع قراردادهای بین‌المللی معین

- برخی از مهم‌ترین موارد قراردادهای بین‌المللی معین عبارتند از:
- عقد ذمه که از نظر فقهای شیعه اختصاص به قرار داد با اهل کتاب دارد، ولی فقهای اهل تسنن آن را در مورد غیر اهل کتاب نیز جایز شمرده‌اند.
 - عقد استیمان که بیشتر به منظور کسب جواز ورود به کشور اسلامی و احراز امنیت برای غیر مسلمان است و بیشتر در جوامع اسلامی به کار می‌آید.
 - عقد هدنه که به معنای ترک مخاصمه و متارکه جنگ و پیمان عدم تعرض است.
 - عقد تحکیم که برخی از فقها آن را به نام عقدالعهد علی حکم الامام نامیده‌اند.
 - عقد صلح که دارای مضمون سیاسی است نه به معنای مصالحه در امور مالی و اقتصادی.
 - قرارداد ارضی که فقها آن را نوعی صلح روی سرزمین ذکر کرده و مورد بحث قرارداده‌اند.
 - عقود معین مالی مانند عقد تجارت، عقد شرکت، عقد اجاره، عقد صلح، عقد رهن و نظایر آنها که هم در داخل سرزمین‌های اسلامی و در میان مسلمانان اعتبار دارد و هم در روابط میان ملت‌ها و دولت‌ها.^۱

۱-۳-۱۳-۲) قراردادهای بین‌المللی نامعین

ممکن است قراردادهای بین‌المللی به نوعی منعقد شود که در تاریخ اسلام بی‌سابقه باشد و برای آن در فقه عنوان خاصی یافت نشود. این نوع عقود نامعین گرچه در فقه عنوان خاصی ندارند، مشمول قواعد عمومی قراردادها است و طرفین یا طرف‌های عقد موظفند به تمامی آثار و حقوق و مسئولیت‌های ناشی از التزام به عقدی که انجام شده و نیز به همه شرایط و تعهدات خاصی که در متن عقد آورده‌اند، ملتزم و متعهد شوند؛ زیرا در همه این موارد اصل الزامی وفای به عهد و قاعده لزوم در عقود و ناگسستی بودن قراردادها، حاکم است.^۲

۱-۳-۱۳-۳) انواع قراردادهای بین‌المللی نامعین

قراردادهایی که در زمینه موضوعات یا حقوق اشخاص در سطح بین‌المللی منعقد می‌شود و دارای آثار حقوقی است در اصطلاح قرارداد، معاهده، عهدنامه، پروتکل، میثاق، منشور، اساسنامه، اعلامیه، موافقتنامه، مبادله یادداشت‌ها و غیره نامیده می‌شود و شاید بین دو یا چند دولت یا سازمان بین‌المللی منعقد شوند و از نظر ماهوی و مضمون نیز سه دسته هستند:

اول. عهدنامه‌های قانونی یا قراردادهای عمومی که متضمن قواعد اصولی است و در عداد قانون‌های بین‌المللی محسوب می‌شود و رعایت آنها برای تمامی کشورها اعم از دولت‌های متعاهد و غیرمتعاهد

۱- همان، صص ۱۵-۱۴.

۲- برای توضیحات تفصیلی در این باب ر.ک. به: عمید زنجانی، پیشین، صص ۱۷۶-۲۰.

لازم است؛ مانند منشور ملل متحد.

دوم. عهدنامه‌های قراردادی که بین دو یا چند دولت معین منعقد می‌شود و برخلاف نوع اول، دارای هدف خاص مربوط به دولت‌های امضاکننده است و فقط برای همان دولت‌ها لازم‌الاجراست. شاید این نوع قراردادها به طور گسترده بین تعداد زیادی از کشورها منعقد شود؛ مانند قراردادهای فرهنگی و تجاری.

سوم. قراردادهای مرزی که اگرچه بین دو کشور منعقد می‌شود؛ مانند نوع اول قراردادها که جنبه بین‌المللی دارد و برای همه دولت‌ها محترم و لازم‌الاجرا است. جهان تا به امروز شاهد قراردادهای بین‌المللی بی‌شماری بوده که در زمینه‌های مختلف و با مضامین متفاوت بین دولت‌ها منعقد شده و منشأ تحولات عظیمی در تاریخ گذشته و معاصر شده است.

با توجه به اصل مشروعیت و صحت، تمامی قراردادهایی که با رعایت ارکان، شرایط و قواعد عمومی قراردادها منعقد می‌شود، صحیح و معتبر است، سپس تمامی موارد مشابه، آنچه در مورد قراردادهای بین‌المللی نقل شد، می‌تواند از نظر فقهی نیز مشروعیت داشته باشد و هرگاه مفاد و شرایط این نوع قراردادها مخالف موازین شرعی نباشد، به مقتضای اصل عمومی لزوم وفای به عهد و التزام به تعهدات، لازم‌الاجراست.^۱

قراردادهای مزبور که هر کدام به نوبه خود می‌تواند در تحقق بخشیدن به صلح شرافتمندانه انسانی نقش ارزنده و اساسی داشته باشد، حقوق و مقاصد صلح‌جویانه طرفین را در برگیرد و بر اساس قانون کلی قراردادها هر نوع خصوصیات و مزایای مورد نظر به مقتضای توافقی که به عمل آمده، الزاماً با در نظر گرفتن نوع شرایط و مقتضیات هر کدام از پیمان‌های مزبور، در متن عهدنامه به طور مشخص و خالی از ابهام قید می‌شود و طرفین معاهده، مسئولیت مشترک تنفیذ و وفای به مفاد قرارداد را بر عهده می‌گیرند. این اصل مسلم اسلامی نه تنها با طرز فکر جهانی و ایده وحدت جهان که هدف نهایی قانون اسلام است، تضادی ندارد، بلکه خود وسیله‌ای برای گسترش دعوت اسلامی است؛ زیرا اسلام، خواهان آن است که عقیده اسلامی از راه صلح و مسالمت و در شرایطی که اصل همزیستی حکمفرماست، انتشار یابد و به عبارت دیگر، اسلام در زمینه وجود تفرقه‌های ایدئولوژیک، خاکی و نژادی، جامعه اسلامی را در برابر این تفرقه‌ها موظف می‌کند که برای تحقق بخشیدن به امنیت، صلح و همزیستی، اقدامات لازم را از راه معاهدات به عمل آورد و همزمان با تطبیق این دکترین مسئولیت گسترش عقیده اسلامی را از راه معاهدات اسلامی تا آنجا که قانون اسلام به صورت جهانی و مکتب بین‌المللی در شرایط صلح و مسالمت از دیوارهایی که به عنوان مرزهای خاکی، نژادی و ایدئولوژیک در میان امت واحد بشری تفرقه انداخته است، عبور کرده و خواه و ناخواه بر سراسر جامعه بشر حاکم شود بر عهده جامعه اسلامی می‌گذارد.^۲

۱- همان، صص ۱۶-۱۵.

۲- عمید زنجانی، پیشین، صص ۵۱۲-۵۱۱.

۱-۳-۱۴) ارزش حقوقی قراردادها

بی‌شک اصل پذیرش تعهدات، اساس هر نوع زندگی اجتماعی است و هرگاه ما گرایش انسان را به زندگی اجتماعی به عنوان کششی غیراختیاری و فطری بدانیم، باید پذیرش تعهدات را هم به صورت اصل فطری و اجتناب‌ناپذیر تلقی کنیم.

واضح است که توسل به زور و قدرت برای حفظ مصالح ملی و دستیابی به منافع مطلوب، در هر شرایطی امکان‌پذیر نیست، و اگر ما از مشکلات اصل تحصیل قدرت و اعمال آن صرف‌نظر کنیم، نمی‌توانیم این سنت و واقعیت را نادیده بگیریم که هر قدرتی سرانجام با قدرت دیگری در هم کوبیده می‌شود. از اینرو، گرایش به تعهدات و قبول قراردادهای بین‌المللی را می‌توان به عنوان بهترین راه حفظ مصالح، حقوق و منافع ملت‌ها و ضرورتی که عقل و منطق در زندگی بین‌المللی انسان‌ها آن را ایجاب می‌کند، به شمار آورد. به‌علاوه، اصولاً صلح و همزیستی، خود از مقدس‌ترین آرمان‌های بشری و بی‌شک از خواست‌های انکارناپذیر فکری و حیاتی انسانی است و برای برقراری و پایداری صلح و همزیستی، هیچ عامل و وسیله‌ای مؤثرتر، عمیق‌تر و عملی‌تر از اصل پذیرش تعهدات و قبول انعقاد قراردادهای بین‌المللی نمی‌توان یافت. قراردادهای بین‌المللی بهترین مرز حقوق و منافع دولت‌ها و نیرومندترین ضامن استقرار و بقای صلح و مؤثرترین عامل تفاهم و توافق در زندگی جامعه بزرگ بشری است.^۱

بدیهی است صلح در شرایطی می‌تواند به صورت الزامی و حقوقی بر روابط ملت‌ها بال و پر بگستراند که از راه عهد و پیمان تا ژرفنای جان و احساسات معنوی انسان‌ها ریشه دوانیده و مانند سایر مسئولیت‌های معنوی یا اصول اخلاقی و خواست‌های فطری ملت‌ها، پیوندی عمیق پیدا کند. آری به جرأت می‌توان گفت تا ملت‌ها مطامع و جاه‌طلبی‌ها و سودجویی‌های خود را چارچوب تعهد و پیمان محدود نکنند، بشریت هرگز روی صلح نخواهد دید.^۲

۱-۳-۱۵) ماهیت قرارداد و آثار آن

اکنون می‌توانیم به آسانی به ماهیت معاهدات و قراردادها-چه در چارچوب روابط داخلی و چه در صحنه روابط بین‌المللی- پی برده و آن را چنین تعریف کنیم: قرارداد، عبارت از یک نوع تعهد اختیاری است که دو یا چندطرف به منظور ترک و یا انجام امر و یا اموری، به نحوی مطلق و یا مشروط، به طور رسمی ابراز می‌دارند. از آنجا که تعهدات اغلب با توافق قبلی و با مصلحت اطراف مسئول قرارداد همراه است، می‌توان در تعریف قرارداد توافق بر مصلحت مشترک را، به عنوان «عنصر لازم در قرارداد» نه «عنصر دخیل در ماهیت» اخذ کرد.^۳

بدیهی است که قراردادهای بین‌المللی به لحاظ موضوع، محتوا، تأثیر و نقشی که از خود به جای

۱- همان، ص ۴۹۹.

۲- همان، ص ۴۹۴.

۳- همان، ص ۴۹۹.

می‌گذارند، متفاوت هستند و شاید یک معاهده و قرارداد تنها جنبه تشریفاتی و یا انتشار بیانیه دوستانه داشته باشد. همچنین ممکن است در حد مبادله یک یادداشت باشد و نیز امکان دارد جنبه غیرتشریفاتی و جدی داشته و تأثیر شگرف و تعیین‌کننده‌ای در وضعیت دو یا چند کشور امضاکننده داشته باشد. گاه تأثیر یک معاهده در حدی است که گرچه میان دو کشور به امضا می‌رسد، ولی تأثیر جهانی دارد و جزو معاهدات عمومی به حساب می‌آید و مورد توجه جامعه جهانی قرار می‌گیرد.^۱

صریح بودن و یا ضمنی بودن تعهد قرارداد بدان مفهوم که گفته شد، چنان که در مقایسه عرف و عادات بین‌المللی و قراردادهای بیان شده، تفاوتی در ماهیت قرارداد ایجاب نخواهد کرد و نیز موقت و یا دائمی بودن آن، اثری در ماهیت قراردادها نخواهند داشت. نهایت اثر قرارداد در تمام موارد منوط به کمیت و کیفیت قیودی است که متعهدین در متن قرارداد منظور می‌دارند. ناگفته پیداست که نحوه انعقاد قراردادها در موارد مختلف و شرایط گوناگون شاید متفاوت باشد و شرایطی از قبیل تنظیم کتبی متن قرارداد و تصریح کتبی افراد و مذاکره قبلی و نظایر آن بیشتر جنبه تشریفاتی و فقدان آنها در صورتی که اصل معاهده به طور مشروع انجام شده باشد، تأثیری در ارزش حقوقی قرارداد نخواهد داشت. منظور از آثار قرارداد، مسئولیت‌ها و الزامات حقوقی است که با تمام شدن مراسم قانونی قرارداد، دامنگیر متعهدین شده و یا حقوقی است که بر اساس شرایط متن قرارداد برای قراردادکنندگان منظور می‌شود. نهایت، متعهدین در استفاده از قسمت دوم هیچ‌گونه الزامی نخواهند داشت.^۲

بدیهی است آثار مزبور تنها در مورد متعهدین و امضاکنندگان قرارداد ارزش حقوقی داشته و به همین علت جنبه قانونی پیدا می‌کند، ولی قانونی بودن این‌گونه قراردادها به آن معنا نیست که برای همگان - حتی در مورد دولتی که اقدام به امضا آن نکرده‌اند - الزام‌آور باشد. اصولاً آثار الزام‌آور حقوقی قراردادهایی که بین دو یا چند دولت منعقد می‌شود، به جز متعهدین شامل هیچ دولت دیگری نمی‌شود و قراردادهای بدون امضای دول دیگر نسبت به آنان فاقد اثر الزامی خواهد بود و اما حقوق و آثار غیر الزامی شاید در قراردادهای برای دول غیرمتعهد هم منظور شود و یا به دلیل شرایط خاص قرار داد، دول غیرمتعهد نیز بتوانند از مزایای آن بهره مند شوند.^۳

۱-۳-۱۶) شرایط عمومی معاهدات بین‌المللی

به طور کلی، انعقاد معاهدات و پیمان‌های بین‌المللی مستلزم جمع‌شدن برخی شرایط و ویژگی‌های عمومی است تا صحت آنها مخدوش تلقی نشود. لازم به یادآوری است که مراحل و اقدامات لازمه برای انعقاد کامل یک معاهده بین‌المللی هم باید بر اساس ترتیب و روال منطقی طی شود. در حقوق بین‌الملل اسلام هم می‌توان از چند شرط عمومی صحبت کرد از جمله: رعایت تمامی مقررات، شنون و

۱- سید محمود علوی، مبانی فقهی روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴

۲- عمید زنجانی، همان

۳- همان، ص ۵۰۰

اخلاق مسلم اسلامی، تصویب قرارداد از سوی ولی امر مسلمانان، رعایت قاعده نفی سبیل، کتبی بودن قراردادها، مسئله زبان در نگارش قراردادها.^۱

به هر حال، علاوه بر ملاحظات یاد شده و ارائه توضیحاتی دیگر در این زمینه برخی از مهم‌ترین شرایط لازم در تدوین و تنظیم معاهدات بین‌المللی از منظر حقوق اسلامی را هم مرور می‌کنیم.

۱-۳-۱۶-۱) صلاحیت انعقاد معاهدات سیاسی

در حقوق جدید، صلاحیت عقد و تصویب قراردادهای بین‌المللی تنها برای روسای دولت‌ها و یا نمایندگان رسمی آنان منظور شده و به این ترتیب چنین حقی از عامه ملت سلب شده و نیز گروه‌های غیر متشکل (فاقد دولت) از عقد قراردادهای صلح محروم شده‌اند. اما در حقوق اسلامی برای قراردادهای بین‌المللی مفهوم وسیع‌تری در نظر گرفته شده و حق مشروع و انسانی برخورداری از صلح برای افراد و گروه‌های فاقد تشکیلات و دولت هم به رسمیت شناخته شده است و روی این اصل فرد و یا گروه اقلیت‌های مذهبی می‌توانند با مقامات صلاحیتدار مسلمانان برای عقد قرارداد صلح، وارد مذاکره شده و اقدام به امضاء و تصویب آن از طرف خویش کنند. این موضوع در عقد قرارداد ذمه به طور گسترده‌ای مصداق پیدا می‌کند و در قرارداد «امان» و «استیمان» نیز حتی یک فرد عادی مسلمان می‌تواند با فرد غیرمسلمان قرارداد مصونیت سیاسی منعقد کند و در تمام این موارد جامعه مسلمانان و دولت صلاحیتدار اسلامی به مراعات و تنفیذ این قراردادها موظف بوده و از نظر ارزش حقوقی، فرق و امتیازی در بین نخواهد بود.^۲

۱-۳-۱۶-۲) مقام صلاحیتدار اسلامی

در زمان پیامبر اکرم (ص) صلاحیت انعقاد قراردادهای ذمه و همچنین پیمان‌هایی که به طور موقت (مهادنه) برای متارکه جنگ با مشرکان به امضا می‌رسید تنها مربوط به شخص پیامبر اسلام بود و در مواردی مسئولیت این امر از طرف آن حضرت به سرداران و فرمانداران مسلمان موکول می‌شد.^۳ پس از رحلت حضرت رسول اکرم این صلاحیت مانند سایر شئون زمامداری به جانشینان و اوصیای آن حضرت که به طور صریح نامشان برده شده بود، می‌رسید و به عقیده شیعه این مقام پیشوای دینی از آن ائمه اهل بیت بوده و در زمان غیبت آخرین پیشوا و امام به حق حضرت ولی عصر عجل الله تعالی

۱- ضیایی بیگدلی، پیشین، صص ۴۸-۴۷.

توضیح اینکه گرچه عده‌ای از فقهای زبان عربی، را در قراردادهای لازم‌الوفا مانند عقد دادوستد و ازدواج لازم شمرده‌اند، ولی درباره پیمان‌ها و قراردادهای خارجی عقیده بیشتر فقهای بر آن است که زبان خاص لازم نیست. حتی ممکن است به چند زبان نوشته شود. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: عباسعلی عمید زنجانی، "روابط خارجی مسلمین (بخش عهدنامه‌ها)"، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال پنجم، شماره ۱۰۰ (تیرماه ۱۳۴۳)، ص ۵۹.

۲- همان، ص ۵۰۹.

۳- همان، ص ۵۱۵.

فرجه الشریف-موکول به نظر فقهای پرهیزکار است.^۱

نوع دیگر از قراردادهای بین‌المللی که در اصطلاح فقه اسلامی (استیمان) نامیده می‌شود، جنبه همگانی و با اجازه هر فرد مسلمان رسمیت پیدا کرده و برای عموم الزام‌آور است. اما، پیمان‌هایی که از طرف دولت‌های حاکم بر سرزمین‌های اسلامی - بدون آنکه صلاحیت مذکور را احراز کرده باشند - با دولت‌ها و یا گروه‌های غیرمسلمان منعقد می‌شود، بی‌شک در مواردی که به مصلحت مسلمانان نباشد، برای آنان الزام‌آور نبوده و از نظر حقوق اسلامی فاقد ارزش خواهد بود.^۲

در زمینه قراردادهای بین‌المللی که مصلحت فوری مسلمانان آن را ایجاب می‌کند و یا حاوی مصلحتی برای جامعه مسلمانان است، می‌توان اقدامات افراد با ایمان و عادل را در شرایط فقدان مقام صلاحیتدار (فقیه جامع شرایط) چنان که مقتضای قانون امور حسبه است، نافذ شمرد. ولی، فقها در خصوص قرارداد ذمه، پیمان‌های حکام جائز را هم معتبر و برای عموم مسلمانان الزام‌آور تلقی کرده‌اند.^۳

۱-۳-۱۶-۳) صراحت و روشنی

از نکاتی که در پیمان‌ها و قراردادهای بین‌المللی از نظر حقوق اسلامی اهمیت فراوان دارد، اصل صراحت پیمان‌ها یا همان اصل شفافیت است که اسلام درباره آن تأکید فراوان کرده است. ناگفته پیداست که این اهمیت به آن دلیل است که راه هرگونه نیرنگ و عذرتراشی و بهانه‌گیری برای نقض پیمان‌ها مسدود شود و از این رهگذر هیچ‌گونه لطمه‌ای به منافع متعاهدین و در نتیجه به اصل قرارداد و نتایج آن وارد نیاید و قراردادها به مرور زمان نیازمند به تفسیر، [و نیز] اجحاف و تحریفی در قراردادها روی ندهد.^۴

پیامبر اکرم(ص) در عمل در قراردادها و پیمان‌هایی که با گروه‌های مختلف منعقد می‌فرمود این اصل را به دقت تمام مراعات می‌کرد و پس از مذاکره دستور می‌داد متن قراردادها را عموماً نویسندگان به رشته تحریر درآورند و حتی اسامی نویسندگان پیمان‌ها هم در ذیل عهدنامه ضبط می‌شد.

حضرت علی (ع) این اصل را هم در منشور خود به استاندار مصر با جمله‌ای کوتاه و پرمغز چنین بیان می‌کند: هرگز پیمانی نبند که در آن عذر و بهانه راه داشته باشد و پس از آنکه گفتارت در قرارداد محکم و استوار شد، به دنبال آن گفتاری نیاور که موجب سستی نخستین گفتارت شود.^۵

۱- همان، ص ۵۱۶.

۲- همان. همچنین ر. ک. به: تحریر الوسیله، جلد ۱، ص ۴۶۶.

۳- همان. همچنین ر. ک. به: عباسعلی عمید زنجانی، حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه (بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین‌الملل از نظر فقه اسلامی)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

۴- عمید زنجانی، پیشین، صص ۵۰۸-۵۰۷.

۵- لا تعقد عقداً تجوز فیہ العلل و لا تقولن علی لحن قول بعدالتوکید و التوثقه. (به نقل از نهج البلاغه، شیخ محمد عبده، ص ۵۲۶).

۱-۳-۱۷) تحکیم و مراقبت از معاهدات

براساس حقوق اسلامی نه تنها ابتکار عقد پیمان‌های بین‌المللی به جامعه مسلمانان توصیه شده، بلکه اصولاً پاسداری از آن هم بر عهده مسلمانان گذارده شده و به مسلمانان تأکید شده است که با هوشیاری کامل، مراقب تنفیذ مواد قراردادهای باشند و تنفیذ آن از ناحیه خود به صورت یکطرفه انجام نشود و آنان را به غفلت از عکس‌العمل دشمن متعهد و اندارد. چنانکه قرآن دستور می‌دهد جامعه مسلمانان موظفند از امکانات خود برای مراقبت توطئه‌ها، اقدامات و کیفیت تنفیذ متعاهدین استفاده کرده و در صورت تشخیص سوء نیت آنان، به عملیات متقابل اقدام کند.^۱

حضرت علی (ع) در این زمینه به مالک اشتر چنین دستور دادند:

پیشنهاد صلح را از دشمن رد نکن...ولکن هشیار باش و پس از آنکه با دشمن صلح کردی از او بر حذر باش؛ زیرا دشمن چه بسا که نزدیک می‌شود تا غافلگیر کند. پس احتیاط و حزم را پیشه‌گیر و در این باره گول حسن ظن خودت را نخور و به حسن ظن خود بدگمان باش.^۲

قرآن کریم در این زمینه چنین می‌فرماید: «با پیشوایان کفر بجنگید؛ زیرا آنان پیمانی ندارند و به هیچ تعهدی وفادار نیستند، شاید که به این روش خائنانه پایان دهند».^۳

در آیه‌ای دیگر برای مجازات پیمان‌شکنان به این روش خشونت‌آمیز متوسل می‌شود: کسانی که با آنان پیمان بستی آنگاه در هر مرتبه پیمان خود را شکستند بی‌آنکه از خدا بترسند، اگر با چنین مردم خیانت پیشه درگیر شدی آنان را تعقیب کن تا آخرین نفر تارو مار کن، شاید که پند گیرند.^۴

رفتار پیامبر اسلام (ص) و مجازاتی که برای یهودیان پیمان‌شکن و خیانت‌پیشه مدینه قائل شدند، می‌تواند نمونه بارزی از تنفیذ این قانون باشد. یهودیان بنی‌قینقاع به دلیل نقض علنی پیمان عدم تعرض و دفاع مشترک-آن هم به طور مکرر-سرانجام از اطراف مدینه تبعید شدند و یهودیان بنی‌نظیر هم پس از آنکه خصلت پیمان‌شکنی خویش را آشکار کردند و با وجود قرارداد مشترک؛ به جان پیامبر اسلام (ص) سوء قصد کرده و به این ترتیب پیمان خویش بشکستند، به سرنوشت برادران خود دچار شده و به آنان پیوستند. یهودیان بنی‌قریظه نیز هنگامی که خیانت‌شان دز سخت‌ترین و حساس‌ترین موقعیتی که مسلمانان در محاصره سپاه نیروند احزاب قرار گرفته بودند، برملا شد، سرانجام براساس داوری سعدبن معاذ- قاضی و حکم منتخب خود-به سزای خیانتشان رسیدند.^۵

۱- همان، ص ۵۰۹.

۲- همان، ص ۵۱۰. ر. ک. به: شیخ محمد عبده، نهج البلاغه، ص ۵۳۶.

۳- فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون (سوره مبارکه توبه، آیه ۱۲).

۴- الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم فی کل مره و هم لا یتقون فاما تتقنهم فیالحرب فشردهم من خلفهم لعلهم ینذکرون (سوره مبارکه انفال، آیه‌های ۵۵ و ۵۶).

۵- همان، ص ۵۱۶.

۱-۳-۱) موارد اختتام قراردادهای و معاهدات

در صورتی که برخی شرایط و ملاحظات میان طرفین متعاهدین شکل بگیرد معاهدات را می‌توان خاتمه بخشید:

۱-۳-۱-۱) اراده یکجانبه طرفین

نقض عهدنامه‌ها از سوی یک طرف یا طرفین متعاهد، به حکومت اسلامی حق نقض می‌دهد، ولی تا زمانی که دول متعاهد غیرمسلمان نقض نکرده باشند، ارزش حقوقی دارد.^۱

۱-۳-۱-۲) اراده مشترک طرفین

این امر به یکی از دو شکل می‌تواند صورت عملی به خود بگیرد: اول به صورت درخواست طرفین متعاهدین قرارداد، و دوم اینکه مدت قرارداد پایان پذیرد. البته این وضعیت هم قابل توضیح است که طرفین یک معاهده بین‌المللی معاهده جاری را توسعه بخشیده و حقوق و تکالیف جدیدی را تعریف کنند و یا اینکه با خاتمه دادن به یک معاهده موجود، معاهده دیگری را در همان راستا ولی بنابر شرایط و امکانات جدید، از آغاز تدوین کنند. اما در هر صورت معاهده جاری با توافق طرفین خاتمه می‌گیرد.

۱-۳-۱-۳) تغییر اوضاع و احوال

اصولاً تغییر رهبران و دولتمردان حکومت اسلامی به عنوان تغییر اوضاع و احوال تلقی نمی‌شود، تا موجبی برای اعلان فسخ یکجانبه قراردادهای از سوی آنان باشد. ولی هرگاه یکی از کشورهای اسلامی قراردادی را با بیگانگان منعقد کند و بعدها معلوم شود که آن قرارداد بر خلاف مصلحت اسلام و مسلمانان بوده و بیش از آنکه صلاح خلق را دربرداشته باشد، فریب و نیرنگ بیگانگان را به همراه دارد و در نتیجه زیان و فساد تولید می‌کند و ثروت، اعتبار و استقلال مسلمانان را به تاراج می‌برد و به مرور بیگانگان را بر آنان چیره می‌کند، بر حکومت آن کشور واجب است آشکارا و با کمال قدرت و شهامت فسخ یکجانبه چنین قراردادی را اعلان کند.^۲

جنگ هم یک امر استثنایی است که در واقع تغییر در اوضاع و احوال صلح‌آمیز زمان انعقاد قرارداد است و موجب خاتمه یافتن قراردادهای می‌شود.^۳ چراکه به طور خودکار، ادامه هرگونه همکاری یا انتظار همکاری برای حل و فصل مسالمت‌آمیز در مشکل به وجود آمده، از بین می‌رود.

۱- ضیایی بیگدلی، پیشین، ص ۴۹. اشاره این شرط به داستان نقض عهد یهودیان بنی نضیر است. در قرآن کریم آمده است که: کیف یکون للمشرکین عهداً عندالله... (سوره مبارکه توبه، آیه ۷).

۲- همان، ص ۵۰

۳- همان، ص ۵۱

۱-۳-۱۹) فسخ قراردادهای بین‌المللی

بر اساس اصل اساسی توضیح داده شده در بالا، پیمان‌ها با تغییر شخص و با هیأت حاکم و دگرگونی اوضاع و شرایط، همچنان به قوت و احترام خود باقی خواهند ماند و زمامدار بعدی، حق تبدیل و یا ابطال قراردادی را ندارد که در گذشته به طور مشروع بین جامعه اسلامی و گروه‌های دیگری به امضاء رسیده است، و این مطلب در مورد هر نوع معاهده، چه به صورت دائمی منعقد شده باشد و یا به طور محدود و موقت، یکسان صادق خواهد بود.^۱ به عبارت دیگر، این همان اصل موسوم به اصل دوام قراردادها یا معاهدات است.

بدیهی است در یک مورد دولت قانونی مسلمانان می‌تواند قرارداد رسمی موجود را نادیده گرفته و آن را کان لم یکن اعلام کند، و آن در صورتی است که از طرف مقابل خطر محسوسی جامعه اسلامی را تهدید کند و دشمن بخواهد پیمان صلح را سپری برای تقویت خویش و بازیافتن آمادگی جنگی قرارداد و با بهره بردن از حسن نیت مسلمانان درصدد نقض پیمان و خیانت به آنان و یا تجاوز به حقوق مشروع آنان باشد. در چنین موقعیتی است که قرآن به جامعه مسلمانان دستور می‌دهد:

«هرگاه از اینکه گروهی راه خیانت پیش گیرند، بهرآسی، تو نیز متقابلاً عکس‌العملی برابر نشان بده و پیمانشان را بر خودشان بازگردان و آنان را از این امر آگاهشان کن. خداوند خیانتکاران را هرگز دوست نمی‌دارد».^۲

در مواردی که فسخ یکطرفه از طرف مسلمانان اعلام می‌شود، باید شرایط آن چنان باشد که خطر و قصد خیانت از ناحیه دیگر متعاهدین به طور کامل محسوس و ثابت شود، و اما احتمال خیانت بدون استناد به مدارک اطمینان بخش هیچ‌گاه مجوز فسخ یکجانبه از طرف مسلمانان نخواهد بود.^۳ همچنین در مواردی که مصالح مسلمانان الغای قراردادی را ایجاب کند و یا پیمان صلح به جهت تغییر اوضاع و شرایط فاقد مصلحت مسلمانان شود، و یا تحولاتی در مورد مقام زعامت و پیشوایی مسلمانان رخ دهد، هیچ مقام صلاحیتدار اسلامی قادر بر فسخ یکجانبه پیمان‌های بین‌المللی نخواهد بود. این مورد هم یکی دیگر از مزایای حقوق اسلام در برابر حقوق بین‌المللی جدید است؛ زیرا که در موارد متعدد، فسخ یکجانبه قراردادهای بین‌المللی در حقوق بین‌الملل تجویز شده است. قانون اسلام در عین اینکه فسخ یکجانبه را از طرف مسلمانان مشروع نمی‌شمارد، در پاره‌ای از قراردادها مانند قرارداد ذمه و پیمان مصونیت موقت (امان) به طرف متعهد اجازه می‌دهد که بخواهد با ترک قلمروی مسلمانان قرارداد فیما بین را کان لم یکن و منتفی کند.^۴

در پایان شایان ذکر است که اسلام برنامه زندگی اجتماعی را مبتنی بر همکاری و تشریک مساعی

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۵۱۳.

۲- و اما تخافن من قوم خیانه فانبذ الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین (سوره مبارکه انفال، آیه ۶۰).

۳- همان، ص ۵۱۴. همچنین ر. ک. به: جواهر الکلام، جلد ۲۱، ص ۲۹۴.

۴- همان.

استوار می‌داند. شکل‌گیری و تکوین هر قالب حقوقی و به ویژه حقوق بین‌الملل هم باید در بستر همکاری و اعتمادسازی بازیگران بین‌المللی قوام یابد.

فقه اسلامی، تعهد به قول و قرارهای اصولی را در هر سطحی لازم شمرده است. درباره پایبندی به تعهدات و پیمان‌ها، همین بس که اسلام این ویژگی را از نشانه‌های ایمان شمرده است. اصل الزامی وفای به عهد و احترام به پیمان با توجه به مدارک صریحی که از کتاب و سنت در این زمینه نقل شد، نه تنها غیرقابل تردید است، بلکه اصولاً همان‌طور که گفته شد از ممیزات شاخص تعلیمات حقوقی و اخلاقی اسلام به شمار می‌رود و مسلمانان بر اساس دستورات اکیدی که در قرآن و سنت وارد شده، نه تنها خود را ملزم به وفاداری نسبت به مفاد قراردادهای می‌دانند؛ بلکه موظفند که از پیمان‌ها پاسداری کنند.

به طور طبیعی در عرصه بین‌المللی دولت‌ها و ملت‌ها برای تداوم زندگی جمعی و همکاری در موضوعات مختلف قراردادهای و معاهدات متنوعی را با هم منعقد می‌کنند. با این توضیح که از نظر اسلام، عقد قراردادهای و معاهدات گوناگون هم باید براساس ضوابط و شرایطی باشد که منافع متقابل اقتضا می‌کند. بنابراین، تعهدات و قراردادهایی که به نحوی استقلال امت و دولت اسلامی را به مخاطره افکند و به سیادت اسلام لطمه وارد کند و یا شرایط آن مخالف موازین اسلامی باشد و یا آزادی دعوت اسلامی را محدود سازد و ناقض حاکمیت و تمامیت ارضی دارالاسلام باشد و یا سودی برای طرف مقابل نداشته باشد (قراردادهای یکجانبه) از نظر اسلام باطل و بلا اثر است. در زمینه قراردادهای بین‌المللی که مصلحت فوری مسلمانان آن را ایجاب می‌کند و یا حاوی مصلحتی برای جامعه مسلمانان است، می‌توان اقدامات افراد با ایمان و عادل را در شرایط فقدان مقام صلاحیتدار (فقیه جامع الشرایط) چنان‌که مقتضای قانون امور حسبه است، نافذ تلقی کرد.

۴-۱) گفتار چهارم: اصل حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها

۱-۴-۱) مقدمه

یکی دیگر از اصول مهمی که در چارچوب حقوقی اسلام برای تنظیم مناسبات اجتماعی در کنار سایر اصول مد نظر قرار گرفته است، عبارت از اصل حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌هاست. در این گفتار با مروری بر اهمیت این موضوع داوری از منظر اسلام و ریشه‌های بروز اختلاف اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیره در درون و میان جوامع بشری، دیدگاه اسلامی درباره مبانی داوری و حکمیت توضیح داده می‌شود. در قسمت آخر درباره شیوه‌های حل و فصل اختلاف‌ها نیز بحث و بررسی خواهد شد.

۱-۴-۲) اهمیت داوری از منظر اسلامی

اهمیت داوری در دیدگاه اسلامی بر اساس مبنای محکمی به نام اصالت صلح است. به سخن دیگر، از دیدگاه اسلام صلح‌گرایی بنیان تعاملات اجتماعی است. بنابراین، در هنگام بروز اختلاف و دعوا هم حکم اسلامی معطوف بر این است که اختلاف‌های به وجودآمده به صورت مسالمت‌آمیز حل و فصل شوند، تا راه بروز هرگونه مخاصمه و منازعه‌ای مسدود شود. قرآن کریم در موارد متعددی به پیامبر و مسلمانان سفارش کرده که از هرگونه مجادله بپرهیزید و مسیر منطق و گفت‌وگو پیشه کنید. به این ترتیب، براساس دستور خداوند اصلاح و بهتر آن است که افراد و جوامع انسانی نباید در بادی امر وارد جنگ شوند، بلکه از در آشتی و صلح اختلاف را حل کنند. قرآن کریم می‌فرماید:

«اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم به قتال و دشمنی برخیزند، البته شما مؤمنان بین آنها صلح برقرار کنید و اگر قومی بر قوم دیگر ظلم کرد، با آن طایفه ظالم قتال کنید تا به فرمان خدا باز آید. پس هرگاه به حکم حق برگشت با حفظ عدالت میان آنها را صلح دهید و همیشه عدالت بپا دارید که خدا اهل عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد»^۱.

پس روی آوردن به رویه‌هایی که ملت‌ها را از جنگ و نزاع بازدارد، اهمیت و اولویت دارند. صلح و آشتی دادن طرف‌های اختلاف از ابعاد گوناگون دارای مزایایی است که از بروز خسارت‌های بعدی و زیان‌هایی که شاید غیرقابل جبران هم باشند، ممانعت می‌کند.

نکته مهمی که در نگرش اسلامی به روابط بین‌المللی دیده می‌شود، این است که اسلام برقراری رابطه عادلانه با غیرمسلمانانی را که سرستیز با مسلمانان ندارند و راه جنگ و خونریزی با آنها را پیشه

۱- «وإن طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحو بينهما فإن بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحو بينهما بالعدل و اقسطوا ان الله يحب المقسطين» (آیه ۹ از سوره مبارکه حجرات).

خود نکرده‌اند مجاز و احسان و نیکی به آنان و رفتار عادلانه با آنها را روا دانسته است.^۱ خداوند در این رابطه می‌فرماید: «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ همانا خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد».^۲

حکمیت به عنوان یک قاعده حقوقی در نظام حقوقی اسلام جایگاه خاص و کاربرد بسیاری دارد و از آن به عنوان یک راه‌حل قضایی برای گشودن بن‌بست‌های حقوقی و رفع موانع ریشه‌ای و بالاخره حل و فصل اختلاف‌ها در زمینه خانواده و منازعات سیاسی در جامعه و اختلاف‌های بین‌المللی استفاده می‌شود. مفهوم ساده حکمیت عبارت است از توافق دو یا چند طرف در حال اختلاف بر واگذار کردن مسئله مورد اختلاف به مقامی دیگر تا در آن باره رأی صادر کند. در اصطلاح فقهی به واقعه حقوقی که در آن دو طرف متخاصم تصمیم‌گیری درباره مسئله مورد اختلاف خود را به رأی شخص ثالث واگذار می‌کنند، تحاکم یا حکمیت گفته می‌شود. و به تعبیر دیگر، حکمیت فصل خصومت و فیصله منازعه به وسیله ارجاع به شخص ثالث است.^۳

۱-۴-۳) زمینه‌شناسی بروز اختلاف و تعارض

در طول تاریخ زندگی جوامع بشری، واحدهای سیاسی جدید (دولت‌ها) به طور سنتی فضای جامعه بین‌المللی را چارچوبی غیراقتدارآمیز تصور می‌کرده‌اند. به سخن دیگر، چون آنها برای مخدوش نشدن استقلال و حاکمیت ملی خود قدرتی بالاتر از خودشان را به رسمیت نمی‌شناسند، اغلب بر اساس توانمندی‌های خود برای برخورد با دیگران برنامه‌ریزی می‌کنند؛ چرا که خود را با اصل خودیاری منطبق کرده‌اند. طبیعی است که هرگونه کشمکش و منازعه‌ای هم در این فضای فکری بازیگران امری عادی و طبیعی خواهد بود. روابط بین‌المللی در فضای پیچیده‌ای جریان دارد و به سبب تکثر بازیگران و بسترهای گوناگون تعاملات دوجانبه و چندجانبه میان دولت‌ها، طبیعی است که زمینه‌های بروز اختلاف و برخورد میان آنها فراهم می‌شود. در نتیجه، پیدایی اختلاف‌های متنوع میان بازیگران اصلی روابط بین‌المللی اغلب اوقات سبب بروز تنش‌ها، مخاصمات و جنگ‌های گسترده هم بوده است. به هر حال، مهم‌ترین زمینه‌های بروز اختلاف میان دولت‌ها را می‌توان در چهار دسته زیر جای داد:

۱- سیاسی-امنیتی؛

۲- اقتصادی؛

۳- اجتماعی-فرهنگی؛

۱- علوی، پیشین، ص ۳۳.

۲- «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (آیه ۸ سوره مبارکه ممتحنه).

۳- عمیدزنجانی، پیشین، صص ۵۲۴-۵۲۵.

۴- فنی- تکنیکی.

دولت‌ها از بابت مراودات سیاسی اهمیت بسیاری برای به جنبه‌های اعتباری و حیثیتی کارشان قائلند. لزوم رعایت شئون سیاسی و احترامات سیاسی، مظهري از استقلال و شخصیت حقوقی آنهاست. به سخن دیگر، دولت‌ها بر اساس اهداف و منافع ملی خود به اعتبار و امنیتشان حساسیت زیادی دارند و این مورد را از اولویت‌های سیاستگذاری ملی محسوب می‌کنند. بنابراین، عدم رعایت این اصل و دخالت در حوزه داخلی کار آنها از یک طرف و یا شکل‌گیری جبهه بندی‌های سیاسی در عرصه جهانی از اولین زمینه‌های انفکاک مواضع و شکل‌گیری تفرقه و اختلاف است.

اختلاف سیاسی-ایدئولوژیک کشورها یکی از مولفه‌های اختلاف برانگیز است. عمده‌ترین اختلاف‌ها و تعارض‌های سیاسی هم از نوع نگرش، ایستارها، ارزش‌های اساسی، آرمان‌های ملی و شخصی دولت‌ها ناشی می‌شود. گاهی حاکم بودن اشکال مختلف نظام‌های سیاسی اعم از دمکراتیک و غیردمکراتیک در درون دولت‌ها و گرایش خاص قدرت‌های بزرگ در طرفداری از یک نظام فکری و مرام سیاسی، زمینه‌ساز اختلاف‌های بین‌المللی شده است.^۱

دومین زمینه از ریشه‌های بروز اختلاف میان دولت‌ها می‌تواند بر سر منابع و منافع اقتصادی باشد. رقابت دولت‌ها در پیشرفت و توسعه اقتصادی مستلزم برنامه‌ریزی برای دستیابی به بازارها و برخی منابع اقتصادی بوده است. تخصص در تولید و تجارت کالای خاصی که هر دولتی بنا بر توانمندی و ظرفیت‌هایش برای بقاء و قدرت‌یابی اقتصادی، به تولید و مبادله کالاها و محصولات خود با دیگر بازیگران و رقبا می‌پردازد که می‌تواند شامل در اختیار داشتن منابع طبیعی نظیر طلا، آهن، زغال‌سنگ و کنترل جریان برخی منابع راهبردی باشد؛ مثل نفت و گاز و غیره. بنابراین، از این منظر هم زمینه‌های متنوعی برای بروز اختلاف و حتی وقوع جنگ‌های گسترده میان دولت‌ها وجود داشته است.^۲

مسائل اجتماعی و فرهنگی هم به نوبه خود یکی دیگر از عوامل و متغیرهای بروز اختلاف بوده‌اند. اختلاف‌های قومی- نژادی، اختلاف‌های دینی-مذهبی از جمله موارد کشمکش‌زا میان ملت‌ها و دولت‌ها بوده است. جنگ‌های صلیبی بین مسلمانان و مسیحیان، جنگ‌های صدساله مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در سده‌های و هفدهم میلادی، ادعاهای برتری نژادی از جانب دولت‌هایی مثل آلمان در زمان هیتلر، بحران‌ها و فجایع انسانی سده بیستم در رواندا، بروندي، درگیری‌های داخلی در افغانستان در دهه‌های اخیر و غیره، از جمله زمینه‌های بروز اختلاف و جنگ در عرصه جهانی بوده‌اند.

چهارمین زمینه از موارد بروز اختلاف و درگیری میان بازیگران بین‌المللی به مسائل فنی-تکنیکی حقوقی بر می‌گردد. به طور خلاصه باید گفت که اغلب در مذاکرات و مناسبات سیاسی و همکاری در زمینه‌های مختلف میان بازیگران عرصه بین‌المللی، رویه‌های خاصی در انعقاد، امضا نحوه اجرا و طرز

۱- مایکل برچر. بحران در سیاست جهان و ظهور و سقوط بحران‌ها. ترجمه میر فردین قریشی، ج. اول تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۳-۱۰۹.

۲- ر.ک. به: احمد نقیب زاده. تحولات روابط بین‌الملل، تهران: نشر قومس، ۱۳۶۹.

اختتام قراردادهای و معاهدات بین‌المللی در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، به طور طبیعی و یا به علت داشتن سوءنیت، تعمد و یا قصور سهوی شاید مشکلاتی بروز نمایند که: «تخطی از اجرای یک قرارداد، ارائه تفسیرهای مختلف از مفاد قراردادها و تعارض قوانین و مقررات مختلف بین‌المللی از جمله زمینه‌های فنی و تکنیکی در پیدایی و تعمیق اختلاف‌های میان کشورهاست»^۱.

چهار زمینه عمومی که مطرح شد از بسترهای کلی بروز و حدوث اختلاف‌ها و کشمکش‌ها میان دولت‌ها و ملت‌ها بوده است. پس از این بحث مقدماتی در قسمت بعد، اشاره‌ای به مبانی و اصول حکمیت و داوری در مناسبات جهانی خواهیم داشت.

۱-۴-۴) مبانی داوری و حکمیت

در مقوله حکمیت و داوری از دیدگاه اسلامی باید به توضیح و طرح یکسری از مبانی و اصول مهم اشاره کرد؛ چرا که در سایه رعایت و توجه به این اساس اولیه برخورد مناسب با اختلاف‌های جهانی مقدور و میسر بود. این مبانی فهرست‌وار می‌تواند شامل این موارد باشد:

۱- اصل حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها؛

۲- اصل حسن نیت؛

۳- اصل اعتمادسازی؛

۴- اصل صلاحیت؛

۵- اصل انصاف و عدالت؛

۶- اصل ضرورت و مصلحت.



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های حقوقی

اولین رکن اساسی در مواجهه با اختلاف‌های بین‌المللی، حل و فصل مسالمت‌آمیز آنهاست. به عبارتی، اگر بروز اختلاف‌ها را امری شایع و طبیعی میان واحدهای ملی تلقی کنیم، به حکم عقل و منطق لازم است به صورت مسالمت‌جویانه با قضایا برخورد شود؛ چرا که اگر نقطه عزیمت بازیگران غیر از این باشد، زمینه‌های ظهور بحران، ناامنی و شعله‌ور شدن آتش جنگ میان ملت‌ها و دولت‌ها همواره آماده و مهیا خواهد بود. به هر حال، رضایت و اراده دولت‌ها برای فیصله مسالمت‌آمیز دعوایی بین‌المللی در راستای تحکیم سایر اصول و حقوق حاکم بر روابط بین‌المللی خواهد بود. طبیعی است که این رویکرد غیرصلح‌جویانه مغایر مصالح و منافع اولیه و عالیة جامعه جهانی خواهد بود.

دومین پایه از ارکان اصولی در مواجهه با اختلاف‌های بین‌المللی به اصل حسن نیت بر می‌گردد. توجه و عملکرد واقعی دولت‌ها به اصل حسن نیت که از جمله اصول کلی حقوقی بین‌المللی برای روان کردن چرخ‌دنده‌های همکاری بین‌المللی است، از موجبات نزدیکی هر چه بیشتر آنها در مناسبات دوجانبه و چندجانبه خواهد بود. بنابراین، در طرح و رسیدگی به اختلاف‌های بین‌المللی هم دولت‌ها باید با صداقت و حسن نیت به رفع و رجوع اختلاف‌های خود بپردازند؛ چرا که مسیر مشکلات بعدی را

هم هموار خواهد کرد. در نگرش اسلامی هم وجود حسن‌نیت در مناسبات اجتماعی از اهم امور است. براساس نص صریح قرآنی، داشتن حسن‌نیت از جمله لوازم صلح و داوری است: «و اگر دعوی خود را بر حق می‌دانستند، البته با کمال انقیاد سر به حکم خدا فرود می‌آورند. آیا در دل‌هایشان مرض (جهل و نفاق) است یا شک و ریبی هنوز دارند یا می‌ترسند که خدا و رسول در مقام قضاوت بر آنها جور و ستمی کنند...»^۱

سومین پایه مهم در ترغیب کشورها و تقریب مواضع دولت‌ها برای همکاری اعتمادسازی و تحکیم آن است. سفارش اکید خداوند به مسلمانان در مناسبات اجتماعی‌شان مبنی بر وفا کردن به عهد و پیمان‌هاست. «ای اهل ایمان هر عهد که با خداو خلق بستید، البته به عهد و پیمان خود وفا کنید»^۲. در آیه دیگری به طور آشکار یکی از صفات شایسته مؤمنان، پایبندی آنها به عهد و قراردادهایشان منظور شده است.^۳ به همین سیاق، دولت‌ها هم برای اطمینان یافتن از احقاق حقوق و اجرا شدن تعهدات متقابل باید دارای روحیه و رویه‌های معطوف بر اعتمادسازی بوده و به تدریج آن را نهادینه‌تر کنند. واضح است که ایجاد فضای اعتماد و اطمینان میان طرفین در یک همکاری عنصر لازم و اساسی است. مهم‌ترین نتیجه اولیه این رویکرد و عملکرد، تشفی خاطر و عدم شکل‌گیری احساس تهدید و ضرر و زیان‌های آتی را فراهم خواهد کرد.

یکی دیگر از اصول و مبانی حل و فصل منطقی و مسالمت‌آمیز اختلاف‌های بین‌المللی به عنصر صلاحیت مربوط می‌شود. در اینجا صلاحیت طرفین دعوا از یک طرف و صلاحیت مرجع ثالثی که مورد توافق طرفین باشد، به فیصله موفقیت‌آمیز یک اختلاف کمک خواهد کرد. در قرآن کریم آمده است «که به راستی امانت‌ها را به صاحبان آنها واگذارید...»^۴. بنابراین، صلاحیت داشتن طرفین و داور منتخب، یکی از گام‌های اولیه برای رسیدگی به یک اختلاف بوده و می‌تواند راه هرگونه انتقاد و اعتراض دیگری را ببندد. در تکمیل این ملاحظات باید گفته شود که از دیدگاه اسلامی، رجوع دولت به یک داور یا دادگاه غیراسلامی که بیم هرگونه بی‌عدالتی و زمینه سلطه‌یابی غیرمسلمانان بر مسلمانان می‌رود، ممنوع شده است؛ چرا که این اقدام در مغایرت با اصل و قاعده نفی سبیل خواهد بود.

مراعات اصل انصاف و عدالت هم یکی دیگر از مبانی مهم و اساسی حل و فصل اختلاف‌های جهانی محسوب می‌شود. به طور معمول در رسیدگی و محاسبه سود و زیان طرفین یک اختلاف، باید چنان

۱- «و اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم اذا فریق منهم معرضون. وان یکن لهم الحق یاتوا الیه مذعنین. افی قلوبهم

مرض و ام ارتابو ام یخافون ان یحیف الله علیهم و رسوله...» (آیه های ۴۹، ۴۸ و ۵۰ در سوره مبارکه نور).

۲- «یا ایة الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (آیه ۱ سوره مبارکه مائده).

۳- رجوع شود به:

- «والموفون بعهدهم اذا عاهدوا» (آیه ۱۷۷ سوره مبارکه بقره).

- «والذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون» (آیه ۸ سوره مبارکه مومنون).

۴- «ان الله یمرکم ان تودوا الامانات الی اهلها» (آیه ۵۸ از سوره مبارکه نساء).

رفتار کرد که جانب انصاف گرفته شود. این رویه نه تنها طرف پیروز یک دعوا را در موضع اقتدارآمیزی قرار می‌دهد، بلکه زمینه‌های عدم غبن و طغیان بعدی طرف محکوم شده را در آینده فراهم می‌کند. مطابق فرمایش قرآن کریم: « هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید به عدالت حکم کنید»^۱ و یا در آیه دیگری آمده است: «اگر داوری کردی به عدالت میان آنها داوری کن. بی‌تردید خداوند برپا دارندگان قسط و عدل را دوست دارد»^۲. بررسی تاریخ روابط بین‌المللی نشان داده که عدم توجه واقعی دولت‌ها به اصل انصاف و عدالت در تسویه حساب‌ها و حل اختلاف‌های خود با طرف‌هایشان در اغلب موارد سبب بروز بحران‌ها و منازعات بعدی شده است. در سوره صافات خداوند انسان‌ها را از حکم دادن مبتنی بر جهل و غرض‌ورزی بر حذر می‌دارد: « چرا چنین جاهلانه حکم می‌کنید»^۳.

ضرورت و مصلحت را هم می‌توان یکی دیگر از مبانی حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌های بین‌المللی در نظر گرفت. شایان ذکر است که مصلحت‌اندیشی از صفات ذاتی دولت‌هاست، بنابراین در کار ملک و مملکت‌داری تعیین و تشخیص مصلحت امور از بنیان‌های اساسی کار دولتی است. به همین دلیل، دولت‌ها بر حسب شرایط و مصالح ملی خود و بنابر مقتضیات جامعه بین‌المللی، از جنگ و منازعه پرهیز کرده و به ناگزیر به مسیر حل و فصل اختلاف‌های بین‌المللی روی می‌آورند. تأکید اسلام بر جاری کردن روحیه همکاری میان ملت‌ها و اجتناب از جنگ و خونریزی تا آنجاست که سفارش می‌کند در صورت وجود هرگونه نشانه‌ای از صلح‌خواهی توسط غیرمسلمانان، مسلمانان هم از در صلح و آشتی درآیند، چرا که صلاح زندگی جمعی را در اجتناب از ستیزه‌جویی می‌داند.^۴ در قضیه حکمیت بین امام علی (ع) و معاویه بر اساس فشار داخلی و تنگنای سیاسی که برای امام ایجاد شد، وی به برگزاری حکمیت رضایت داد. «امام ناگزیر به خاطر رضای مردم و جلوگیری از قتل عام بیشتر تن به حکمیت داد»^۵ و آنگاه که داعیان حکمیت سر به مخالفت با حکمیت نهادند، امام ضمن تخطئه عملکرد حکمین که از شرایط حکمیت خارج شدند، از اصل حکمیت به عنوان یک راه حل مسالمت‌آمیز دفاع کرد: پس ای ناکسان! نه شری را بنیاد نهادم و نه شما را در کارتان فریب دادم و نه آن [حقیقت] را چنان که نیست به شما نشان دادم. رأی مهتران شما بر آن شد که دو مرد بگزینند-تا به داوری بنشینند- از آن دو پیمان گرفتیم که از حکم قرآن برون نشوند و از آنچه گویند به دیگر سو نروند، اما آن دو گمراه گردیدند و حق را واگذارند، در حالی که آن را می‌دیدند...»^۶.

۱- « و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل » (آیه ۵۸ از سوره مبارکه نساء).

۲- « و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط ان الله یحب المقسطین » (آیه ۴۲ از سوره مبارکه مائده).

۳- « مالکم کیف تحکمون » (آیه ۱۵۴ سوره مبارکه صافات).

۴- « و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم » (آیه ۶۱ از سوره مبارکه انفال).

۵- « ولعل الله ان یصلح فی هذه الیهدنه امر هذه الامه » (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵).

۶- « فلم ات لا ابا لکم بجرأ و لا خلتکم عن امرکم و لا بستم علیکم انما اجتمع رأی ملنکم علی اختیار رجلین اخذنا علیهما ان لا یتعدیا القرآن فتاها عنه ترکا الحق و هما یبصرانه... » (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷).

۱-۴-۵) شیوه‌های حل و فصل اختلاف‌ها

همان‌طور که در قسمت اول این بحث گفته شد، حکمیت یکی از قواعد حقوقی امضایی و بسیار مهم در نظام حقوقی اسلام است که به لحاظ کاربردی بودن جایگاه ویژه‌ای یافته است. به طور معمول در ادبیات حقوق بین‌المللی از شیوه‌های سیاسی و حقوقی برای حل اختلاف‌ها در سطوح مختلف یاد می‌شود. ولی همچنان که یادآوری شد حکمیت، رویه‌ای حقوقی است که طرفین اختلاف برای فیصله اختلاف خود به طرف ثالثی مراجعه می‌کنند.

فرق بین حکمیت و داوری در اصطلاح حقوق بین‌الملل یک تفاوت شکلی است. در حکمیت به جز توافق طرفین در حال اختلاف، لازم است توافق دیگری نیز درباره نحوه رسیدگی بین آن دو صورت بگیرد، در حالی که در داوری بین‌المللی، توافق طرفین برای مراجعه به محکمه بین‌المللی کافی است؛ زیرا مقررات دادگاه بین‌المللی براساس معاهده بین‌المللی در گذشته تنظیم، تدوین و به تصویب رسیده است.^۱

در فقه اسلامی هم حکمیت به عنوان یک عمل قضایی شناخته شده است و فقها در برابر این پرسش که تحکیم یک عمل قضایی است یا از باب توکیل بوده و یک عمل حقوقی یا سیاسی است؟ پاسخ داده‌اند که تحکیم بر اساس مفاد آیات و احادیث و فتاوی فقها یک عمل قضایی است. در کتاب سرائر و فقه القرآن بر این اصل، ادعا و اجماع شده و شیخ طوسی در کتاب المبسوط آن را به مقتضای مذهب شیعه شمرده است. حکمیت اگر یک واقعه حقوقی به مفهوم توکیل است باید نظر حکم به طور دقیق مطابق با مفاد وکالت باشد و قضایی بودن حکمیت به این لحاظ است که دو طرف در حال مخاصمه گرچه دارای شخصیت حقوقی هستند و بر آنها نمی‌توان حکم قهری صادر کرد، اما ادامه اختلاف به مثابه آن است که آن دو از پذیرفتن خود امتناع می‌ورزند. شرع اسلام در چنین موردی نظر حکم را نافذ و حاکم می‌شمارد. در حقوق داخلی مانند حقوق خانواده حتی اگر طرفین راضی به حکمیت نباشند، دادگاه عمل تحکیم را برای حل و فصل اختلاف‌های آن دو برقرار می‌کند.^۲

برای کاربرد حکمیت سه بخش در نظر گرفته می‌شود:

- ۱- در حوزه حقوق خصوصی مثل اختلاف‌های خانوادگی و دعوی زوجین؛
- ۲- در حوزه حقوق عمومی مانند اختلاف‌های سیاسی در چارچوب دولت اسلامی؛
- ۳- در حوزه حقوق بین‌المللی در مواردی که بین دولت اسلامی با یک دولت دیگر اختلافی بروز می‌کند.

در ارتباط با مسائل حوزه حقوق خصوصی مثل اختلاف‌های خانوادگی و دعوی زوجین، نگرش اسلامی بر حفظ حرمت و کرامت افراد خانواده و تلاش برای حفاظت از کیان خانواده مبتنی است. به همین منظور دستور داده شده که در صورتی که خوف آن می‌رود که اختلاف‌های زوجین به مرز

۱- عمیدزنجانی، پیشین، ص ۵۲۵.

۲- همان، صص ۵۲۴-۵۲۵.

جدایی و طلاق برسد، به حکمیت رجوع شود. براساس آیه مربوطه: «هرگاه از آن ترسیدید که اختلاف بین زوجین به جدایی بینجامد، حکمی از خویشاوندان شوهر و حکمی دیگر از خویشاوندان همسرش را وادارید که بین آن دو را اصلاح کنند، هرگاه خود خواستار اصلاح باشند، خداوند بین آن دو سازش و آستی خواهد داد. خداوند دانا و خردمند است».^۱ به طور کلی، با توجه به اقوال و تفاسیر مختلف از طرز حل اختلاف زوجین، به نظر می‌رسد که حتی در صورت عدم رضایت و امتناع زوجین از اجرای قاعده حکمیت، محکمه یا دادگاه صالحه می‌تواند این کار را بر عهده بگیرد.^۲

کاربرد قاعده حکمیت در حوزه حقوق عمومی باید گفت که حقوق اساسی دولت اسلامی و به ویژه موضوع مشروعیت حکومت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این قضیه نیز رجوع به حکمیت مطابق مصالح دولت اسلامی توصیه شده است. معروف‌ترین دعوای تاریخی در این سطح عبارت از دعوای حضرت علی(ع) و معاویه بود که با نیرنگ بازی سیاسی و سوء استفاده از جایگاه حکمیت نتیجه غیرعادلانه‌ای را رقم زدند، اما با وجود بی‌عدالتی در حکم صادر شده، امام علی آن را پذیرفتند.

درباره سومین سطح از کاربرد حکمیت هم می‌توان گفت که در صورت بروز اختلاف بین دولت اسلامی و یک واحد سیاسی دیگر بر اساس رضایت طرفین و اراده آنها مبنی بر حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها، شکل‌گیری حکمیت معنا پیدا می‌کند. بارزترین نمونه تاریخی این مورد هم عبارت از حل و فصل اختلاف بین دولت اسلامی در زمان پیامبر و قبیله یهودی بنی‌قریظه بود که در نهایت هر دو طرف به رأی داور گردن نهادند.^۳

با توجه به مطالبی که در این گفتار مطرح شد، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که حیات اجتماعی انسان‌ها به صورت طبیعی دچار اختلاف‌هایی و تنش‌هایی را به بار می‌آورد. اختلاف‌های عدیده در مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌توانند موجب بروز منازعات، جنگ‌ها و خسارت‌های غیرقابل جبرانی شوند. دیدگاه اسلامی بر حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها توجه و تأکید دارد. به طور منطقی این نقطه عزیمت رویکرد اسلامی است که در تأیید و تحکیم اصالت صلح در دیدگاه اسلامی است. بنابراین، با این دیدگاه، راه بروز هرگونه منازعه و کشمکش به مراتب بهتر و راحت‌تر بسته می‌شود.

بر اساس اصول و مبانی بیان شده در باب حل و فصل اختلاف‌ها هم ملاحظه شد که لازمه هرگونه برخورد موفق و منطقی با اختلاف‌های به وجود آمده، رعایت شرایط و الزامات مربوطه است. این نوع

۱- «و إن خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکماً من اهله و حکماً من اهلها ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بینهما ان الله کان علیماً خبیراً» (آیه ۳۵ از سوره مبارکه نساء).

۲- برای توضیحات تفصیلی ر.ک. به: عمیدزنجانی، پیشین، صص ۵۲۹-۵۲۶.

جواهرالکلام، ج. ۳۱.

وسایل الشیعه، ج. ۱۵.

۳- برای مطالعه جزئیات این ماجرا ر.ک. به: سیره ابن هشام، ج. ۲.

رویکرد هم به نوبه خود می‌تواند از بروز مشکلات بعدی جلوگیری کند. اراده، حسن نیت، صلاحیت، رضایت، عدالت و ضرورت از جمله این اصول اولیه محسوب می‌شوند.

دولت اسلامی هم بنابر مصالح و منافع جامعه اسلامی و هم بنابر مصالح جامعه بین‌المللی توسل به هر راه و روشی برای حل و فصل مسالمت‌آمیز و عادلانه اختلاف‌های بین‌المللی تأکید دارد. به هر حال، از منظر اسلامی اگر حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌های بین‌المللی در جایگاه یکی از مهم‌ترین اصول حقوقی حاکم بر روابط بین‌المللی قرار گیرد و تمامی شرایط اصولی و عقلایی در مواجهه و رسیدگی به اختلاف‌ها مدنظر قرار گرفته و اجرا شوند، نهادینه‌شدن صلح و امنیت دور از انتظار نخواهد بود.



۱-۵) گفتار پنجم: اصل همبستگی جهانی - انسانی

۱-۵-۱) مقدمه

نگاه و برنامه‌ریزی اسلام نسبت به انسان و نظام اجتماعی، نگرشی تکاملی و تعالی‌جویانه و مبتنی بر همبستگی نوع بشر است. انسان‌ها مجموعه یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دهند و نگرش دین اسلام به ارتباط اولیه و نهایی نوع بشر بر اساس برادری است. به عبارت دیگر، منظور از برادری نوع بشر، این است که جدایی‌ها و انفصال‌های خونی، نژادی و قومی در نگاه اسلامی هیچ اهمیتی در مسیر انسانیت و اطاعت از فرمان‌های الهی نداشته و هیچ تبعیض و امتیاز پیشینی برای کسی قابل تصور نبوده است. از اینرو، با حرکت گام به گام برای پرورش استعدادها، تربیت و جامعه‌پذیری انسان‌ها و ارتقای ظرفیت‌های انسانی و اجتماعی می‌توان مسیر تعالی را هموار کرد. بنابراین، برای تحقق اهداف عالی در جهت اتصال و ارتباط جهانی انسان‌ها و جوامع، نگرش اسلام تدریج‌گرایانه و تکاملی بوده و احاد افراد بشری و جوامع انسانی به تناسب فرهیختگی باطنی می‌توانند در این مسیر متریقی و متعالی قرار گیرند و حتی افراد و ملل دیگر را هم به سهم خود ارشاد و هدایت کنند.

امروزه شاید یکی از کاستی‌های اساسی جامعه جهانی برای کم کردن از آلام بشری، قطع ریشه‌های ناامنی و توسعه اجتماعی بین‌المللی، فاصله گرفتن از تعمیق ایمان و جهت‌گیری‌های متعالی‌گرایانه بر اساس آموزه‌های الهی و آیین‌های راستین جوامع اعتقادی و مذهبی است. به همین دلیل، دین اسلام یکی از زمینه‌سازان، طرفداران و مبلغان مهم معنویت‌گرایی و رجوع عاشقانه انسان‌ها و جوامع به آغوش فطرت پاک و آرامش بخش، ایمان و خدا محوری است.

در این گفتار قصد داریم با توضیحات اجمالی پیرامون موضوعاتی، از اهمیت وحدت، انسجام و همبستگی جهانی و انسانی سخن بگوییم. رسیدن به این آرمان ارزشمند، مستلزم برنامه‌ای اصولی و تکوینی است، تا به تدریج و با تفکر سازنده به نتیجه مطلوب نائل شد. ارتقای آگاهی‌ها، تعمیق ایمان و قوام اخلاقی، ترغیب انسان‌ها و جوامع به برادری، گسترش عدالت و مساوات در عمل، تحکیم حکومت قانون در درون و بزور ملت‌ها، کمک به گفت‌وگوهای میان فرهنگی، تلاش برای دستیابی به توسعه عادلانه جهانی و بالاخره تقویت اصل دعوت برای نیل به امت واحده جهانی از مهم‌ترین عناصر این حرکت تکاملی هستند که در قسمت بعد به طور خلاصه مروری بر اهمیت و ابعاد آنها خواهیم داشت.

۱-۵-۲) مبانی و مولفه‌های همبستگی جهانی

ترسیم چارچوبی برای پیشرفت در جهت تحقق همبستگی جهانی مستلزم تعیین برخی عناصر و مبانی اولیه برای آن است. فرایند دستیابی به اهداف متعالیه و مقصد واحد انسانی و اجتماعی که هر یک حلقه‌ای از زنجیر نظام همبستگی هستند، متشکل و متأثر از عوامل متنوعی است. به هر صورت، مهم‌ترین اصول اولیه برای شکل‌گیری آن همبستگی جهانی، عبارتند از:

۱-۵-۲-۱) ارتقای آگاهی‌ها، تعمیق ایمان و قوام اخلاقی

مفروض اصلی برای این بحث این نکته است که جهل بزرگ‌ترین دشمن بشریت بوده است. دین مبین اسلام دین شناخت‌دهی و آگاهی‌بخشی است. اهمیت کسب علم و معرفت یکی از بنیادی‌ترین امور اسلامی برای ترقی و تکامل اجتماعات است. در نگرش اسلامی پیشرفت و تعالی انسان‌ها مستلزم هدایت و راهبری است. به عبارت بهتر، زندگی اجتماعی و تقویت روحیه مدنی در اجتماع مستلزم آموزش است. در سطح کلی‌تر، یکی از سازوکارهای اولیه و اساسی برای گسترش همبستگی جهانی، زمینه‌سازی و مهیا کردن بسترهای تربیتی، آموزشی و ارتقای آگاهی‌ها در جوامع انسانی است. این مهم بیانگر این نکته است که همه انسان‌ها برای تکامل جمعی نیاز به هدایت دارند.

در تفکر اسلامی جهالت نسبت به موضع و جایگاه اصیل انسان و ارزش والای آن مایه اصلی همه بی‌عدالتی‌ها و ستم‌ها بوده و عدم شناخت صحیح انسان از خویشتن است. تا انسان به شناخت صحیح از خود و دیگران نرسد، نسبت به مسئولیت‌هایش هم جاهل خواهد بود.^۱

علم و آگاهی از لوازم اصلی جامعه‌پذیری است. آموزش‌های متناسب و کسب آگاهی‌های لازمه توسط انسان‌ها سبب می‌شود تا افراد در مراحل مختلف زندگی و در مناسبات اجتماعی جهت مقابله با جلوه‌های مختلف ناآرامی و عدم تعادل اجتماعی، قدرت درک و انطباق اجتماعی بهینه با مقتضیات جدید را داشته باشند. در عین حال، بشر تنها به این علت که بنده خداست و برای اینکه بتواند بنده خوبی باشد، حق دارد به میل و صلاحدید خود رفتار کند و از اشیای جهان خارجی استفاده کند. در آخرین تحلیل باید گفت که انعقاد میثاق قدیمی تبعیت ابدی موجب آن شده است که فرد انسانی، موضوع و درعین حال صاحب حقوق خلل‌ناپذیر باشد، بنابراین شخصیتی حقوقی، آزاد و غیرقابل تعرض و مسلط بر دنیای خارجی محسوب شود. درحقیقت، سراسر حیات دنیوی انسان تابع یک اصل بزرگ آزادی شخصی و موضوعی است.^۲

دومین محور از اصول همبستگی جهانی، تعمیق ایمان و تقوا در میان افراد و جوامع است. بالا رفتن علم و معرفت هم از زمینه‌های اساسی تعمیق ایمان و اعتقادات راستین انسان‌ها به خداوند، هستی و غایت زندگی است. انسان با ایمان، فرد آگاه و با اراده‌ای است که برای ترتیبات معقول زندگی بهتر همکاری و فداکاری می‌کند. عمل صلح و خیراندیشی، ذاتی انسان‌های با ایمان و الهی است. انسان با ایمان در راه کسب علم و معرفت فعال و علاقه‌مندتر از افراد بی‌ایمان و یا سست‌ایمان است. حتی افزایش علوم و معرفت در وجود انسان با ایمان، مراتب تسلیم و سرسپردگی او به خداوند و خدمت به سعادت‌مندی هموعانش را بیشتر می‌کند. ایمان و تقوا امتیاز مهمی برای صلح و ثبات بخشی در جوامع انسانی است. اعتقادات راستین انسان‌ها به خداوند و عشق به هم‌نوع زمینه‌های بروز همه نوع خشونت، بی‌عدالتی، ظلم، تبعیض و ناامنی را می‌خشکاند. زندگی، جهاد و مرگ انسان‌های با ایمان و با تقوا در همه حال، سرمشق یک زندگی عالی انسانی و معنوی است.^۳

۱- این نکته را در فرمایش حضرت علی علیه السلام می‌توان یافت که فرمودند: کفی بالمرء جهلاً أن لا یعرف قدره.

۲- احمد رشید، اسلام و حقوق بین‌الملل، ترجمه حسین سیدی، تهران: مرکز مطالعات عالی بین‌المللی دانشگاه تهران.

۱۳۵۳، ص ۳۸.

۳- برای نمونه ر. ک. به آیاتی از قرآن کریم:

سومین مؤلفه اساسی در ظرفیت سازی جوامع انسانی برای تقویت همبستگی جهانی، تکامل و قوام اخلاقی است. واقعیت آن است که کشورهای که در اطراف میهن محمد(ص) قرار داشتند، دچار هرج و مرج کاملی بودند و بدیهی است که هرج و مرج از امور مستقر و مستمر این جهان نیست و ناگزیر همه جا نظم و ترتیب جای آن را می‌گیرد. کشورهای مزبور تمدن کهن داشتند، ولی فاقد اخلاق سلیم بودند، خواه به علت آنکه چنین اخلاقی را از دست داده بودند، یا اینکه همیشه از داشتن آن محروم بوده اند، درحقیقت چنین تمدنی را نمی‌توان تمدن دانست، چه ملتی که از لحاظ مادی متمدن است ولی در تباهی اخلاقی غوطه ور باشد بدتر از قومی است که در حال توحش و جاهلیت به سر می‌برد.^۱

اخلاق به مثابه ساروج یک زندگی اجتماعی متعالی است. رشد شخصیت فردی، استحکام نظام خانواده، بالا رفتن ضریب امنیت اجتماعی مرهون رشد و تکامل اخلاقی است. چارچوب اخلاقی هر جامعه منظومه‌ای است از آموزه‌های الهی و دستورات مذهبی و همچنین آداب و رسوم سنتی که نسل به نسل تداوم یافته و متناسب با تحولات جدید پالوده شده‌اند. طبیعی است که در هر جامعه یکسری ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی لازم‌الاتباع تشخیص داده می‌شوند که چه به صورت قانون‌ها و چه به صورت موازین اجتماعی تعیین‌کننده الگوهای رفتاری اجتماعات انسانی هستند. بنابراین، لازمه ارتقای هرگونه روحیه و منش‌های زندگی جمعی، بدون اخلاق سست و بی‌پایه خواهند بود. اخلاقی شدن امور جامعه در تمام ابعاد آن می‌تواند اعتدال شخصیت، توسعه اجتماعی، پیشرفت‌های اقتصادی، گسترش عدالت و امنیت را به ارمغان آورد.

با این وصف، کمک به اخلاقی شدن جامعه جهانی یکی از اصول همبستگی انسانی است. به سخن بهتر، با فاصله گرفتن از دولت‌گرایی‌ها و ملت‌گرایی‌های کور و محض، می‌توان هریک از این اصول و چارچوب‌های نظام‌بخش روابط بین‌المللی را با زیربنای اخلاق و سرمایه‌های اخلاقی هرچه بیشتر استحکام بخشید و به سوی جامعه‌ای اخلاقی رهنمون کرد.

۱-۲-۵-۲) ترغیب انسان‌ها و جوامع به برادری

اصل برابری یا مساوات هم مانند اصل آزادی اصلی مطلق است. براساس یادآوری‌های عدیده قرآن دائر بر مساوات مسلمانان بدون توجه به ملیت، نژاد و طبقه آنان در برابر خداوند و قانون، به وجه روشنی در این گفتار پیامبر باز نمود و ملخص شده است: عرب را بر غیر عرب جز به علت اطاعت وی از احکام اسلام تفوقی نیست. بهشت از آن کسی است که از من اطاعت کند، گرچه برده‌ای حبشی باشد و

- لا یتوی القاعدون من المومنین غیر اولی الضرر و المجاهدون فی سبیل الله باموالهم و انفسهم فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه و کلا وعدالله الحسنی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً (سوره مبارکه نساء، آیه ۹۵).

- ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار (سوره مبارکه ص، آیه ۲۸).

دوزخ از آن کسی که از اطاعت من سرپیچی نماید، گرچه آزادی قریشی است. حضرت رسول اکرم (ص) خود نیز با داشتن اصل و نسب اشرافی و ثروت و قدرت فوق العاده هیچ‌گاه رفتار شاهانه‌ای در پیش نگرفت. به این ترتیب در شریعت اسلام مساوات و برابری تمامی مسلمانان بدون توجه به نژاد آنها اصلی است مسلم و محرز.^۱

برای توضیح بیشتر این مطلب به نقل پاره ای از آیات قرآن کریم می‌پردازیم. خلقت بشر از یک زوج بوده است. همه انسان‌ها فرزندان یک پدر و مادر بوده اند و از این بابت امتیازی برای هیچ کس و خانواده‌ای وجود ندارد. همان طور که در کتاب مبین آمده است: ای مردم! بترسید از پروردگارتان، آنکه شما را از یک تن آفرید و از آن یک تن، همسر او را و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد و بترسید از آن خدایی که با سوگند به نام او از یکدیگر چیزی می‌خواهید و زنده‌ها را از خویشاوندان مبرید. هرآینه خداوند مراقب شما است.^۲

در اسلام تفاوت رنگ و زبان وجود دارد، اما نشانه ای است از عظمت ذات احدیت و اینکه نه فقط تمامی ابنای بشر از یک زوج به وجود آمده‌اند، بلکه ادیان آنان هم برخاسته از منبع واحدی است. در آیه دیگری آمده است: ای مردم، ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هرآینه، گرمی‌ترین شما نزد خداوند، پرهیزگارترین شما است. همانا خداوند دانا و کاردان است.^۳

براساس فرمایشات الهی همانا که همه مؤمنان باهم برادرند^۴ و دیدگاه اسلام در زمینه برابری انسان‌ها و پیوند انسانی واحدهای بشری و ضرورت بهره‌گیری از زمینه‌های وحدت و تقویت بنیه پیوندهای انسانی از قراردادهای بین‌المللی، به‌ویژه قرارداد ذمه، بستری برای تحقق آرمان‌های بشری در خصوص اتحاد و همبستگی انسانی به وجود آورده است.^۵

سیره پیامبر اسلام که چون گفتارش آموزنده، ملاک عمل و مبین احکام و مقررات شریعت اسلام است، در این زمینه به قدری شفاف و روشنگر است که رضایت هر متعصبی را جلب می‌کند. پیامبر (ص) برای عیادت و احوال‌پرسی بیماران اهل ذمه می‌شتافت... و گاه از دیدگاه سیاسی و موضع رهبری خود بر برخی اعمال چشم می‌پوشید. نمونه این اغماض در راه تساهل و تسامح را می‌توان در برخورد پیامبر (ص) با مراسمی که یهودیان به منظور بزرگداشت عبدالله بن ابی در مدینه برگزار کرده بودند، مشاهده کرد. پیامبر (ص) با وجود موضع منافقانه عبدالله بن ابی و مناسبات پنهانی وی با دشمنان اسلام، در

۱- همان، صص ۴۱-۴۰.

۲- یا آیه‌الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجلا کثیرا و نساء و اتقوا الله الذی تساءلون به و الارحام ان الله کان علیکم رقیباً.

۳- یا آیه‌الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر.

۴- انما المومنون اخوه.

۵- عمید زنجانی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، پیشین، صص ۱۹۵-۱۹۴.

این مراسم شرکت جست و به یهودیان و فرزندان وی تسلیت گفت.^۱

۱-۵-۲-۳) گسترش عدالت و مساوات در عمل

ایجاد و گسترش عدالت از اصول اولیه دین اسلام بوده است. برقراری و جاری کردن عدالت در همه امور فردی و اجتماعی توصیه و تأکید شده است. عدالت هم مولود است و هم مولد. میان اصول و عناصری چون سطح آگاهی و درک انسانی، ایمان، امنیت، تکامل نظام اخلاقی، جلوگیری از تبعیض، مقابله با نابرابری های اجتماعی و به طور کلی تحکیم مبانی عدالت گستری، ارتباط متقابل و در عین حال ظریف و پیچیده ای وجود دارد. آگاهی داشتن انسان‌ها و وجود معرفت راستین به ارزش و جایگاه انسان، خدا، زندگی، طبیعت و عاقبت امور از یک طرف و عمل به تمام آموزه‌های راستین الهی و عقلی در همه سطوح مناسبات اجتماعی از طرف دیگر، ضامن بقا و بالندگی عنصر عدالت است.

خداوند در اولین خطاب خود به انسان‌ها می‌فرماید که ما فرستادگان خود را با معجزه‌های آشکار فرستادیم و با آنها کتاب و ترازوی عدل فرستادیم تا مردم به عدل قیام کنند.^۲ کلام و گفتار رسولان و پیامبران برای آشنا کردن مردم به راه راست و در یک تعبیر همان عدالت‌مداری بوده است. اسلام از اساسی‌ترین شعارها و نظام های رفتاری پیامبرش را عمل به عدل و عدالت معرفی کرده است. پیامبر اکرم می‌فرماید که: خداوند مرا به قسط و عدل امر کرده است.^۳ همچنین اینکه: من مأمورم در میان شما عدالت جاری سازم.^۴

عدالت‌ورزی از جانب دولت‌ها مهم‌ترین اصل است. بی تردید بروز هرگونه خبط و خطایی، موجبات ضعف و رویگردانی شهروندان و بازیگران داخل و خارج از محدوده‌های ملی را فراهم خواهد کرد. به بیان دیگر، اطاعت از خلفا تا وقتی که به عدل و انصاف حکومت می‌کنند، واجب است. اسلام حق عصیان را قبول کرده و این امر منتهی به انفصال یا بهتر بگوییم به خلع خلیفه از طرف مردم می‌شود؛ چه خلیفه به وسیله انتصاب جامعه یا به عبارت دیگر توافق ملت برگزیده می‌شود.^۵

مهم‌ترین مانع و عاملی که سبب گم شدن راه راست و نادیده گرفتن عدالت می‌شود، همانا ارجحیت یافتن منافع شخصی، تمناهای آزمندانه و رفتارهای متعصبانه و جانبدارانه از سوی انسان‌ها (نمونه‌ای از جاهلان، گمراهان و ستمکاران) است. انسانی که نه به آن درجه از آگاهی و ایمان راستین نائل شده که در ظاهر وانمود می‌کند، نه خیر و صلاح خود و جماعت را تشخیص می‌دهد، بدون تردید هر زمان که در مصدر امور قرار گیرد، به صورتی که حرکت و اعمال او معیار فعالیت جمعی باشد، عدالت را قربانی

۱- همان.

۲- لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (سوره مبارکه حدید، آیه ۲۵).

۳- قل امر ربی بالقسط (سوره مبارکه اعراف، آیه ۲۹).

۴- امرت لعدل بینکم (سوره مبارکه شوری، آیه ۱۵).

۵- رشید، پیشین، صص ۳۹-۳۸.

منافع فردی و گروهی خود خواهد کرد. در حالی که خداوند می‌فرماید ای اهل ایمان به عدالت قیام کنید و برای خدا شهادت بدهید اگرچه این گواهی به زیان خود شما و بستگان شما باشد.^۱ در سوره مبارکه مائده آمده است که: ای کسانی که ایمان آورده‌اید در راه خدا قیام کنید، گواه عدل باشید، کینه قومی شما سبب نشود که بی عدالتی کنید. عدالت بورزید که [این کار] به تقوا نزدیکتر است و تقوا پیشه کنید که خداوند بر کردار شما آگاه است.^۲

در آیه دیگری: حق پیمان و وزن را به عدالت ادا کنید، ما هیچ کس را جز به مقدار توانایی وی مکلف نمی‌کنیم و هنگامی که سخن می‌گویید، عدالت را رعایت کنید حتی اگر در مورد نزدیکان شما باشد و به عهد خدا وفا کنید. این چیزی است که خداوند بر آن تأکید کرده و شما را به آن سفارش می‌کند تا متذکر شوید.^۳ این بیانات الهی، مصادیقی از همان رابطه متقابل عدالت با میزان ایمان و آگاهی انسان‌هاست.

ایجاد صلح و امنیت در سطوح مختلف از روابط اجتماعی هم بدون عدالت‌ورزی پایدار نخواهد بود و ضریب آسیب‌پذیری و زمینه‌های شکنندگی آن، بدون رعایت جوانب عدالت به مراتب بالاتر خواهد بود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: اگر دو طایفه از مومنان با هم به جنگ پرداختند، در میان آنها صلح برقرار کنید و اگر یکی بر دیگری تجاوز کرد، با ظالم پیکار کنید تا تسلیم فرمان خدا شود. هرگاه زمینه صلح فراهم شد در میان آن دو بر طریق عدالت صلح را برقرار سازید. عدالت را وجهه همت خود سازید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد.^۴

مبارزه با انواع نابرابری‌های اجتماعی و جلوگیری از تبعیض بسترسازی و هموار کردن راه عدالت گسترده است. یکی از مصادیق عدالت در جوامع، سپردن مسئولیت‌ها و اختیارات به افراد ذیصلاح و متخصص است. به عبارت دیگر، توزیع نامناسب و عامدانه قدرت و امکانات در جامعه از جمله خطاها و ستم‌های کارگزاران و حکومت‌ها است که از عوامل اساسی گمراهی و هلاکت حتمی‌شان بوده و خواهد بود. در سوره مبارکه نساء آمده است: خداوند به شما امر می‌کند که امانت‌ها را به اهل آن بسپارید و هرگاه در میان مردم حکم کنید، به عدالت حکم نمایید.^۵

هرچند خیر و نیکی به نزدیکان سفارش شده است و در فرازی از فرمایشات الهی داریم که خداوند

۱- یا ای‌الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم اوالوالدین و الاقربین (سوره مبارکه نساء، آیه ۱۳۵).

۲- یا ای‌الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء لله بالقسط و لا یجرمنکم شنثان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان الله خبیر بما تعملون (سوره مبارکه مائده، آیه ۸).

۳- و اوفوا الکیل و المیزان بالقسط لا نکلف نفساً الا وسعها و اذا قلتم فاعدلوا و لو کان ذا قربی و بعدالله اوفوا ذالکم و صیکم به لعلکم تذکرون (سوره مبارکه انعام، آیه ۱۵۲).

۴- و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا الی تبغی حتی تفسی، الی امرالله فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین (سوره مبارکه حجرات، آیه ۹).

۵- ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (سوره مبارکه نساء، آیه ۵۸).

شما را به عدالت، نیکی و احسان کردن به خویشاوندان فرمان می‌دهد^۱، اما باید در هر حال آگاه بود که احسان و نیکی به نزدیکان و بستگان هم در هر صورت باید عادلانه باشد، چرا که هرگونه غفلت، زیاده روی و ملاحظات تبعیض‌آمیز، منجر به گمراهی از راه راست، اسباب زحمت و ضلالت خواهد بود.

اهمیت اصالت صلح و امنیت و مراتب ارتباط بین صلح دوستی و عدالت‌گستری در دین اسلام تا بدان حد است که در کلام الهی می‌خوانیم: خداوند شما را از دوستی با کفاری که با شما جنگ و دشمنی ندارند و شما را از شهر و دیارتان بیرون نکرده اند، نهی نمی‌کند، تا بیزاری از آنها بجوید، بلکه با آنها با عدل و انصاف رفتار کنید که خداوند مردم با عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد.^۲

با این اوصاف زوایایی از اهمیت و ابعاد عدالت در نگرش اسلام و حتی در روابط بین‌المللی مشخص می‌شود. امروزه در عصر جهانی شدن هم که مناسبات متنوع و پیچیده ای میان کشورها و ملت‌ها جاری است، لزوم توجه به عدالت و به‌کار بستن آن، جزو اصول و اهداف اصلی مقررات و موازین بین‌المللی شده است.

۱-۲-۴) تحکیم حکومت قانون در درون و برون ملت‌ها

یکی از مظاهر حکومت قانون، احساس وجود روح قانون در جامعه است. شهروندان و کارگزاران باید با اعتقاد به تنظیم و اجرای قانون‌های صالحه و کارآمد فضای اطمینان و اعتماد به رعایت شدن آنها را ملکه ذهنی و رفتاری خود کنند. این نوع از بینش و روش زندگی در داخل جوامع می‌تواند به سطح بین‌المللی هم گسترش یابد و اشتراک مساعی بین‌المللی را تشویق و تعمیق کند. بنابراین درجه درونی شدن اعتقاد به قانون و قانونگرایی هموارکننده بسیاری از موانع و مشکلات در راه تعامل میان واحدها و بازیگران عرصه بین‌المللی خواهد بود.

قواعد حقوق بین‌الملل اسلام مانند همه قواعد حقوقی این مجموعه و نظام کامل حقوقی فراتر از نهادهای اجرایی و هر نوع قوه قهریه است، زیرا پایگاه اصلی آن ایمان و اعتقاد انسان‌ها به حقانیت مبانی این قواعد حقوقی است و تجلی این ایمان در صحنه جهانی به معنای آن است که معتقدان و انسان‌های شایسته و مومن به این اصول هرگز از پای نمی‌نشینند و تا آنجا که توان دارند، در تحکیم پایه‌های عدالت و صلح و امنیت در جهان به پا می‌خیزند و با اجرای قواعد مبتنی بر این اصول رسالت پیشگامی را به عهده می‌گیرند و با وجود تلخی‌ها و شدائد و سختی‌هایی که تحمل می‌کنند، با فداکاری هرچه بیشتر، پاسداری از حقوق عادلانه را در جهان به دوش می‌کشند و در امتداد همان خط مبارزه که علیه طاغوت یعنی عوامل استبداد در قلمروی داخلی کشورها، به مبارزه با استکبار در سطح جهانی به پا می‌خیزند و قدرت‌های خودکامه استکباری را وادار به اطاعت از حقوق عادلانه ملت‌ها و یا حذف

۱- ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی (سوره مبارکه نحل، آیه ۹۰).

۲- لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم ینحروکم من دینکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین (سوره مبارکه ممتحنه، آیه ۸).

می‌کنند.^۱

یکی از عناصر ثبات و اقتدار در این نوع ضمانت اجرایی آن است که قانون و نظام حقوقی به صورت مقطعی و قابل تغییر تلقی نمی‌شود، زیرا مقطعی و موقت و قابل تغییر بودن قانون، همواره در قدرت اجرایی نوعی سستی به وجود می‌آورد. اما نظام حقوقی اسلام که در عین قابل انعطاف بودن (به دلیل مقررات ثانوی)، ثابت و برای همیشه است. ثبات و اقتدار لازم در اجرای قواعد حقوقی به وجود می‌آورد و موجب آن می‌شود که مجریان از همه توان و امکانات بالقوه و بالفعل در راه تحقق فعلی قانون و زمینه سازی برای تحقق آتی آن تلاش کنند. هرگاه قانون بنا به ماهیت خویش شرایط لازم را برای سهولت اجرا داشته باشد، خود به خود از ضمانت اجرای خارجی بی‌نیاز می‌شود. قواعد عرفی در میان عامه مردم و همه ملت‌ها به سهولت به اجرا در می‌آید، بدون آنکه نهاد و قدرت برتری ضمانت اجرای آن قواعد را بر عهده گرفته باشد.^۲

نظام حقوقی اسلام که شریعت سهله است^۳ با عناصری چون اصل صحت و رعایت حسن نیت، تکیه بر ملکات اخلاقی، احیای وجدان و تعهد در انسان، دعوت به قدر مشترک‌ها، توسعه اصل قراردادی کردن تعهدات، نفی زور و تحمیل، و ده‌ها عنصر منطبق با فطرت بشری، نیاز کمتری به قدرت بیرونی می‌بیند؛ چراکه ضمانت اجرایی اصلی در درون انسان‌هاست. راهی را که اسلام برای تحقق بخشیدن به قواعد حقوق بین‌الملل خود انتخاب کرده است (قرارداد و دعوت و مبارزه عقیدتی و سیاسی) جامعه جهانی را به سوی همگونی و هم‌مرامی سوق می‌دهد. بی‌شک همسویی و همگونی متکی بر اراده آزاد، پیوند و همدلی پایداری را به وجود می‌آورد و زمینه اثرگذاری عوامل مخرب و فشار و هر نوع تحمیل را از میان می‌برد و همکاری و تعاون و نظم را برقرار می‌کند و از آنجا که این نوع همبستگی و تعاون و نظم و قواعد حقوقی حاکم بر این روابط با آگاهی و رضایت و اراده آزاد جمعی به وجود آمده است، خواه ناخواه نیرومندترین ضمانت اجرا را در درون خود خواهد پروراند. گردن نهادن به مقررات حقوقی در چنین جامعه بین‌المللی هرگز احتیاج به قوه قهریه و سلطه عالیه ندارد، بلکه اختیاری بودن همبستگی و پذیرش آگاهانه و آزادانه، عوامل اصلی آن هستند.^۴

مسئولیت اجرای این نظام حقوقی تنها بر عهده نهادهای اجرایی و دولت نیست، بلکه همه در این میدان وسیع عهده‌دار مسئولیت هستند.^۵ در این رابطه قواعد حقوقی به مثابه وظایف عبادی است و انسان مومن با وجود سختی‌هایی که در اجرا و تحمل قواعد و مقررات حقوقی بر خود هموار می‌کند، دلی خرسند و قلبی سرشار از امید دارد که از این راه به فلاح ابدی و بهشت جاوید خواهد رسید. این

۱- عمید زنجانی، فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۲۳.

۲- همان.

۳- یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر.

۴- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۲۶.

۵- کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ.

نوع ضمانت اجرای قوی و گسترده از ویژگی های حقوق اسلامی است و در قلمرویی حقوق داخلی و بین‌الملل به یک میزان صادق است.^۱

نکته دیگری که می‌تواند برای متمایل کردن هرچه بیشتر جوامع به سمت صلح و امنیت مؤثر باشد، تقویت جامعه مدنی است. وجود و فعالیت جامعه مدنی با انگیزه و با مسئولیت از آثار وجود تعادل و تناسب در امور زندگی اجتماعی است. هماهنگی و توازن در مناسبات و حدود وظایف و تکالیف میان بازیگران یک جامعه فرضی را هم از حرکت افراطی به سمت فردگرایی باز می‌دارد و هم از پدیداری و فعالیت بخش دولتی مستبد و غیرپاسخگو جلوگیری می‌کند. در جوامع امروزی، مظاهری از هر دو حالت را شاهد بوده‌ایم. هریک از دو حالت مذکور منجر به خارج شدن جامعه از مرز انصاف و عدالت می‌شود. بنابراین شکل‌گیری و تقویت جامعه مدنی هم در سطوح ملی و هم بین‌المللی از عوامل ثبات و پایداری اجتماعی است و به سهم خود می‌تواند بسترهای تحکیم همبستگی بین‌المللی را مهیا کند. به عبارت دیگر، تقویت جامعه مدنی بین‌المللی هم دولت‌ها را به هم نزدیک‌تر می‌کند، هم بازیگران غیر دولتی را کارآمد و با اهمیت می‌کند و در نهایت اینکه از زورگویی و یکجانبه‌گرایی قدرت‌های بزرگ ممانعت به عمل می‌آورد.

۱-۵-۲-۵) کمک به گفت‌وگوهای میان فرهنگی

یکی دیگر از عناصر مقوم همبستگی جهانی، تقویت زمینه های گفت‌وگوهای میان فرهنگی است. فرهنگ یکی از ساختارهای زیربنایی در حیات بشری محسوب می‌شود. فرهنگ را به یک سخن بُعد غیرمادی تمدن خوانده‌اند. یعنی یکسری دستاوردها و داشته‌های فکری-اجتماعی یک قوم و ملت می‌دانند. فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف جهان هر یک به سهم خویش تمدن کنونی را به بار آورده‌اند. تجارب تاریخی و میراث اجتماعی بشری، حاوی ارزش‌ها، هنجارها، سنت‌ها و خلاقیت‌هایی بوده است که بسیاری از آنها متأسفانه از بین رفته یا استحاله شده‌اند. در حالی که باید برای این ارزش‌ها و سنت‌های تاریخی و اجتماعی که مجموعه‌ای از قواعد زندگی برای بشریت بوده‌اند، جایگاه ویژه‌ای را تعریف کرد تا در طوفان و یا گرداب تحولات مختلف جهانی از بین نروند.

در زمان پیدایش اسلام، دو دولت بزرگ، دنیای شناخته شده شرق را بین خود تقسیم کرده بودند: امپراطوری روم شرقی که از قسطنطنیه بر جنوب اروپا و آسیای مقدم و شمال افریقا فرمانروایی می‌کرد (از مصر تا اقیانوس اطلس) و امپراطوری ایران که نفوذش تا نقاط بسیار دوردست آسیای گسترش داشت-امپراطوری شرق به علت جنگ‌های خود با ایرانیان و همچنین به سبب عوامل انقراضی که در برداشت، ضعیف شده بود و در بحبوحه انحطاط قرار داشت. در امپراطوری ایران نیز که بر اثر جنگ‌های دیرین خود با امپراطوری شرق دچار ضعف شده بود، علائم انحطاط شدید به چشم می‌خورد.^۲

۱- همان

۲- رشید، پیشین، ص ۲۴.

قرآن مأموریت حضرت محمد(ص) را چنین بیان می‌کند: آیا هنگام آن فرا نرسیده است که آنانکه گرویدند دل‌های خود را بر تذکر الهی و کتاب حقیقتی که فرستاده است، نرم گردانند و همانند کسانی نباشند که پیش از این بدان‌ها کتاب داده شد و با گذشت زمان دل‌های آنان سخت گردید و بسیاری از آنان تبهارانند.^۱

فرهنگ در روابط بین‌المللی، اهمیت بسیاری یافته است و جایگاه آن در سیاست‌گذاری کشورها و نهادهای بین‌المللی هر روز پررنگ‌تر می‌شود. از این منظر که فرهنگ با توجه به عناصر و مولفه‌های تشکیل دهنده خود می‌تواند هم زمینه‌ساز همکاری و نزدیکی جوامع و ملت‌ها شده و هم بستری برای شکل‌گیری و ایجاد زمینه‌های دشمنی و تعارض میان ملت‌ها و دولت‌ها شود، جای تأمل بسیار دارد. رفتار انسان در زندگی فعال و پویای اجتماعی و برقراری رابطه با دیگران، متأثر از الگوهای روابط اجتماعی و گرایش‌های فرهنگی است.

در چارچوب روابط دوستانه و احترام متقابل، قرآن بر مشترکات فرهنگی تکیه کرده، مسلمانان را به گفت‌وگو و مذاکره فرهنگی و فکری و فراخوانی اهل کتاب به همگرایی بر مبنای اصل مشترک توحید، توصیه می‌کند و در بیان رسایی این فراخوانی را چنین اعلام می‌کند:

بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است، که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم، و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت سرباز زنند بگویند: گواه باشید که ما مسلمانییم.

احترام به ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی ملت‌ها از عوامل مهم در تعامل سازنده جوامع با یکدیگر است. تمام اجتماعات انسانی بنا بر وجه انسانی، قوام یافته از اخلاق و ارزش‌ها، آداب و رسوم، سنت‌ها، اعتقادات و ایستارها واجد یک هویت مشترک هستند. به عبارت بهتر، هر اجتماع انسانی یک شناسنامه فرهنگی به اسم هویت دارد. با این وصف، حقوق مختلفی از باب فرهنگی در نظام اجتماعی بین‌المللی جاری است که ملت‌ها و دولت در صورت توجیه بودن و مراعات کردن این حقوق متقابل، کمتر در ورطه تضاد، عارض و حتی جنگ می‌افتند. بنابراین، مهم‌ترین ثمره احترام متقابل فرهنگی، تقویت روحیه مدارا میان فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست.

پاسداری از میراث فرهنگی ملت‌ها باید به یک وظیفه عمومی تبدیل شود. ملت‌ها و فرهنگ‌ها هر کدام بر حسب سوابق، تجارب و امکانات، دستاوردهای مادی و فکری مختلفی از گذشته‌های دور برای خود دارند. ویژگی‌ها و جزییات خاص مربوط به این سرمایه‌های فرهنگی از یک کشور و جامعه به کشور و جامعه دیگر فرق می‌کند. از این نظر نمی‌توان وجه برتری و بهتری برای این سرمایه‌ها و میراث فرهنگی در نظر گرفت. چرا که در اینجا بحث تنوع و تکثیر این میراث و دستاوردها، مهم است. بنابراین، تنوع و کثرت این میراث‌های فرهنگی سبب آشنایی‌ها و احترامات میان ملل و فرهنگ‌ها

می‌شود. به طور معمول سرمایه‌ها و میراث فرهنگی ملت‌ها از بُعد مادی (جسمی و ملموس) لحاظ می‌شدند، اما با گذشت ایام و تحولات مختلف که در زندگی و تعاملات میان جوامع حادث شده است، توجه و تمرکز بر بعد ناملموس و نامشهود این میراث‌ها و سرمایه‌ها نیز بیشتر شده است.

پیچیدگی‌های مناسبات جامعه بشری بازتابی از طبع انسان است. اختلاطی از عناصر متضاد و به عبارت بهتر، اختلاطی همزمان از خیر و شر هر چند بار نسبت متفاوت و متغیر-این عاقل‌ترین موجود، یعنی آدمی را آگاهی به مرتبتی برتر از فرشتگان اوج می‌دهد و گاه شیطان را نیز در برابر او شرمنده می‌کند. نتیجه آنکه در میان سایر چیزها، جامعه بشری همواره در معرض دو نوع گرایش قرار داشته که یکی، مرکزگرایی است، یعنی حرکت از خانوارهای مستقل و خودکفا به قبایل و از قبایل به اتباع دولت-شهرها و از دولت-شهرها به دولت‌های پهناور، امپراتوری‌ها، جوامع مشترک‌المنافع و حتی تلاش به سوی ایجاد نظام جهانی که در واقع، خود این امر جنبه‌ای از تاریخ همگون جوامع بشری است. گرایش دیگر، مرکزگریزی است، یعنی گریز از قبول این امر که همه، اعضای یک خانواده و اخلاف آدم و حوا هستند. تفاوت‌های موجود در رنگ پوست، زبان، موطن، نژاد و غیره، آنچنان این اختلاف‌ها را تشدید کرده که خونریزی و برادرکشی مانند لکه‌ای بر دامن جامعه بشری نشسته است. در جهان بینی اسلامی حق آزادی و اختیار در همه حال برای فرد به عنوان حق غیرقابل سلب و محفوظ است.^۱ اما، نباید فراموش کرد که ملت‌ها هم بر اساس نظام اجتماعی خاصی که برای خودشان تعریف می‌کنند، دارای اراده و روح جمعی می‌شوند. بنابراین، به تناسب بارور شدن تجارب و دانش جمعی، امکان تجلی آزادی آنها هم بیشتر می‌شود.

یکی از زمینه‌های تقابل و شعله‌ور شدن مخاصمه میان ملت‌ها و دولت‌ها به ناپردباری‌های مذهبی و ایدئولوژیک برمی‌گردد. هرچند اصولگرایی و پایداری بر سنت‌ها و آموزه‌های راستین ادیان و مذاهب لازمه وصل به حقیقت ناب الهی و آسمانی آنهاست، اما گاهی بروز برخی انحراف‌ها و برداشت‌های خاص منجر به اصطکاک‌های اجتماعی محلی، ملی و بین‌المللی می‌شود. به این ترتیب، تساهل و تسامح مذهبی را می‌شود نشانه ای از-تعالی و تقویت ظرفیت‌های فرهنگی هم برشمرد. دین اسلام هم، پیروان خود را به اشکال مختلف به سوی تسامح مذهبی دعوت کرده است. خداوند در قرآن کریم فرموده اند:

کسانی که ایمان آوردند و کسانی که آیین یهودان و ترسایان و صابثان را برگزیدند، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند و کاری شایسته کنند، خداوند به آنها پاداش نیک می‌دهد و نه بیمناک و نه محزون می‌شوند.^۲

اسلام در برقراری روابط حسنه میان مسلمانان و اقلیت‌های مذهبی و ایجاد هرچه بیشتر شرایط مسالمت و همزیستی نه تنها مسلمانان را از هر نوع رفتار نامناسب و اعمال خشونت باز می‌دارد و آنها را

۱- عمید زنجانی، همان.

۲- ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصراری و الصائبین من امن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون.

به نیکی و حسن سلوک و نیکوکاری و تشریک مساعی دوستانه توصیه می‌کند، بلکه پا را از این حد فراتر نهاده و در مواردی که رفتار ناهنجار و خشونت و نیت و مقاصد غیردوستانه از افراد ذمی مشاهده می‌شود مسلمانان را از عکس‌العمل و رفتار متقابل باز می‌دارد و توصیه می‌کند که در برابر آنان عفو و اغماض داشته باشند و با بردباری ناملایمات و کینه‌توزی آنان را نادیده بگیرند.^۱ باز هم در کلام الهی می‌خوانیم که: هرآینه از میان آنان که ایمان آورده‌اند و یهودیان و صائبان و ترسایان هر که به خداوند و روز قیامت ایمان داشته باشد و کار شایسته کند، بیمی بر او نیست و محزون نمی‌شود.^۲

۱-۵-۲-۶) تلاش برای دستیابی به توسعه عادلانه جهانی

فلسفه نظام حقوقی اسلام، بهزیستی فرد و زندگی در حد اعلای ممکن و پایداری در راه حق، عدالت، حکمت و کسب کمال و نزدیک‌تر شدن به کمال مطلق است و زندگی جمعی و دولت انسان را در این مسیر یاری می‌دهد. بی‌شک در میان هر ملتی، گروهی از این صالحان و پیشگامان ایثارگر وجود دارند که در تشکلی جهانی، مسئولیت پاسداری از حقوق عادلانه بین‌الملل را بر عهده بگیرند. عهده داری این مسئولیت اختصاص به هیچ ملت، گروه و شخصی ندارد، همه می‌توانند در این مسابقه بزرگ عدالت‌طلبی و مبارزه صلح‌جویی شرکت کنند. در این رابطه اسلام تأکید بر آن دارد که امت اسلامی نمونه باشند و این رسالت بزرگ را بر عهده بگیرند و پرچمدار صلح و پاسدار عدالت در سطح جهانی باشند و در این راستا از ابزار منطق و علم و سلاح سود جویند، نه به دلیل حکومت بر مردم جهان و تحمیل قدرت بر دیگران، بلکه برای پیشگامی در ایثار به منظور احیای اصول انسانی و اجرای حق و عدالت در جهان. اسلام این وظیفه را متوجه همه انسان‌ها دانسته و رسالت آن را بر عهده همه وجدان‌های بیدار قرار داده است. تردیدی نیست که هیچ نهاد و قدرت سیاسی نمی‌تواند چنین ضمانت‌اجرائی را داشته باشد. پیامبر اسلام (ص) هم در عصر خود یک تنه با عده معدودی رسالت برقراری نظم و عدالت و استقرار نظام معقول مبتنی بر ارزش‌ها را بر عهده گرفت، در حالی که در برابر جهان معاصر خود، بر حسب ظاهر، نیروی ناچیزی بیش نبود. پیامبر(ص) در اجرای این تعهد بزرگ، هرگز به صورت یک فرمانروای فاتح عمل نکرد و کسی را به اطاعت خویش فرا نخواند، بلکه جهان را به پیروی از قانون خدا و اطاعت از حاکمیت الهی فراخواند و از آنها خواست که نه برای او، بلکه به خاطر خدا و بر پایه قانون خدا حرکت و تلاش کنند.^۳

۱-۵-۲-۷) تحکیم اصل دعوت برای نیل به امت واحده جهانی

خداوند حکیم در آموزه‌های آخرین دین خود همه جهان و جهانیان را مورد خطاب قرار داده است.

۱- ص ۱۹۸.

۲- ان الذین امنوا والذین هادوا والصائبون والنصارى من امن بالله واليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

۳- عمید زنجانی، همان، صص ۱۲۴-۱۲۲.

کل بشریت یک واحد انگاشته شده‌اند. به تعبیر قرآنی: مردم یک امت بودند.^۱ به عبارت دیگر، مردم جز یک امت نبودند. پس اختلاف کردند و گرنه، آن سخنی بود که پیش از این از پروردگارت صادر شده بود، در آنچه اختلاف می‌کنند، داوری شده بود.^۲

خداوند به پیامبرانش هم فرموده است که برای کل بشریت صحبت کرده و راهنمایی کنند. به سخن بهتر، هدایت و رستگاری همه انسان‌ها و جوامع مد نظر خدا بوده است، نه بخشی از آنها. براساس کلام باری تعالی به پیامبرش: تو را به پیامبری نفرستادیم، مگر بر همه مردم، مژده دهنده و بیم‌دهنده، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.^۳

خداوند به رسولان خود فرموده که با دعوت و توصیه همه مردمان را به سوی اهداف و منازل الهی رهنمون شوید، میان آنها فرق قائل نشوید و در عین حال اگر قبول هم نکردند، جزایشان متناسب با اعمالشان خواهد بود. در هر صورت، لطف الهی و رحمت او مشتمل بر همه انسان‌ها و ملت‌ها بوده است و اختیار گزینش راه و چاه، با خود آنهاست.

و تو در مقابل پیامبری ات از آنها مزدی نمی‌طلبی و این کتاب جز اندرزی برای جهانیان نیست.^۴ در آیه‌ای دیگر هم آمده است که:

و تو را فرستادیم، جز آنکه می‌خواستیم به مردم جهان رحمتی ارزانی داریم.^۵

خداوند پیوسته اتحاد و انسجام انسان‌ها را مایه سعادتشان خوانده است. همچنانکه گفته شد تفاوت رنگ مردم و زبان‌ها، رمزی از قدرت الهی است نه عاملی برای جدایی و برتری یکی علیه دیگری: و از نشانه‌های قدرت او است، آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌هایشان. همانا در این، عبرت‌هایی (نکته‌هایی) است برای دانیان.^۶ هرآینه مؤمنان برادرند. پس در میان برادرانتان آشتی بیفکنید و از خدا بترسید، باشد که بر شما رحمت آرد.^۷

اسلام خواهان آن است که عقیده اسلامی از راه صلح و مسالمت و در شرایطی که اصل همزیستی حکمفرماست، انتشار یابد، و به عبارت دیگر اسلام در زمینه وجود تفرقه‌های ایدئولوژیکی، خاکی و نژادی، جامعه اسلامی را در برابر این تفرقه‌ها موظف می‌کند که برای تحقق بخشیدن به امنیت و صلح و همزیستی اقدامات لازم را از راه معاهدات به عمل آورد و همزمان با تطبیق این دکترین، مسئولیت گسترش عقیده اسلامی را از راه معاهدات اسلامی تا آنجا که قانون اسلام به صورت جهانی و مکتب

۱- کان الناس امه واحده.

۲- و ماکان الناس الا امه واحده فاختلفوا و لولا کلمه سبقت من ربک لفضی بینهم فیما فیہ یختلفون.

۳- و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیرا و نذیرا و لکن اکثر الناس لا یعلمون.

۴- و ما سنلهم علیه من اجران هو الا ذکر للعالمین.

۵- و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین.

۶- و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف السننکم و الوانکم ان فی ذالک لآیات للعالمین.

۷- انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم و اتقوا الله لعلکم ترحمون.

بین‌المللی در شرایط صلح و مسالمت از دیوارهایی که به عنوان مرزهای خاکی و نژادی و ایدئولوژیکی در میان امت واحد بشری تفرقه انداخته است، عبور کرده و خواه و ناخواه بر سراسر جامعه بشر حاکم گردد به عهده جامعه اسلامی می‌گذارد.^۱ در فرازهایی از آیات الهی می‌خوانیم:

همگان به ریسمان خداوند متوسل شوید و پراکنده نشوید و از نعمتی که خداوند بر شما ارزانی داشته است، یاد کنید. آن هنگام که دشمن یکدیگر بودید و او دل‌هایتان را به هم مهربان ساخت و به لطف او برادر شدید و بر لبه پرتگاهی از آتش بودید و خدا شما را از آن رهانید. خداوند آیات خود را برای شما این چنین بیان می‌کند، شاید هدایت یابید.^۲

از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر به نزاع بر مخیزید که ناتوان شوید و مهابت و قدرت شما برود. صبر پیشه کنید که خداوند با صابران است.^۳ در کنار نکات توضیح داده شده باز در آیه ذیل دین و خدا را یکی بدانیم. خداوند همگان را تنها به عبادت و توجه بسوی خودش فرا می‌خواند و از وحدانیت خویش سخن می‌گوید: این دین شما، دینی است واحد و من پروردگار شمایم، پس مرا بپرستید.^۴

برای جمع‌بندی بحث می‌توان گفت که در این گفتار از ابعاد مختلف نگرش اسلام به لزوم اتحاد و همبستگی انسان‌ها و ملت‌ها صحبت کردیم. اول و غایت زندگی اجتماعی با کلمه وحدت نشان داده شده است. همکاری و تعاون اسلامی نوعی تعاون بین‌المللی و در مقیاس جامعه بزرگ بشری است، نه برای بخشی از ملت‌ها و جوامع سیاسی.

بنابراین، می‌توانیم هدف‌های اصیل این تعاون جهانی را از نظر اسلام، ضمن چند اصل کلی زیر خلاصه کنیم:

(۱) همفکری انسان‌ها در زمینه مسائل فکری و فلسفه آفرینش جهان و همکاری در کشف حقایق جهان هستی؛

(۲) تشریک مساعی بشر در حل مشکلات و مسائل و اختلاف‌های اعتقادی؛

(۳) تعاون عمومی در تعلیم حقایق فکری و اعتقادی و گسترش تربیت و پرورش انسان‌ها بر اساس این حقایق؛

(۴) همکاری بین‌المللی در امور خیریه و فعالیت‌های عام المنفعه؛

(۵) تشکیل سازمان‌های بین‌المللی به منظور مبارزه با فقر و حمایت از مستمندان و درماندگان؛

(۶) همدستی در کمک به در راه ماندگان و حمایت از آوارگان؛

(۷) مبارزه جهانی با استعمار و نجات افراد و ملت‌ها از یوغ اسارت و بندگی؛

۱- عمید زنجانی، پیشین، صص ۵۱۲-۵۱۱.

۲- واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم اذکنتم اعداء، فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا وکنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها ببین الله لکم آياته لعلکم تهتدون.

۳- واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشقلوا و تذهب ریحکم واصبروا ان الله مع الصابرين.

۴- ان هذه امتکم امه واحده وانا ربکم فاعبدون.

- ۸) تشریک مساعی در انجام دادن صحیح عبادت و پرستش آفریدگار جهان و خضوع در برابر دستوره‌های آسمانی؛
- ۹) همکاری در گسترش مبادی اخلاقی و التزام همگانی به وفاداری نسبت به پیمان‌ها و هر نوع تعهدات مشروع؛
- ۱۰) تعاون بین‌المللی در حل مشکلات اقتصادی و سیاسی جهانی و به منظور جلوگیری از علل و عوامل گرفتاری‌ها و دشواری‌ها و حوادث ناگوار و جنگ و خونریزی،
- ۱۱) همکاری جهانی برای مبارزه با مرض و علل بیماری،
- ۱۲) آمادگی روحی و بردباری در برابر گرفتاری‌ها و شداید مختلف، توأم با هماهنگی در سطح بین‌المللی. اصول دوازده‌گانه مذکور فروع و مصادیق دو اصل کلی «بر» و «تقوا» است که مسلمانان و جهانیان را برای همکاری و در جهت گسترش آن دو، دعوت کرده است.^۱



فصل دوم

بررسی رویکرد اسلامی به جنگ و تعارض

۲-۱) گفتار اول: رویکرد اسلام به جنگ و خشونت

۲-۱-۱) مقدمه

با مطالعه تاریخ در می‌یابیم که جنگ، خشونت و خونریزی واقعیت اجتناب‌ناپذیر حیات بشری بوده و تلاش‌های مصلحان برای مقابله با این پدیده مخرب و تهدیدگر حیات و شأن انسانی، در عمل به نتیجه نرسیده و نتوانسته است جنگ را منتفی کند.

به جرأت می‌توان ادعا کرد ادیان الهی و مصلحان مذهبی از جدی‌ترین مدافعان نفی جنگ و خشونت هستند، به ویژه دین مبین اسلام و پیامبر عظیم‌الشان که منادی وحی است و کلام و پیام خداوند را به مردم ابلاغ می‌کند و نیز تداوم‌دهندگان راه پیامبر یعنی امامان بزرگوار که رسالت هدایت را تمام و کمال به انجام رسانده و خواهند رساند.

آیات، روایات و نیز سیره و سنت، همه نشان از نفی جنگ دارند. در قرآن به صراحت اعلام شده که خداوند تجاوزگر را دوست ندارد^۱، به مخاطب قرآن دستور داده شده که آغازگر جنگ نباشد. پیامبرش را پیامبر رحمت و مودت معرفی می‌کند، امین، نذیر، بشیر و... از القاب پیامبر است و نام دین را اسلام، به معنای صلح و دوستی انتخاب می‌کند؛ اسلام هدف را تعالی انسان و رهایی از بندگی می‌داند و...

با این همه کسانی که دین و مذهب را عامل تهدیدکننده‌ای در مقابل منافع و مطامع خویش می‌بینند و تلاش در تخریب جامعه دینی و اعتقادات مذهبی افراد مومن و معتقد دارند، از شیوه ناپسند اتهام و هوجبگری بهره برده و از تمامی امکانات موجود استفاده می‌کنند تا اسلام را دینی جنگ طلب و حکومت اسلامی را حکومت مبتنی بر شمشیر و... معرفی کنند و با تکیه بر آیاتی از قرآن که موید ترغیب مؤمنان به جنگ^۲ و قتل مشرکان و اخراج آنان از وطن شان^۳ و... است، سعی در ارائه چهره

۱- لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين (سوره مبارکه بقره - ۱۹۰).

۲- یا ایها النبی حرّض المومنین علی القتال (سوره مبارکه انفال - ۶۵).

۳- و اقتلوا هم حیث تقفتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوكم (سوره مبارکه بقره - ۲۱۶).

خشن و ستیزه‌جویی از اسلام دارند.

در مقابل این تحرکات، آنچه به شناسایی و شناساندن چهره واقعی و اهداف اسلامی کمک می‌کند، مطالعه عمیق و دقیق منابع اسلامی است. آشنایی با علوم قرآنی و احاطه به شأن نزول و ترتیب نزول آیات و ارتباط آنان با یکدیگر، مقید و مشروط بودن آیات و ... که دانش ویژه‌ای را می‌طلبد و نیز سیره شناسی و قدرت تحلیل و تفسیر وقایع و اتفاقات زمان پیامبر و ائمه و ارائه دلایل محکم و متقن بر اساس تطبیق موارد با اهداف عالی خلقت انسانی، گامی هر چند کوچک در جهت شناساندن چهره واقعی و اصیل اسلام به جامعه جهانی است.

۲-۱-۲) تعریف جنگ

برای ورود به هر بحث نخست باید واژه‌های کلیدی و اصلی را تعریف کرد. در زمان‌های مختلف برای جنگ واژه‌های متفاوتی استفاده شده که به برخی از آنها اشاره‌ای اجمالی خواهیم داشت. واژه جنگ چنین تعریف شده است:

«کشاکش و برخورد مسلحانه میان دو یا چند سو و در سیاست، کشاکش و برخورد مسلحانه میان دو یا چند دولت (جنگ خارجی) ...»^۱

در تعریفی سنتی، صاحب‌نظران، جنگ را «جدل بین دو دولت از طریق قوای نظامی با هدف برتری و غلبه بر دیگری و اعمال شرایط دلخواه پیروز»^۲ و «یا جدل مسلحانه بین دولت‌ها که در آن کلیه روابط صلح‌آمیز معلق شده باشد»^۳ تعریف نموده‌اند، اما در منابعی که به تعریف جنگ پرداخته‌اند، به این مهم اشاره کرده‌اند که عواملی سبب شده تا نتوان به تعریف جامع و مانع از واژه جنگ دست یافت. مهم‌ترین عوامل مطروحه به شرح زیر کرده‌اند:

تحولات اجتماعی و تأثیر این تحولات بر روند حاکم بر روابط دولت‌ها، حذف ضرورت وجود برخورد مسلحانه از جنگ‌ها، سلطه اقتصادی و طرح جغرافیای اقتصادی، صنعتی شدن جامعه و تقسیم‌بندی قدرت‌های حاکم، تغییر هدف‌های کشورها و به تبع آن دگرگونی جنگ‌ها و تغییر ماهیت آن از جنگ میان دولت‌ها به مخاصمات مسلحانه داخلی، تنوع جنگ‌ها و پیدایش انواع جنگ‌های جدید (رهایی‌بخش، هسته‌ای، محدود، شیمیایی و ...).

پس از جنگ جهانی دوم روابط میان دولت‌ها و به طور طبیعی منازعات، اختلاف‌ها و مخاصمه‌های مسلحانه، دگرگونی‌های بسیاری را تجربه کرد که همین امر ناممکن بودن تعریف کامل از جنگ را توجیه‌پذیر می‌کرد، از جمله:

جنگ سرد و رقابت میان دو بلوک شرق و غرب، مبارزه با استعمار و بروز پدیده استعمار نو،

۱- «دانشنامه سیاسی»، ص: ۱۱۵

۲- نظریه این‌هایم به نقل از «جنگ و صلح از دیدگاه حقوق و روابط بین‌الملل»، ص ۴.

۳- نظریه وردرس منبع پیشین.

فروپاشی شوروی و تبدیل نظام دو قطبی به نظام تک قطبی و تأثیر این امر بر تغییر ماهیت جنگ‌ها از «جنگ به وکالت» از قدرت‌ها به جنگ‌های هویت طلبانه با مشخصه قومی و مذهبی^۱، ارائه نظریه برخورد تمدن‌ها و بحران عمومی صنعت گرایی که موجد جنگ‌های جدید با اهدافی متفاوت و شیوه‌هایی مبتنی بر فناوری و ارتباطات و بر مبنای این تفکر، که «جنگ اقدام به خشونت است که به آخرین حد رسیده باشد» استوار است.^۲

دگرگونی‌های مذکور که منجر به دگرگونی در تفکر نظامی و شیوه جنگیدن شده است، سبب شده که در اسناد بین‌المللی نیز به جای واژه جنگ از واژه‌هایی «توسل به زور»^۳، تجاوز^۴، خشونت، حمله مسلحانه و استفاده شود.

واقعیت این است که با وجود تلاش جهانی برای نفی جنگ و ممنوعیت آن در روابط میان دولت‌ها و ملت‌ها، جنگ همچنان به عنوان دغدغه فکری جامعه جهانی مطرح است به ویژه زمانی که با مروری کوتاه بر حوادث و اتفاقات دوره معاصر در می‌یابیم که در حداقل $\frac{1}{3}$ کشورهای عضو سازمان ملل متحد، جنگ و درگیری، زندگی عادی انسان‌ها را مختل کرده است.

برای آشنایی با تعریف جنگ در اسلام، باید به منبع اصلی یعنی قرآن کریم مراجعه کرد. در قرآن برای جنگ از سه واژه استفاده شده است: حرب، قتال، جهاد. به تعبیری واژه حرب به هیچ وجه در برگیرنده مفهوم جنگ اسلامی نیست و دو واژه دیگر یعنی جهاد و قتال با قید فی سبیل... همراه است.^۵ واژه‌ای که در منابع اسلامی استفاده شده، واژه جهاد است. «ماهیت جهاد در اسلام، یک سلسله عملیات نظامی و خشونت‌آمیز توأم با قتل، کشتار و تخریب نیست و هیچ نوع انگیزه مادی و فاقد ارزش‌های معنوی و الهی نمی‌تواند مجوزی برای جهاد محسوب شود. جهاد یکی از فرایض الهی و عبادی است».^۶

لازم به ذکر است که مقوله جهاد در گفتاری جداگانه به طور مفصل نقد و بررسی خواهد شد. در این بحث تنها به این نکته اکتفا می‌شود که به دلیل مبنای الهی و غیرمادی جهاد و جنگ در اسلام، تغییر و تحولات اجتماعی نمی‌تواند تغییری در نفس امر ایجاد کند و امور ممنوعه و منتفی شده را در چرخشی بر مبنای زمان و مکان، مباح و جاری گرداند. حال آنکه با عنایت به موارد مذکور در تعریف

۱- جمشید ممتاز و امیر حسین رنجبریان. حقوق بین‌الملل بشر دوستانه، مخاصمات مسلحانه داخلی، تهران: نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۶، صص ۱۹ - ۱۷.

۲- الوین و هایدی تافلر. جنگ و ضد جنگ، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: انتشارات آمو، ۱۳۸۱، ص: ۳۷.

۳- بند ۴ ماده ۲ منشور سازمان ملل متحد.

۴- قطعنامه ۳۳۱۴ تعریف تجاوز.

۵- «اسلام و حقوق بین‌الملل»، ص: ۱۳۴.

۶- «فقه سیاسی» ج ۵، صص ۵۸ و ۵۷.

جنگ مشاهده شد که فناوری و پیشرفت مادی انسان منجر به توسعه و تجهیز سلاح‌ها در جهت نابودی انسان‌ها و بروز جنگ‌های جدید شده و تهدیدی علیه انسانیت انسان به‌شمار می‌رود.

۲-۱-۳) تاریخچه و ریشه‌یابی بروز پدیده جنگ

مطالعه سیر تاریخ بشری بیانگر این واقعیت تلخ و گزنده است که قدمت جنگ، نزاع، درگیری و خشونت به قدمت حیات انسانی و زیست اجتماعی است. از آغاز خلقت و داستان هابیل و قابیل تا زمان حاضر، مقابله با ستیزه‌گری، خشونت‌طلبی و تمایل به جنگ و درگیری، همواره دغدغه اصلی کسانی بوده که در پی حل اختلاف‌ها و ایجاد و گسترش صلح، دوستی و آشتی میان انسان‌ها و جوامع مدنی بوده‌اند، زیرا جنگ و درگیری‌های متعدد و مستمر که در طول تاریخ بشری جریان داشته، چنان خشونت‌بار بوده و آثار وحشتناکی از خود به جای گذارده که به حق از آن به «بلائی»^۱ تعبیر شده که باید جهان و جهانیان را تا حد امکان از مصایب آن (از جمله قتل، کشتار بی‌رحمانه، تجاوز، غارت و بردگی و ...) در امان نگه داشت.

در راستای تحقق چنین هدف والایی بدیهی است که نخست باید علل و عوامل مؤثر در بروز پدیده جنگ را شناسایی کرد، هر چند بلافاصله باید بر این نکته تأکید و اذعان کرد که این عوامل در دوره‌های مختلف حیات انسانی و شرایط زمانی و مکانی متفاوت بوده است.

با مطالعه منابع مختلف دلایل زیر را می‌توان بر شمرد:

برخی از صاحب‌نظران و فلاسفه^۲ تمایل به جنگ را ناشی از طبیعت و فطرت انسانی تلقی کرده‌اند، با این بیان که: جنگ‌طلبی ریشه در نهاد انسانی دارد (نظریه افلاطون و ارسطو) و تمایل به جنگ در غریزه انسانی نهفته است (فروید).

در توضیح این نظریات بیان شده است که «حالت ستیزه‌گری و جنگ در میان انسان‌ها از یک سلسله احسانات سرکش درونی سرچشمه می‌گیرد و غریزه حُب ذات در حس استخدام و غرایز ناشی از آن در زمینه‌سازی جنگ و تولید حالت ستیزه‌گری نقش اساسی ایفا می‌کند» و برای اینکه چنین تصویری در اذهان ایجاد نشود که پس چون جنگ ریشه در سرشت انسانی دارد، پس غیرقابل اجتناب، طبیعی و قابل دفاع است. یادآور می‌شود «ارتباط عارضه جنگ با غرایز انسانی تنها در صورت افراط بهره‌برداری از غرایز درونی، قابل قبول است» و «حالت روانی عارضی و به اصطلاح غرایز ثانوی که نامش افراط و تفریط در بهره‌برداری از غرایز اولیه است» و «حالات انحرافی درونی» عامل اصلی پدیده جنگ

۱- مقدمه منشور سازمان ملل متحد.

۲- در تنظیم این نظرات و دلایل از منابع زیر استفاده شده است:

- «فقه سیاسی (حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام)» ج ۵ - ص: ۱۹ - ۱۳

- «اصول سیاسی اسلام»، ص: ۴۹۵ - ۴۹۱

- «تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر» ص: ۳۳۵ - ۳۳۳

در انسان است.^۱

عده‌ای دیگر از اندیشمندان^۲ انسان را موجودی صلح‌جو دانسته و معتقدند که طبیعت انسان صلح‌جو است و خوی جنگ‌آوری و جنگ‌طلبی، بر حسب عادت و تجربه عارض می‌شود. به عقیده این افراد، اجتماع انسان را از شهروند به سرباز تبدیل می‌کند و انسان طبیعی، اشتیاق به جنگیدن با هم‌نوع خود را ندارد.^۳ لوح ضمیر انسان سفید است^۴ و در روابط داخلی و در سطوح ملی می‌توان بر مبنای قرارداد اجتماعی، از بروز جنگ جلوگیری کرد. اما، در رابطه دولت‌ها چون «جنگ رابطه انسان با انسان نیست، بلکه رابطه دولت با دولت است که انسان‌ها تصادفاً به صورت سرباز رو در رو قرار می‌گیرند و دشمن هم شده‌اند...»^۵

از نظر این اندیشمندان که در روابط بین‌الملل رهیافت ایده‌آلیستی دارند، مهم‌ترین عامل جنگ، وجود تسلیحات و ابزارهای جنگی از یک سو و ساختار نظام بین‌الملل از سوی دیگر است.^۶ از دیدگاهی دیگر،^۷ جنگ ریشه در سیاست دارد. قدرت‌طلبی و اعمال قدرت، سلطه‌گری و گسترش نفوذ سیاسی، منفعت‌طلبی و کسب قدرت بیشتر و مؤثرتر و ... از عوامل مؤثر در بروز جنگ است. بدیهی است که اعمال قدرت همواره به وسیله دولت‌ها و صاحبان حکومت و حاکمیت صورت می‌گیرد و همین امر سبب بروز اختلاف، خشونت و جنگ می‌شود.

اساس این نظریه را می‌توان به اشکال گوناگون در طول تاریخ مشاهده کرد. از آن زمان که دولت‌های قدرتمند و بزرگ، بر اساس تفکر کشورگشایی و گسترش قلمروی حکومتی خود و با هدف (ایجاد امنیت) آتش جنگ را شعله‌ور می‌کردند، تا زمان حاضر که باز هم به همین دلیل اما در قالب نظریه‌ها و با بیانی دیگر از جمله: رقابت‌های امپریالیستی، برقراری توازن قوا-جبر تاریخی (دیدگاه مارکسیسم)^۸ - تقسیم‌بندی ایدئولوژیک جهان، مبارزه با استعمار، جنگ‌های قومی و مذهبی با انگیزه هویت‌یابی^۹، استقلال و نفی استثمار و با هدف نه چندان پنهان اقتصادی، مبارزه میان کشورهای پیشرفته صنعتی و کشورهای غیرپیشرفته موسوم به جهان سوم و ... شاهد بروز خشونت و جنگ هستیم.

به هر جهت زمانی که نقش دولت‌ها در بروز و تداوم جنگ مطرح می‌شود طبیعی است که

۱- به نقل از: فقه سیاسی (مبانی حقوق عمومی در اسلام) ج (۷) ص: ۷۳۹ و جلد ۳ فقه سیاسی ص: ۳۷۸

۲- اندیشمندانی چون کانت، روسو و گروسیوس.

۳- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، انتشارات آگاه - ۱۳۷۹ ص ۸۵

۴- نظر گروسیوس

۵- روسو، پیشین، ص ۸۶

۶- ستوده، محمد «ماهیت انسان در روابط بین‌الملل»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ۶، ش. ۲۲، صص ۲۰۲ و ۲۰۳

۷- نظریه برتراند راس به نقل از «قدرت» ص. ۲۶

۸- به نقل از «فقه سیاسی» ج: ۵، ص: ۲۶ - ۱۶

۹- ممتاز و رنجبریان، پیشین، صص ۱۹ - ۱۷.

اختلاف‌های سیاسی و حقوقی میان آنها، عدم احترام به حاکمیت کشورها، نقض قراردادهای بین‌المللی، عدم آشنایی و عدم اعمال حقوق بشر در میان ملت‌ها^۱ و... که به طور مستقیم یا غیرمستقیم در اسناد بین‌المللی نیز بیان شده، به عنوان ریشه و عامل بروز پدیده جنگ معرفی می‌شوند.

برای شناسایی ریشه‌های بروز جنگ از دیدگاه اسلام می‌توان به دو منبع (قرآن کریم و نهج‌البلاغه) مراجعه کرد. قرآن کریم ضمن اشاره به اختلاف‌های مادی و معنوی میان انسان‌ها، ریشه جنگ را چنین تعبیر می‌کند:

(الف) تنازع، درگیری و تضاد زمینه‌ساز تکامل و مانع از فساد جامعه بشری است:
 «اگر خداوند گروهی را با گروه دیگر دفع نمی‌کرد، زمین به فساد کشانده می‌شد.^۲

(ب) افراد هر نوعی تا آنجا شایستگی بقا دارد که در برابر عوامل منفی و شرایط تهدید کننده، قدرت مقابله و دفاع داشته باشد و این همان قانون طبیعی و تبعیت از محیط زیست است که در توجیه نظری به صورت تنازع بقا مطرح می‌شود:

«آنان که برون رانده شدند از خانه‌های خود به ناحق جز آنکه می‌گفتند پروردگار ما خداست و اگر نبود دور ساختن خدا، مردم را گروهی با گروه دیگر همانا ویران می‌شدند پرستشگاه‌ها، کلیساها و نمازها و مسجدهایی که برده شود در آنها نام خدا بسیار و البته یاری کند خدا هر که را یاری‌اش کند همانا خداست توانای غیرتمند.»^۳

عده دیگری^۴ با استناد به آیات متعدد قرآن کریم در این خصوص، معتقدند که ریشه‌های بروز جنگ را می‌توان از انگیزه‌های جنگ و اهداف جنگ در اسلام استخراج کرد. با این بیان کلی که در اسلام هدف جنگ، اغراض، مطامع شخصی و نفسانی نیست، بلکه هدف والاتر مقابله با ظلم، ستم، تجاوز و برقراری قسط و عدل در جامعه^۵، دفاع از مستضعفان و مظلومان، ایجاد امنیت و دفع فتنه،^۶ آزاد کردن ستم‌دیدگان و... است.

و شاید بتوان بیان زیبای امام علی (ع) را کامل‌کننده شناخت این مفهوم از دیدگاه اسلام دانست؛
 آنجا که فرمود:

«پرودگارا تو می‌دانی که تلاش ما نه در سودای دنیاداری بود و نه در هوای مال‌اندوزی، بلکه بدان جهت بود که ارزش‌های دین را بازگردانیم و در شهرهای تو اصلاح پدید آریم تا بندگان ستم‌دیده تو

۱- منشور سازمان ملل متحد - میثاقین و .

۲- سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵۱.

۳- سوره مبارکه حج، آیه ۴۰، فقه سیاسی، ج ۵، ص: ۲۹ - ۲۸

۴- عیسی ولایی. مبانی سیاست در اسلام، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۷ ص: ۳۸۵ و حقوق بین‌الملل، ص ۱۳۳.

۵- الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شدید.

۶- و ان جنحو للسلم فاجنح لها و توکل علی الله... و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه.

ایمن یابند و حدود آیین تو برقرار گردد»^۱.

۲-۱-۴) انواع جنگ

به نظر می‌رسد برای کسب شناخت بهتر از ریشه‌های بروز جنگ در جوامع و دوران‌های مختلف باید تقسیم‌بندی جنگ یا به عبارت بهتر انواع جنگ را شناسایی کرد.

از دیدگاه ابن خلدون، جنگ‌ها را می‌شود چنین تقسیم کرد:

(۱) جنگ میان قبایل متجاوز بر اساس رقابت؛

(۲) جنگ ملت‌های وحشی بر اساس تجاوز و کسب معاش؛

(۳) جنگ مقدس؛

(۴) جنگ بین دولت و گروهی که بر ضد آن قیام می‌کنند؛

ابن خلدون نوع اول و دوم را جنگ مبتنی بر ستمکاری و فتنه‌انگیزی و جنگ از نوع سوم و چهارم را عادلانه و مقدس می‌داند.^۲

بر مبنای تعریف جنگ^۳، جامعه جهانی انواع مخاصمات و جنگ‌ها را در دوران معاصر به دو دسته عمده تقسیم کرده است:

(۱) جنگ‌های بین‌المللی؛

(۲) جنگ‌های غیربین‌المللی (داخلی).

یادآور می‌شود که در جهان اسلام^۴ نیز چنین تقسیم‌بندی از جنگ ارائه شده است و جنگ غیربین‌المللی (یا به قول ماوردی جنگ برای مصالح) شامل جنگ علیه سارقان مسلح و راهزنان- جنگ علیه شورشیان (یاغیان) و خوارج متمرّد و جنگ علیه مرتدان است.

در اسلام، انواع جنگ را شامل انواع زیر دانسته‌اند^۵ (این تقسیم‌بندی بر مبنای اهداف اسلام از جنگ انجام شده):

(۱) جنگ داخلی در قلمروی کشور اسلامی؛

(۲) جنگ ابتدایی (جهاد دعوت)؛

(۳) جنگ تدافعی؛

(۴) جنگ آزادی‌بخش؛

(۵) جنگ میان کشورهای اسلامی.

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱.

۲- مقدمه ابن خلدون، صص ۵۱۹-۵۱۸.

۳- دانشنامه سیاسی، ص ۱۱۵.

۴- مصطفی محقق داماد، حقوق بشر دوستانه بین‌الملل، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵.

۵- «اسلام و حقوق بین‌الملل»، ص ۱۳۵.

در خاتمه این بحث باید به این نکته اشاره کرد که در هر جنگی از هر نوع که باشد، دو طرف وجود دارد. یکی متجاوز، مهاجم، مخاصم و آغازگر جنگ و دیگری، مورد هجوم واقع شده، مدافع و مقابله‌گر. اسلام هرگز نمی‌پذیرد که مسلمان آغازگر جنگ باشد.

۲-۱-۵) اصل نفی جنگ و خشونت

با توجه به تقسیم‌بندی جنگ‌ها به جنگ داخلی و بین‌المللی، بدیهی است که برای نفی جنگ و خشونت در جامعه جهانی باید بیشتر دولت‌ها را مخاطب قرار دهد، هرچند بلافاصله بر این مهم تأکید می‌شود که در روابط میان دولت‌ها و اصول حقوق بین‌الملل هم به دلیل عدم وجود ضمانت اجرای مؤثر و ملتزم نبودن دولت‌ها به پیروی از تصمیمات نهادی فرادولتی (مثل سازمان ملل متحد)، آنها خود را موظف به رعایت مقررات و تعهدات بین‌المللی نمی‌دانند و به همین دلیل هرچند در حقوق بین‌الملل به موجب مفاد منشور سازمان ملل متحد^۱ جنگ ممنوع است و حل اختلاف‌های میان کشورها از راه جنگ قابل پذیرش نیست، اما در عمل باز هم جامعه جهانی در نقاط مختلف، شاهد جنگ و درگیری است.

در تاریخ به جز این استمرار با وجود ممنوعیت یادشده؛ می‌توان نقص در بیان منشور را مطرح دانست به این دلیل که نخست: در منشور به ممنوعیت جنگ میان دولت‌ها اشاره شده و جنگ‌های داخلی و غیربین‌المللی مشمول این ممنوعیت قرار نگرفته‌اند.

دوم: در خود منشور اگرچه اصل را بر ممنوعیت جنگ قرار داده، اما موارد استثنایی را برشمرده که جنگ و توسل به زور را مباح می‌گرداند و آن حق دفاع مشروع در مقابل تجاوز به صورت فردی و یا جمعی است. واقعیت این است که برای نفی جنگ، باید ریشه‌های بروز پدیده جنگ را خشکاند و عواملی را که در شکل‌گیری جنگ و خشونت نقش سازنده دارند، از بین برد، اما در عمل مشاهده می‌شود که حتی توصیه‌های آرمانگرایان (ایده آلیست‌ها) که رفع جنگ را از راه تقویت قواعد، مقررات و نهادهای بین‌المللی امکان‌پذیر می‌دانند و معتقدند که ایجاد سازمان‌های بین‌المللی به منظور حل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها و تقویت منافع مشترک میان دولت‌ها برای اصلاح ساختار نظام بین‌المللی، می‌تواند جنگ را منتفی کند نیز، بی‌تأثیر بوده و جهان همچنان شاهد نابودی انسان‌ها و انسانیت در نقاط مختلف جهان است و بر این اساس جامعه جهانی با پذیرش ضمنی این ناتوانی تلاش، خود را معطوف به انسانی کردن جنگ و محدود و ممنوع کردن اقدامات غیرانسانی در جنگ کرده است. به نظر می‌رسد عدم موفقیت جامعه جهانی به این مهم برمی‌گردد که متأسفانه به انسان از منظر سیاسی نگریسته شده، نه از منظر انسانی. بنابراین، باید ریشه‌های نفی جنگ در توجه به انسان و با عنایت به

۱- بند ۴ ماده ۲ منشور توسل به زور را ممنوع کرده است:

«کلیه اعضا، باید در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استفاده از زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر دولت یا از هر راه دیگری که با نیت ملل متحد تباین داشته باشد، خودداری ورزند».

حقوق وی مورد توجه گیرد، آن چنان که در اسلام عمل شده است.

با مروری اجمالی بر منابع اسلامی در می‌یابیم که در فرهنگ غنی این آخرین دین الهی، خداوند با ناپسند دانستن اعمال خشونت، تجاوز و تعدی و اعلام اینکه متجاوزان را دوست ندارد؛^۱ جنگ و خشونت را نفی و مسلمانان را از آن منع کرده است. برای شناخت دیدگاه اسلام و اثبات ادعای خشونت‌ستیزی و جنگ‌ستیزی اسلام می‌توان به مهم‌ترین موارد اثباتی زیر اشاره کرد:

۲-۱-۵-۱) نگرش اسلام به انسان و حقوق انسانی

در اسلام و بر مبنای توصیف پیامبران، انسان موجودی است دارای شرف و حیثیت و کرامت ذاتی که با حکمت بالغه خداوندی به وجود آمده و رهسپار یک هدف اعلایی است که با مسابقه در خیر و کمال به آن هدف خواهد رسید، مگر اینکه خود انسان این ارزش را از خود منتفی کند و هر کس به این انسان اهانت کند و حقوق او را نادیده گیرد، با مشیت خداوندی در مقام مبارزه بر آمده است.^۲ چنین نگرشی سبب پذیرش حقوق انسانی برای «انسان بما هو انسان است». حقوقی که به عنوان اصول بنیادین حقوق بشر هم به رسمیت شناخته شده‌اند؛ یعنی حق حیات و حق کرامت و بدیهی است که برای رسیدن به تکامل و هدف غایی، آنچه مورد نیاز انسان است، تعلیم و تربیت است، نه جنگ و خشونت. به همین دلیل در این زمینه لازم است مواردی چند به تفصیل مورد بررسی شوند:

۱- حق حیات. این حق به عنوان موهبتی الهی برای تمامی انسان‌ها بدون هیچ‌گونه تبعیض و تمایزی از قبیل رنگ، نژاد، جنس، مذهب و ... شناخته شده و سلب این حق انسانی نهی شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «و نفسی را که خدا محترم شمرده است، نکشید مگر به حق».^۳ اینکه چرا انسان از حق حیات و کرامت برخوردار است، به داستان آفرینش بر می‌گردد. انسان خلقتی دو بُعدی دارد، هر چند از جسم خاکی آفریده شده؛^۴ دارای نیمه‌ای خدایی است و مقام خلیفه الهی دارد و روح خدا در وی دمیده شده است.^۵

خداوند سبحان، انسان را به خلافت خود بر روی زمین مشرف ساخت و انسان به دلیل همین خلافت از سایر موجودات متمایز است و نقش و جایگاه وی بر مبنای استخلاف شکل می‌گیرد و تعیین می‌شود. شهید صدر این مسئله را با این بیان زیبا تشریح می‌کند:

«رابطه انسان با طبیعت، رابطه مالک با مملوک نیست. رابطه امین با مورد امانت است و رابطه انسان

۱- لا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدین (بقره - ۱۹۰)

۲- تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر. ص ۵۳.

۳- و لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق (سوره مبارکه انعام - ۱۵۱).

۴- انی خالق بشر من صلصال من محا، مسنون (سوره مبارکه حجر - ۲۹).

۵- و نفخت فيه من روحی (سوره مبارکه حجر - ۳۰).

با برادرش (انسان دیگر در هر پایگاه اجتماعی) رابطه دو همکار در انجام وظیفه خلافت الهی است، نه رابطه حاکم و محکوم، مالک و مملوک یا خدایی و بندگی.^۱

بدیهی است با چنین نگرشی، انسان‌ها در قبال حیات و زندگی یکدیگر متعهد و مسئول هستند. لازم به ذکر است که به عقیده بعضی از صاحب‌نظران^۲، انسانی که از شأنیت خلیفه الهی برخوردار است و لیاقت سجودی فرشتگان مقرب درگاه الهی و قابلیت تعلیم اسماء الهی را پیدا کرد؛ لایق حیات مطلق و محض نیست، بلکه شایسته برخورداری از حق حیات شایسته و طیبه^۳ است.

احترام حق حیات، امر ثابتی است و نه تنها به مقتضای این حق نمی‌توان به حیات هیچ کس آسیب و اخلاقی وارد کرد؛ بلکه برای کسی که توانایی حفظ نفس محترمه از آسیب و قتل را داشته باشد، تکلیف واجب است که به هر وسیله ممکن اقدام به حفظ نفس محترمه کند و بی توجهی و بی اعتنائی به این تکلیف عامل ورود آسیب به یک انسان و شراکت در قتل محسوب می‌شود.

به همین دلایل است که در اسلام آسیب به نفس به هر شکل ممکن از جمله: خودکشی، دیگرکشی، سقط جنین و ... ممنوع است.

حیات انسانی به این دلیل که دارای دو رابطه است (رابطه با خدا - رابطه با انسان) «نه قابل نقل و انتقال است و نه قابل اسقاط و در حقیقت بالاتر از حق به مبنای معمول آن و داخل در حکم است». همچنین به عقیده بعضی از صاحب‌نظران^۴ حق حیات ودیعه‌ای الهی است که از سوی خداوند به انسان بخشیده شده و تنها خدا است که حق تصرف در آن را دارد. بنابراین، هرگونه نابودسازی مادی و معنوی بدون اذن پروردگار ممنوع است. به عبارت دیگر، حیات گذشته از حق، وظیفه انسان هم به‌شمار می‌آید و هیچ کس نمی‌تواند دوش خود را از این بار برهاند.

به علاوه لزوم احترام به حیات انسانی آن‌چنان به وسیله اسلام تأکید شده و دارای چنان اهمیتی است که خداوند کشتن و سلب حیات یک انسان را به منزله کشتن همه مردم و حیات به یک انسان را به منزله حیات بخشیدن به تمام مردم می‌داند؛ آن‌چنان که قرآن می‌فرماید:

«بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم هر کس دیگری را نه به قصاص قتل یا ارتکاب فسادی در زمین بکشد؛ چنان است که همه مردم را کشته و هر کس که به او حیات بخشد، چون کسی است که به همه مردم حیات بخشیده است».^۵

به تعبیر صاحب‌المیزان: عبارت موجود در این آیه، کنایه است از اینکه مردم همگی دارای حقیقت

۱- به نقل از: سید محمد باقر صدر، نظریه خلافت عمومی انسان در اندیشه سیاسی، صص ۱۵۹ - ۱۵۸.

۲- محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، پیشین.

۳- من عمل صالحا من ذکر او انشی و هو مومن فلنحیبه حیا طیبه (سوره مبارکه نحل - ۹۷).

۴- عبدا... جواد آملی، "منابع حقوق بشر در اسلام" در حقوق بشر از دیدگاه اسلام، آراء دانشمندان ایران، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۰.

۵- سوره مبارکه مائده - ۳۲.

واحد انسانی هستند که در آنها متحد است، یکی با همه در آن برابر است. پس هر کس انسانی را در یک فرد از آنان قصد کند، پس انسانی که در همه موجود است را قصد کرده است.^۱ از آنجایی که فرد انسان از جهت حقیقتی که زندگی می‌کند و می‌میرد، تنها حامل انسانی است که همان حقیقت یگانه در همه افراد انسانی است و بعضی و کل و فرد و واحد و افراد بسیار در آن یکی است و لازمه این معنا این خواهد بود که کشتن یک شخص به منزله قتل و کشتن همه انسان‌ها باشد و بالعکس زنده کردن یک فرد به منزله زنده کردن همه انسان‌ها باشد.^۲

به قولی^۳ بر اساس این آیه «یک مساوی همه» و «همه مساوی یک» و این فرمول یک حقیقت فوق طبیعی است، نه اصل حقوقی معمولی.

و از آنجایی که جنگ تهدیدی جدی علیه حیات انسانی است، به این توصیف در تعارض با حق حیات انسانی و منتفی است.

۲) حق کرامت. علاوه بر حق حیات، انسان دارای کرامت است و کرامت انسانی از ویژگی‌های ذاتی اوست. هرچند کرامت انسانی در گفتارهای قبل به تفصیل بحث و بررسی شد، اما به نظر می‌رسد لازم است که به چند نکته اشاره شود.

همان‌گونه که حق حیات عامل مهمی در نفی جنگ است، حق کرامت انسانی نیز از چنین ویژگی برخوردار است؛ زیرا نفس جنگ در تعارض آشکار با این دو حق مهم انسانی است. درحالی که در نگرش اسلام به انسان، کرامت انسانی باید همواره مورد احترام واقع شود و هر عملی که در تعارض با آن قرار گیرد محکوم به نفی است. کرامت انسانی و احترام به آن تا آنجا مورد اعتقاد و التزام است که حتی در جنگ مشروع هم ضرورت نظامی نمی‌تواند و نباید منجر به نفی کرامت شود، به تعبیری^۴ در اسلام حقوق بشر بر مبنای کرامت انسان بنا شده و انسان به دلیل مخلوق بودن مستحق کرامت و احترام است. در ارزش‌های اسلامی احترام به دشمن یک التزام است و کرامت حتی منفورترین دشمنان هم در هیچ شرایطی نباید نادیده گرفته شود و ضرورت نظامی در تمام جنگ‌ها در انقیاد ارزش‌های دینی و انسانی است.

بدیهی است آنچه می‌تواند انسان را ملتزم به پذیرش و عمل به این انقیاد کند؛ تربیت انسانی و هدایت وی به صراط المستقیم است. تربیتی بر مبنای تعالی انسانی که منجر به رسیدن به جامعه‌ای عاری از خشونت، تجاوز، ظلم و ستم می‌شود.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن ج ۵، ص: ۳۱۸.

۲- منبع پیشین، ص: ۵۱۷.

۳- جعفری تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، پیشین.

۴- محقق داماد، مصطفی، به نقل از: مقاله «فلسفه حقوق بشر و حقوق بین‌المللی بشر دوستانه دیدگاه اسلامی» مجموعه مقالات همایش اسلامی حقوق بشر دوستانه ص: ۱۰۲ و ۱۰۳.

از نظر فرهنگ اسلامی^۱ افراد انسانی دو دسته‌اند کسانی که متعلقات دنیایی هستند و عامل قهر و ظلم و جنگ و کسانی که ارزش الهی را در خود بارور کرده و به تهذیب نفس پرداخته‌اند. جنگ‌طلبی مرتبط با قوای باطنی و عدم تهذیب انسانی و غلبه قوای غضبیه و اشتغال آن است. از نظر اسلامی روابط بین‌الملل تحت تأثیر مهم‌ترین کارگزار خود یعنی انسان است. ثبات و آرامش یا منازعه، جنگ و خشونت بسته به این است که قدرت و سیاست در دست کدام انسان باشد.

در خاتمه می‌توان گفت نگرش اسلام به انسان و اینکه انسان به عنوان نایب و خلیفه خداوند به شمار می‌رود، زمینه‌ساز این مهم است که چون خداوند حق است، هرگز اراده ظلم نمی‌کند و... پس انسان مخلوق و خلیفه او نیز حق ندارد ظلم کند و نمی‌تواند غیر عدالت را در رفتار خود ملاک قرار دهد و تنها کسی ظلم می‌کند که خدایی بودن خود را فراموش کرده و براساس احکام الهی عمل نمی‌کند.

۲-۱-۵-۲) نفی جنگ از منظر قرآن و احادیث

همچنان‌که در گذشته هم بیان شد در قرآن کریم و دین مبین اسلام، خشونت نفی شده و به صراحت بیان شده: «در راه خدا با کسانی که با شما به نبرد برمی‌خیزند، نبرد کنید. ستمکار (آغازگر) نباشید؛ چرا که خداوند ستمکاران را دوست ندارد»^۲. بر مبنای این حکم الهی، مسلمانان نباید در نبرد و جنگ پیشقدم باشند و تنها حق مقابله و دفاع را دارند و تأکید قرآن بر اینکه در راه خدا بجنگید نیز بر نفی جنگ برای مقاصد غیرالهی و مادی دلالت دارد که خود دلیلی بر نفی جنگ و نبرد از سوی اسلام است.

لازم به ذکر است که عده‌ای سعی در اثبات جنگ‌محوری و خشونت‌طلبی اسلام و انتشار آن با تکیه بر نیروی شمشیر و توسل به خشونت دارند و بر این اساس به آیاتی که اذن جهاد و جنگ می‌دهد استناد می‌کنند.

در این زمینه لازم است مفهوم و جایگاه جهاد از دیدگاه اسلامی به تفصیل بررسی شود که در مباحث بعدی به آنها خواهیم پرداخت و در این قسمت تنها به این نکته اشاره می‌شود که اگر فلسفه اسلام و رسالت پیامبر را ملاحظه کرده و منصفانه به نقد آن بنشینیم؛ در می‌یابیم که اساس اسلام بر دعوت استوار است نه تهدید و خشونت. گفتار و رفتار پیامبر و ائمه هم گواهی بر این مدعاست. در روابط پیامبر با دیگران (اعم از افراد و حکومت‌ها) دعوت به اسلام از اصول مسلم است و این دعوت به گفته قرآن بر مبنای حکمت، پند و اندرز حسنه و مجادله به بهترین شکل است.^۳ سیره پیامبر و عملکرد وی نشان می‌دهد که پیامبر در تمامی مراحل دعوت چه در مکه و چه در مدینه و نیز دعوت

۱- خمینی، روح‌ا...، شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵، صص ۱۹ - ۹.

۲- «جهاد کنید تا کلمه ا... اعتلا یابد و کلمه کفر محو شود.» (سوره مبارکه انفال - ۳۹).

۳- ادع الی سبیل سبک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (نحل ۱۲۵)

پادشاهان ایران و روم به شیوه ارائه شده در این آیه عمل می‌کرده است. «از پیامبر اکرم حدود ۱۸۵ نامه به عنوان دعوت یا پیمان در متون تاریخی و حدیثی ثبت شده که در همه آنها روش پیامبر بر برهان، حکمت و منطق استوار بوده است»^۱ بدیهی است که چنین شیوه‌ای نمی‌تواند جنگ محور تلقی شود.

برای حسن ختام این بحث هم می‌توان به فرمانی از حضرت علی (ع) اشاره کرد که مقرر داشت: «تو دعوت‌کننده و آغازگر جنگ مباش که دعوت‌کننده، تجاوزگر است»^۲.

۲-۱-۵-۳) ترویج فرهنگ صلح

مطالب پیشین بیانگر اصل نفی جنگ از منظر اسلام و منبع وحی بود. آنچه باید در تکمیل بحث به آن اشاره شود، موضوع صلح و دیدگاه اسلام در خصوص آن است. در حقوق بین‌الملل «صلح را دیپلماسی ادامه جنگ می‌گویند و عبارت است از خاتمه بخشیدن به خشونت و درگیری‌ها، حل و فصل ادعاهای جدال‌برانگیز از راه مصالحه یا چشم‌پوشی و برقراری نظم جدیدی که صرف‌نظر از درست یا نادرست بودن آن، تأمین‌کننده ثبات، امنیت، آرامش و فراغ خاطر باشد»^۳.

واژه جنگ و صلح همواره با یکدیگر در فرهنگ روابط اجتماعی مطرح شده‌اند و همچنان که عده‌ای معتقد به درونی بودن عامل جنگ در انسان هستند و غرایز انسانی و قوای غضبیه و... را در بروز جنگ و ستیزه‌گری مؤثر می‌دانند، گروهی هم به فطری بودن صلح‌گرایی انسان اعتقاد دارند و بیان می‌کنند که رشد و تعالی انسان‌ها و گرایش ایشان به حق در بستر صلح محقق می‌شود و به همین دلیل اسلام پرچمدار صلح است و گواه این ادعا را موارد زیر برشمرده‌اند.^۴

۱- واژه اسلام از ریشه سلم است که یک معنای آن برکنار بودن از آفات و بیماری‌های باطنی و ظاهری است و معنای دیگر آن صلح و سازش است.

۲- شعار و درود اسلامی، سلام است^۵ و به زیبایی تفسیر شده که «سلام به عنوان شعار صلح تنها

۱- علی شیرخانی، «دعوت به جنگ و صلح در قرآن»، فصلنامه تخصصی موسسه آموزش عالی باقرالعلوم، سال ۴، ش ۱۵، پاییز ۸۰، ص ۱۸۵.

۲- لاتدعون الی مبارزه فان الداعی یاغ (به نقل از: بحارالانوار ج ۱۰۰ ص ۳۹ حدیث ۴۰).

۳- حمیدرضا ملک محمدی نوری، مفاهیم تعلیق مخاصمات و حالت نه جنگ و نه صلح در حقوق بین‌الملل، تهران: انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۷۲، ص ۵۴.

۴- در تنظیم مطالب این قسمت از منابع زیر استفاده شده است:

- فقه سیاسی (حقوق بین‌الملل در اسلام) ج ۳، ص ۳۶۷ به بعد.

- ولایی، پیشین، ص: ۴۱۹ به بعد.

- دعوت جنگ و صلح، محمد ستوده، ص ۱۹۲ - ۱۹۱.

۵- و هرگاه آنان که به آیات ما می‌گروند نزد تو آیند بگو سلام بر شما باد (انعام ۵۴).

در برابر انسان‌های طالب صلح گفته نمی‌شود، بلکه در مقابل کسانی که با برخورد جاهلانه صلح را به مخاطره می‌اندازند هم سلام گفته می‌شود^۱ و قرآن در برابر کسانی که شعار سلام را بر زبان آورند درستی و ناباوری و بدگمانی را نمی‌پذیرند.^۲ توصیه اسلام به بر زبان راندن سلام و محسوب کردن سلام به عنوان یکی از اسمای الهی، دلیلی بر ترویج فرهنگ صلح و سازش در اسلام است.

۳- واژه صلح در لغت به معنای مسالمت، سازش و از بین بردن نفرت میان مردم است و آیات متعددی در قرآن، مسلمانان و مؤمنان را به صلح‌گرایی و برقراری صلح توصیه و ترغیب می‌کند. از جمله:

بین مردم صلح برقرار نمایید (بقره، ۲۴۴). ای مؤمنان همه در صلح و سازش داخل شوید (بقره، ۲۰۸). تقوای الهی پیشه کنید و در میان خود صلح برقرار کنید^۳. صلح و سازش بهتر است، منتهی مردم بخیل و تنگ‌نظر راضی به برقراری صلح نیستند.^۴

قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد: «اگر آنها از در ستیز و جنگ وارد نشدند و با تو نجنگیدند و از در صلح درآمدند، خداوند به شما اجازه سلطه‌جویی نسبت به آنها را نمی‌دهد».^۵

ترویج فرهنگ صلح را در سیره و سنت پیامبر به عینه می‌توان مشاهده کرد و به گفته تاریخ اسلام؛ در دوران حکومت اسلامی پیامبر داعیه صلح‌طلبی را در موارد زیادی به اثبات رساند؛ از جمله با صلح حدیبیه و از همه مهم‌تر در فتح مکه، فرمان عفو و امان صادر می‌کند، مسلمانان را از انتقام‌جویی، مقابله به مثل، قتل و غارت نهی می‌کند و می‌فرماید امروز روز رحمت است و... .

و نیز حضرت علی به فرمانده لشکر خود، مالک اشتر، فرمان می‌دهد: «هرگز پیشنهاد صلح و آشتی دشمن را رد نکن؛ زیرا صلح موجب آسایش و آرامش سپاهیان است و تو را از اضطراب درونی راحت می‌کند و امنیت بر شهرهای تو حاکم می‌شود».^۶

بنابراین، شاید بتوان موارد صلح‌طلبی اسلام را در مراحل زیر برشمرد:

- قبل از بروز جنگ. اسلام در برخورد با سایر افراد و دولت‌ها مبنا را بر دعوت به وحدت کلمه و حکم مشترک^۷ میان مسلمانان و آنان گذارده و همزیستی مسالمت‌آمیز را ملاک ارتباط و تعامل با سایر انسان‌ها می‌داند.

۱- بندگان خاص خدای رحمان آنان هستند که ... هر گاه مردم جاهل به آنها خطاب و عتابی کنند با سلامت نفس و زبان خوش جواب دهند.

۲- نساء، ۶۴

۳- سوره مبارکه انفال، آیه ۱۵.

۴- سوره مبارکه نساء، آیه ۹۰.

۵- سوره مبارکه نساء، آیه ۹۰.

۶- نهج البلاغه نامه ۵۳.

۷- ای اهل کتاب بیایید به آنچه میان ما و شما مشترک است تمسک نماییم و آن اینکه جز خدا را نپرستیم (آل عمران

- در هنگام بروز جنگ، توصیه، سفارش و تأکید قرآن^۱، پیامبر و پیروان راه وی، پذیرش پیشنهاد صلح است.

- پس از جنگ، راهبرد اسلام تلاش برای حفظ صلح و وفای به عهد است.^۲

۲-۱-۵-۴) اصول و قواعد فقهی

علاوه بر تصریح قرآن کریم بر نفی جنگ و نهی از آغازگری جنگ و درگیری و توصیه به مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز و ترویج صلح و دوستی، اصول کلی و مبانی عملی هم به طور مستقیم و غیرمستقیم خشونت و درگیری میان انسان‌ها را نفی می‌کنند.

اندیشمندانی^۳ که درباره حقوق بشردوستانه در اسلام به تحقیق و مطالعه پرداخته‌اند، اصول متعددی را بر شمرده‌اند؛ از جمله: اصل صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، اصل نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، اصل امنیت، اصل برابری و تساوی انسان‌ها، اصل تفاهم، اصل رحمت، اصل مودت و دوستی، اصل وفای به عهد و از همه مهم‌تر اصل عدالت.

شاید بتوان گفت که ریشه همه این اصول، به فلسفه هستی انسان و خلیفه‌الهی او بر می‌گردد که مبنای تمامی رفتارهای انسانی محسوب می‌شود. مبنایی که چارچوب قواعد و رعایت حقوق انسانی را در تمامی زمینه‌ها و زمان‌ها از جمله در جنگ به روشنی ترسیم و بیان می‌کند.

رعایت اصل عدالت با توجه به مفهوم آن، می‌تواند تا حد زیادی ما را از پرداختن به سایر اصول بی‌نیاز کند.

قرآن می‌فرماید: خداوند شما را به عدل و احسان فرمان می‌دهد.^۴

خداوند به انسان دستور می‌دهد که به عدالت رفتار و احسان پیشه کند و عدالت‌پیشگی را به پرهیزکاری و تقوی نزدیک می‌داند.^۵ علاوه بر این، حکم کلی عدالت در جنگ را نیز مورد توجه قرار داده و به صراحت دستور می‌دهد:

«دشمنی با قومی، شما را وادار نکند که از جاده عدالت خارج شوید و عدالت را رعایت نکنید».^۶

اگر بپذیریم که ظلم و ستم نقطه مقابل عدالت است یا به تعبیر بهتر، «ظلم و عدالت دو روی برخورد با حق است و در هر رابطه‌ای حقی نهفته است که مراعات آن، عدالت و نقض آن ظلم است».^۷

۱- اگر دشمن پیشنهاد صلح داد قبول کنید. سوره مبارکه نساء، ۶۱.

۲- اوفوا بالعهد (مانده، ۱).

۳- فقه سیاسی، ج ۳، ص ۴۴۷ - مبانی فلسفی حقوق بشر دوستانه در اسلام، ص ۱۲۱ - ۱۱۹ - نقش اصول و قواعد اسلامی در توسعه حقوق بشر دوستانه ص: ۲۵۷ - ۲۵۲.

۴- ان ا... یامر بالعدل و الاحسان (سوره مبارکه نحل، آیه ۹۰).

۵- اعدلوا هو اقرب للتقوی (سوره مبارکه مانده، آیه ۸).

۶- و لا یجرمنکم شأن قوم ان لا تعدلوا.

۷- فقه سیاسی، ج ۳، ص ۴۲۰.

بنابراین، عدالت-محوری در اسلام به معنای نفی ظلم و ستم و تجاوزگری در هر زمان و در هر شرایط است.

رعایت مبنای عدالت و تقوی‌پیشگی علاوه بر تلاش برای ایجاد صلح و امنیت و پیشگیری از وقوع جنگ، حتی در شرایط جنگی هم الزام به رعایت حقوق انسانی دیگران را در افراد معتقد ایجاد می‌کند؛ زیرا بر مبنای آموزه‌های دینی، خداوند انسان‌ها را از نفسی واحد آفریده^۱ و اگر برادر دینی و هم مسلک انسان نباشند، مخلوق خداوندند و در خلقت همانند وی^۲. پس باید مورد تکریم قرار گرفته و حقوقشان رعایت شود.



۱- یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة، (سوره مبارکه نساء - ۱).

۲- مردم دو دسته‌اند یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت با تو یکسان، (نهج البلاغه - نامه ۵۳).

۲-۲) گفتار دوم: جایگاه جهاد در نگرش اسلامی

۲-۲-۱) مقدمه

در گفتارهای پیش با طرح مسائلی از جمله نگرش اسلام به انسان، حاکمیت و حکومت، اصالت صلح در اسلام که در اسلام بررسی و بیان شد، انسان مظهر تجلی اسمای الهی است و کرامت انسانی وی، خلیفه‌الله بودنش و ... تأکیدی بر ارزش‌های وجودی او است. همچنین تشریح شد که حاکمیت از آن خداوند است و انسان به نیابت عمل می‌کند و در چنین حاکمیتی، اصول سیاست بر مبنای الهی و توحیدی کردن تفکر جامعه بشری و تثبیت و نهادینه کردن ارزش‌های والای الهی شکل می‌گیرد و عملیاتی می‌شود.^۱ به علاوه، احترام به شعور، آزادی و حق انتخاب^۲ انسان ایجاب می‌کند که برای تحقق چنین حاکمیتی، مبنا و شیوه عمل دعوت باشد و دعوت در اسلام، در حد ابلاغ و رساندن پیام است.^۳ بدون اینکه اکراه و اجباری را تحمیل کند^۴ دعوتی که شیوه بیان آن بر مبنای حکمت، پند و اندرز به مهترین وجه ممکن باشد.^۵

این همه بر این مهم دلالت دارد که در اسلام اصل بر صلح است و جنگ تنها در موارد استثنایی و به ضرورت تجویز می‌شود و آن هم زمانی است که چاره‌ای جز توسل به جنگ و در مقام دفاع نباشد. با این حال، عده‌ای با استناد به آیات مربوط به جهاد تلاش کرده‌اند تا اسلام را دینی جنگ‌طلب معرفی کرده و اثبات کنند که هدف اسلام، گسترش دین و سلطه بر جهان از راه شمشیر و کشورگشایی و... است.

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش که آیا دستور جهاد بیانگر جنگ‌طلبی اسلام است؛ باید جهاد را تعریف و هدف، انگیزه و فلسفه آن را شناخت.

۲-۲-۲) تعریف جهاد

از نظر لغوی جهاد به معنای «کارزار کردن با دشمنان در راه خدا»^۶ است و در لغت‌نامه دهخدا واژه جهاد چنین معنا شده: «جهاد (به فتح اول) به نقل از کتاب مهذب الاسماء اسم است و به معنای زمین سخت و به نقل از منتهی الادب و اقرب الموارد زمین سخت و هموار و بی گیاه و اما واژه جهاد

۱- در تدوین مطالب این بخش از منابع زیر استفاده شده:

- فقه سیاسی (ج ۳ و ۵)، تأملات سیاسی در تفکر اسلامی، مبانی سیاست جهانی اسلام، سیری در سیره نبوی، جهاد

۲- انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (کهف، ۲۹) و آیات متعدد در سوره‌های، (انسان، ۷۶) - تکویر، ۲۸ و ...

۳- فان اسلموا فقد اهتدوا و ان قولوا فانما علیک البلاغ (آل عمران، ۲۰)

۴- لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی.

۵- ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جاء لهم بالتی هی احسن (نحل، ۱۲۰).

۶- فرهنگ لاروس، ج ۱، ص ۷۷۳.

(به کسر اول) مصدر عربی است و به نقل از ربنجی، قصدی است که به سوی دشمن کنند برای حرب و به نقل از کتب مهذب الاسماء و منتهی الادب و اقرب الموارد، کارزار کردن با دشمنان در راه خداست و این معنای اصطلاحی آن است.^۱

جهاد در اصطلاح به معنای کارزار با کفار است در راه دین و در فقه به معنای «قتال برای حمایت از دین است».^۲

اصطلاح جهاد در ترمینولوژی حقوقی (ص ۲۰۲) چنین تعریف شده است:

«جهاد در حقوق عمومی اسلام عبارت است از مبارزه مسلمانان با اجانب (کفار) به منظور دعوت آنان به دین اسلام یا به منظور دفاع از استقلال حکومت اسلام و مسلمانان و همچنین مبارزه با شورشیان داخلی که قیام دسته‌جمعی و مسلح علیه حکومت قانونی اسلام نمایند». و به زعم همه پژوهشگران این جهاد، جهاد اصغر است و جهاد اکبر کارزار با نفس و اصلاح شخص است.^۳ به تعبیری، جهاد در قرآن به سه وجه بیان شده است: جهاد به قول و گفتار (پس تو هرگز تابع کافران مباش و با آنها چنان که مخالفت قرآن و دین حق کنند، سخت کارزار و جهاد کن).^۴

جهاد به عمل و کردار (جهاد را برای خدا به جا آورید؛ آن گونه که سزاوار اوست).^۵

جهاد با سلاح (هرگز مؤمنانی که به هیچ عذری مانند نابینایی، مرض، فقر و غیره از کار جهاد بازنشینند، با آنکه به مال و جان کوشش کنند یکسان نخواهند بود. خدا مجاهدان فداکار به مال و جان را بر بازنشستگان برتری بخشیده و همه اهل ایمان را وعده نیکوتر (بهشت) فرموده و مجاهدان را بر بازنشستگان به اجر و ثوابی بزرگ برتری داده است).^۶

به تعبیری در قرآن ۳۳ آیه به مقررات جهاد اختصاص یافته است.^۷ در قرآن علاوه بر واژه جهاد، واژه حرب و قتال هم به کار رفته است. حرب به معنای جنگ در قرآن در شش مورد به کار رفته است که تنها یک مورد آن به اسلام و مسلمانان نسبت داده شده و موارد دیگر به عنوان عملی نامشروع از سوی دشمنان تلقی شده است (از جمله آیات ۱۰۷ سوره توبه، ۵۷ سوره انفال، ۳۳ و ۳۴ سوره مائده) و نیز واژه قتال و مقابله به معنای کشتار، که در متجاوز از یکصد آیه قرآن آمده یا به طور مستقیم به دشمنانی که اقدام به جنگ می‌کنند، نسبت داده شده (آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره بقره و ۱۵۷ سوره آل عمران و ۱۱ سوره حشر) و یا در زمینه مقابله با جنگ شروع شده به کار رفته (آیات ۱۹۰ و ۲۴۴ سوره

۱- لغت نامه دهخدا، ج ۱۱۸، ص ۱۶۹.

۲- لغات القرآن، ص ۱۴۷.

۳- بر مبنای روایتی از پیامبر که فرمود: از جهاد اصغر باید به جهاد اکبر رو کنیم و این جهاد بزرگ، پیکار بنده است با هوا و هوس خویش.

۴- سوره مبارکه فرقان، ۵۲.

۵- سوره مبارکه حج، ۷۸.

۶- سوره مبارکه نساء، ۹۵.

۷- ادوار فقه، ج ۲، ص ۹۶.

بقره و ۲۹، ۳۶ و ۱۲۳ (سوره توبه) و یا در موارد جنگ دوطرفه اطلاق شده است (آیات ۱۹۱ سوره بقره و ۸۹ و ۹۱ سوره نساء).^۱

۲-۲-۳) هدف، انگیزه و فلسفه جهاد

نظر به اینکه جهاد در بعد معنوی به مبارزه با نفس تعبیر شده و کلمه جهاد همواره با قید «فی سبیل الله» همراه است و اینکه جهاد از فرایض دینی و عبادی به شمار رفته و در مبحث عبادت‌ها جای گرفته و... بنابراین، می‌توان هدف از جهاد در اسلام را مبارزه با سرکشی، چپاولگری، بیدادگری و ستمکاری و شرک^۲، حفظ کرامت انسانی و تعالی او، تداوم حیات انسانی و دفاع از حق فطری انسانیت و حفظ عزت، استقلال و سربلندی مسلمانان^۳ و تبلیغ ایمان و نشر خداپرستی و اعلام کلمه حق در جهان دانست.^۴

شاید بتوان هدف و فلسفه جهاد را در این دو جمله خلاصه کرد که:

«هدف حقیقی و علت غایی جهاد، صلح است یعنی صلح قطعی بشریت که تحت تبعیت و سلطه قواعد آیین یکتاپرستی قرار گیرد».^۵

و به این ترتیب «فلسفه جهاد در اسلام در نخستین مرحله مبتنی بر اصل لزوم مبارزه برای اعتلای انسانیت و نیل به جامعه توحیدی و در مرحله دوم برای تعمیم عدالت و مساوات اسلامی و زدودن شرک از صفحه گیتی و گسترش دارالاسلام است».^۶

یادآور می‌شود شماری از پژوهشگران و اندیشمندان، اهداف جهاد را از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه مطالعه کرده و موارد زیر را برشمرده‌اند:

دفاع برای دفع ظلم و تجاوز، مقابله با فساد و محاربه، مقابله با پیمان شکنی، مقابله با تحریکات، توطئه و زمینه‌سازی آشوب‌های داخلی، رهایی ملت‌های مستضعف و تحت ستم و کمک به نهضت‌های رهایی‌بخش، حاکمیت حق، ایجاد امنیت و اقامه نظام الهی و ایجاد محیط سالم برای شکل‌گیری نظام سیاسی عادلانه و... در نهایت هدایت جامعه.^۷

۲-۲-۴) جهاد در آیات قرآن

برای شناخت دیدگاه قرآن در مورد جهاد، لازم است آیات مربوط به جهاد، شأن نزول و تفاسیر آنها

۱- فقه سیاسی ج ۵، ص ۲۵۲ - ۲۵۱.

۲- کشف الاسرار - ص ۲۳۰ - ۲۲۹.

۳- تفسیر المیزان ج ۳، ص ۹۱.

۴- جنگ و صلح در قانون اسلام ص ۸۵.

۵- اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، ص ۱۲۶.

۶- تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، ص: ۱۲۸.

۷- فقه سیاسی، ج ۵، ص ۲۸۱ - ۲۵۶.

به دقت بررسی شوند. نتیجه و حاصل بررسی یکی از پژوهشگران اسلام‌شناس^۱ بیانگر این مهم است که گرچه نزول آیات جهاد به حوادث و اتفاقات پیش آمده در سال‌های بعثت پیامبر اکرم ارتباط دارد و بیشترین آیات بین سال‌های ۱۲ بعثت تا سال سوم هجرت و نیز سال ششم و هفتم هجرت نازل شده، اما «یک سلسله پیش آیات قبل از وقوع و احتمال قضایای مربوطه نازل شده که عمل تدارک و زمینه‌سازی را انجام می‌دهد» (از جمله آیات: ۵ - ۱ سوره مجادله، ۲۲۷ سوره شعراء، ۵۴ سوره فرقان، ۱۵۲ - ۱۴۸ سوره بقره و ...) با این توضیح که:

«در سیزده سال مکه، از سال‌های ابتدای رسالت که گروندگان به اسلام انگشت شمار بودند و مسئله توسعه نهضت و جنگ با کفار قابل تصور نبود، بلکه شواهد و قرائن خلاف آن را نشان می‌داد، به آیاتی بر می‌خوریم که با آهنگ تصاعدی نغمه‌های مقاومت، قهر، تعرض، تشدد و بالاخره تدارک جنگ را ساز کرده، منتهی به دستور آمادگی و بسیج می‌شود. قبل از این و به تدریج زمینه‌سازی‌های لازم را در جهت ایمان و یاد و توکل به خدا، پایداری یا صبر، معامله استقراضی با خدا، وعده پاداش‌های آخرت، دور کردن تصور و فنای از شهدای در راه خدا، آماده شدن برای خطرات شدید و خسارت‌های مسلم و ضرورت تدافع اجتماعی به عمل می‌آورد. در سال ۸ بعثت یعنی ۶ سال مانده به درگیری نظامی با کفار، اولین شیپور جنگ در آیات ۱۴۸ تا ۱۵۲ سوره مبارکه بقره به صدا در می‌آید و در آیات ۲۴۵ و ۲۴۶ حکم فقهی جنگ به صراحت اعلام می‌شود تا آنکه بالاخره در سال اول مدینه باز در همان سوره، شرایط اصلی جنگ، چارچوب جهاد اسلامی در آیه ۱۸۶ به صورت کامل و جامع پیدا می‌شود»^۲.

بعضی از فقها و اندیشمندان^۳ اسلامی آیات مربوط به جهاد را به دو دسته مطلق و مقید تقسیم کرده‌اند؛ آیاتی که جهاد با کفار را به طور مطلق تجویز کرده و مسلمانان را به جنگ و جهاد توصیه می‌کنند (مانند آیات ۲۹ و ۷۳ سوره توبه و ...) و آیاتی که جهاد را مشروط به شروط و مقید به قیودی می‌دانند (از جمله آیه ۱۹۰ سوره بقره).^۴

در یک تقسیم‌بندی دیگر^۵، دسته سومی را هم اضافه کرده‌اند به این بیان که:

«دسته سوم آیات (آیات مبین) آیاتی را در بر می‌گیرند که درصدد بیان وضعیتی یا روشن کردن امور جنگی و جهاد و ثواب پس از آن برآمده‌اند». در حقیقت، در این آیات امر به جهاد نشده، بلکه جوانب مختلف جهادی را که تابع قواعد و شرایط آیات مقید است، بیان می‌کند. (از جمله آیه ۲۱۶

۱- سیری در تحول قرآن، چاپ دوم، از ص ۲۰۰ - ۱۹۵ به نقل از تاریخ و مقررات جنگ.

۲- منبع پیشین، ص ۱۹۹.

۳- از جمله: استاد مطهری، جهاد صص: ۲۸ - ۲۶.

۴- با اهل کتابی که به خدا و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و دین حق نمی‌ورزند، کارزار کنید تا به دست خویش جزیه بپردازند.

۵- در راه خدا با آنان که با شما به جنگ و دشمنی برخیزند کارزار کنید.

۶- کرامت انسانی و خشونت در اسلام، ص ۱۰۶

سوره بقره).^۱

تفاسیر و تحلیل‌هایی که از دسته‌بندی آیات توسط محققان و فقها به عمل آمده در اعتقاد به ماهیت جهاد و اصالت جنگ یا صلح تأثیر گذارده است. به این بیان که اندیشمندانی چون شهید مطهری بر این اساس که در علم اصول باید مطلق را حمل بر مقید کرده و آیات مطلق را در چارچوب قیود و شروطی که آیات مقیده تعیین کرده‌اند، تفسیر و عمل کرد،^۲ آیات مطلق را مفسر آیات مقید جهاد قرار داده و به استناد قاعده عقلانی و جهانشمول « امر مقید و مشروط مفسر امر مطلق و نامشروط است » اصالت صلح و ماهیت دفاعی جهاد را می‌پذیرند. حال آنکه، از دیدگاه دیگری (به ویژه دیدگاه اهل سنت) آیات مطلق جهاد ناسخ آیات مقیده بوده و به همین دلیل حکم جهاد حکمی عمومی است که تا قیامت باقی است و جهاد ابتدایی اصالت دارد.^۳

۲-۲-۵) اقسام جهاد

در فقه اسلامی (اعم از شیعه و سنی) جهاد را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: جهاد ابتدایی (جهاد دعوت) و جهاد تدافعی (دفاعی). قائلان به جهاد ابتدایی به آیات قرآن استناد می‌کنند. ایشان آیه قتال^۴ را که به صراحت مسلمانان را به مبارزه و قتال اهل کتاب فرمان داده، مبنا قرار می‌دهند. و این آیه و سایر آیات را ناسخ آیات صلح می‌دانند و معتقدند که « جهاد از وظایف تعلیق‌ناپذیر مسلمانان تا روز قیامت و پایان تاریخ است ». ^۵ درحقیقت، برای گسترش اسلام و حاکمیت حکومت اسلامی، مسلمانان باید غیرمسلمانان یا کفار را دعوت به اسلام کنند و زمانی که دعوت با زبان، پند و اندرز و ... میسر نمی‌افتد، با هر که دعوت‌پذیر نیست و تسلیم حق نمی‌شود، باید به جنگ برخاست و دعوت با شمشیر را عملی کرد.

بعضی از فقهای اهل سنت، نظر امام شافعی را مبنی بر پذیرش جهاد ابتدایی با این استدلال که « آیات ناظر به صلح و نهی از جنگ تا شروع تهاجم دشمن و نیز منع جنگ در ماه‌های حرام شرعی، همه با نزول آیه « و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه » منسوخ شده » تأیید کرده‌اند.^۶

هر چند فقهای شیعه^۷ نیز همچون اهل سنت قائل به تقسیم‌بندی فوق (جهاد ابتدایی و جهاد تدافعی) هستند و آن را فریضه‌ای عبادی و رکنی از ارکان اسلام می‌دانند، اما انجام جهاد ابتدایی را

۱- بر شما جهاد مقرر شده و آن برای شما ناخوشایند است چه بسا چیزی را ناخوش دانسته‌اید و آن به سود شما باشد و چه بسا چیزی را خوش داشته‌اید و آن به زیان شما باشد و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.

۲- جهاد، صص ۲۸ - ۲۶.

۳- مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در شیعه، صص ۱۳۵ و ۱۵۵.

۴- توبه - ۲۹ « کارزار کنید با کسانی که نه به خدا ایمان می‌آورند و نه به روز آخرت و... ».

۵- مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در شیعه، ص ۱۳۳.

۶- منبع پیشین.

۷- از جمله شیخ طوسی در النهایة، صاحب جواهر الکلام ج ۲۱، امام خمینی در تحریر الوسیله ج ۲.

مشروط به وجود و اذن امام عادل یا نماینده منصوب او در زمان ظهور می‌دانند که در عمل به معنای منتفی دانستن جهاد ابتدایی بوده و تنها جهاد دفاعی را، آن هم در زمانی که مسلمانان مورد تهاجم و یا تهدید دشمن قرار گیرند، پذیرفته‌اند.

لازم به ذکر است هرچند که در این باره در فقه شیعه ادعای اجماع شده و برای وجوب ابتدایی، وجود امام معصوم یا منصوب خاص او لازم شمرده شده و حتی تأکید کرده‌اند که جهاد ابتدایی از اختیارات ولایی فقها خارج است و فقهای جامع الشرایط نیابت امام معصوم را در همه امور به جز جهاد ابتدایی به عهده دارند^۱، اما بعضی از مراجع با رد ادعای اجماع و استناد به برخی روایات، این نظر را رد کرده و معتقدند:

«ظاهراً جهاد دعوت در زمان غیبت واجب باشد. هنگامی که شرایط آن مهیا باشد و آن شرایط، که تشخیص آن به عهده کارشناسان نظامی اسلامی است عبارت از این است که جهاد دارای مصلحتی برای اسلام باشد؛ یعنی مسلمانان از نظر تعداد، نیروی نظامی، تجهیزات جنگی، نیرو و توان کافی داشته باشند به گونه‌ای که مطمئن باشند در میدان شکست نمی‌خورند»^۲.

درحقیقت، در این دیدگاه نیز برای شروع جهاد، فراهم بودن امکانات و قدرت لازم شرط اساسی است.^۳

به نظر می‌رسد فقهای شیعه که با استناد به آیات متعدد قرآن در مورد صلح (از جمله آیه سلم^۴) اعتقاد به عدم نسخ این آیات به وسیله آیاتی که امر به قتال و کارزار می‌کنند (از جمله آیات قتال)^۵ و نیز روایاتی که با بیان فواید صلح، توصیه به بهره‌گیری حاکمان مسلمان از این وسیله احقاق حق می‌کند^۶، معتقدند که جهاد تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که جامعه اسلامی مورد تهاجم دشمن واقع شود و امت اسلام برای دفاع از جان و مال و ناموس مسلمانان به عنوان وظیفه‌ای دینی و ملی قیام

۱- تحریرالوسیله، ج ۱، ص ۴۸۲.

۲- نظر آیت العظمی موسوی خویی در منهاج الصالحین، ج ۱ ص ۲۶۴ از دیگر طرفداران این نظر می‌توان به آیات عظام خامنه‌ای و منتظری و علامه فضل‌ا... اشاره کرد.

۳- جواهر الکلام ج: ۲، ص ۴۸.

۴- هر گاه به صلح و سلامت به شما روی آوردند، شما نیز بدان پای بند باشید و به خدا توکل کنید که او شنوا و دانا است (انفاق ۶۱)، سید مصطفی خمینی نه تنها این آیه را دلیل بر صلح در جامعه اسلامی می‌داند بلکه همچنین دلیل شرعی برای برقراری روابط سیاسی بین دولت اسلامی و دیگران دانسته که به معنای پذیرش موجودیت دولت‌های غیراسلامی است (به نقل از مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی، ص ۱۳).

۵- ای رسول مومنان را به جنگ ترغیب کن (انفال ۶۵) و

۶- صلحی که خداوند تو و دشمنت را بدان فراخوانده و رضای خدا در آن است، از خود دور مکن زیرا در صلح (فواید مهمی چون) حفظ قوای مسلح تو، آسایش فکر و فراغ بال تو و امنیت سرزمینت نهفته است. لکن همواره از دشمنت بعد از صلح غفلت مکن زیرا دشمن گاهی نزدیکت می‌شود تا تو را غافلگیر کند پس بی‌نهایت محتاط باش و در عین پای بندی به صلح از حسن ظن و خوشبینی بیهوده در این باره خودداری کن».

کنند.

در قرآن کریم هم آیات متعددی به جهاد تدافعی اشاره دارند؛ از جمله مهم‌ترین این آیات می‌توان به آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره بقره اشاره کرد که می‌فرماید:

«و در راه خدا با کسانی که به جنگ و دشمنی با شما برخیزند، جهاد کنید، هر جا مشرکان را یافتید، بکشید و از شهر و دیارشان برانید، چنان‌که شما را از شهر و دیارتان آواره کردند.»

همچنین در آیات دیگری قتال و دفاع و اجازه جنگ به مؤمنان و مسلمانان داده شده است.^۱

با مروری بر آیات مربوطه در می‌یابیم که از نظر قرآن، جنگ وقتی اجازه داده شده که تهاجمی صورت گرفته و دین اسلام و جامعه مسلمانان در معرض خطر قرار گیرند. فقهای شیعه که جهاد را بدون حضور امام معصوم یا نایب خاص او جایز نمی‌دانند؛ بدون هیچ تردید و اختلاف نظری اجماعاً معتقدند زمانی که اقدام دشمن، موجب ترس مسلمانان از نابودی بیضه اسلام (ریشه و جایگاه اسلام یا به تعبیری دولت اسلامی و استقلال آن) و یا ترس از در معرض خطر قرار گرفتن مسلمانان شود، دفع دشمن و جهاد بر مسلمانان واجب می‌شود.^۲

۲-۲-۶) ویژگی‌های جهاد دفاعی

- ۱- هدف جهاد دفاعی «حفظ وطن اسلامی از مداخله بیگانگان»^۳ و حفظ کیان و استقلال دولت اسلامی در برابر خطر بیگانگان^۴، عزت و استقلال مسلمانان، دفع مفسدان^۵، دفاع از مظلومان و مستضعفان است.
- ۲- برای انجام جهاد دفاعی، خداوند چارچوب و مقررات خاصی را اعلام کرده است؛ برطرف کردن فتنه و تباهی که توسط کافران برپا شده، رفتار به عدالت و دوری از ستم، حرمت ماه‌های حرام، عدم تجاوز از عدالت و...^۶
- ۳- رعایت مراتب دفاع، «در منابع فقهی شیعه برای دفاع مراتبی در نظر گرفته شده است که از سهل‌ترین تا سخت‌ترین اقدامات را شامل می‌شود. اولین مرحله اعتراض و تذکرات و سپس تظاهرات و دادخواهی و استغاثه از دیگران برای دفع دشمن و در صورت ناکارآمدی این اقدامات، ناگزیر به دفاع

۱- از جمله آیه ۳۹ و ۴۰ سوره مبارکه حج رخصت جنگ به مومنان که دیگران با آنها کارزار می‌کنند، داده شد زیرا از دشمن ستم دیدند و خدا بر یاری آنها قادر است. آن مومنانی که به ظلم کفار به ناحق از خانه شان آواره شده اند.

۲- المبسوط، ص ۸ - السرائر، ج ۲، ص ۴ و ...

۳- نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۷.

۴- تحریر الوسیله ج ۱، ص ۴۶۵.

۵- اگر خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه‌ها و مساجد که نام خدا بسیار در آن برده می‌شود، ویران می‌شود. و خداوند کسانی که دین او را یاری می‌کنند را یاری می‌کند راستی خدا قوی و شکست‌ناپذیر است (حج ۴۰).

۶- آیات ۱۹۱ و ۱۹۴ بقره، به نقل از کتاب اسلام مکتب مبارز و مولر.

مسلحانه و استفاده از سلاح‌های سبک و مؤثر است. در چنین وضعیتی، تا زمانی که مهاجم در موضع تهاجم قرار دارد و منصرف نشده است، البته مهاجم اعم از آزاد و برده، مسلمان و کافر، مهدورالدم است و مدافع در صورت کشته شدن، شهید محسوب می‌شود».

۴- فقها معتقدند که در هنگام حمله دشمن و تهاجم نظامی به دولت اسلامی، دفاع وقتی واجب است که قدرت، توانایی و امکانات لازم برای مقابله موجود باشد و بر همین اساس وظیفه دولت اسلامی است که برای کسب قدرت نظامی لازم برای دفاع از اسلام و مسلمانان تلاش کند و به فرمان قرآن^۱ مسلمانان وظیفه دارند برای مبارزه با مشرکان تا آنجا که در توان دارند، نیرو و اسب‌های بسته آماده کنند، تا دشمنان (خود و خدا و دشمنان پنهان) را بترسانند. علامه طباطبایی هدف از این ترساندن را چنین بیان می‌کند:

«... و ترسانیدن به خاطر آمادگی نظامی گرچه خودش هدفی است که فواید زیاد و آشکاری دارد، ولی همه هدف و منظور از آمادگی نظامی نیست ... چرا که غرض حقیقی از آمادگی نظامی، کسب حداکثر توان قابل دسترسی برای دفاع و راندن دشمن و حفظ جامعه از تهدیدات جانی، مالی و آبرویی دشمن است».^۲

۵- برخی از پژوهشگران ضمن تأکید بر این مهم که دفاع شرایط و محدودیت‌هایی دارد و رعایت اصول اخلاقی هم به این شرایط اضافه شده، محدودیت‌های جهاد دفاعی را به شرح زیر برشمرده‌اند: وقوع تجاوز (آیه ۱۹۰ سوره بقره) - اصل تناسب (آیه ۱۹۴ سوره بقره) - رعایت ضرورت (آیه ۱۹۳ سوره بقره) و پایبندی به اصول و ارزش‌های انسانی، حتی اگر دشمن ناجوانمردی نماید.^۳

۶- برای مراقبت از سرزمین اسلامی و حفظ موقعیت دفاعی، فقهای شیعه به وجوب مرابطه (مرزداری و مرزبانی) حکم داده و مرابطه را به این معنا می‌دانند که مسلمانان با هوشیاری تمام با وسایل مختلف از هر موضعی که احتمال تعرض و حمله دشمن بر آن وجود داشته باشد، مراقبت و نگهبانی کنند.^۴

بیشتر فقهای شیعه مرابطه را به لحاظ مفهوم مرزبانی و عدم تلازم آن با جنگ و جهاد، از مستحبات دانسته و فی حد نفسه واجب شمرده‌اند و برای مرابطه معنایی جز جهاد دفاعی و ابتدایی قائل شده‌اند. به طوری که نه چون جهاد دفاعی واجب و نه چون جهاد ابتدایی مشروط به اذن امام دانسته‌اند.^۵

۱- انفال ۶۱ - واعدوا لهم مستطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم و آخرین من دونهم لاتعلموا فهم الله يعلمهم ...

۲- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۵۵.

۳- صلح و جنگ در اسلام، قسمت دوم، حمیدرضا شاکرین.

۴- نظر محقق کرکی، جامع المتاصد، ج ۳، ص ۳۷۴.

۵- فقه سیاسی، ج ۵، ص ۳۲۷ - محمد کریم اشراق. تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.

۷- استناد به آیه ۲۱۶ سوره مبارکه بقره. فقهای شیعه معتقدند جهاد واجبی تعبدی (یعنی با قصد قربت و برای خدا انجام دادن)، تعیینی (عملی مشخص که باید انجام شود)، نفسی (فی نفسه مورد توجه شارع است نه به دلیل یک واجب) و واجبی کفایی است به اجماع فرقه و اصل برائت ذمه^۲ (البته در جهاد دفاعی واجب عینی است) و حکم تکلیفی به جز در موارد اضطرار، عسرت و حرج^۳ است.

۸- جهادگران از دیدگاه فقه شیعه و به استناد آیات قرآن باید دارای شرایط زیر باشند:
- توانایی جسمی (قدرت بر انجام جهاد). بر همین اساس زنان، کودکان، و کسانی که دارای نقص عضو هستند، از جهاد معاف شده‌اند؛

- توانایی مالی (قدرت تأمین مخارج زندگی خود و خانواده)؛

- داشتن اهلیت (بلوغ - عقل - اختیار) و تخصص (آشنایی با آداب جنگ).^۴

چون تجاوز از سوی دشمن به روش‌ها مختلف و اشکال و شیوه‌های گوناگون انجام می‌شود، شیوه‌های دفاع هم به ناچار باید متنوع و گوناگون باشد. به همین دلیل، گفته شده: تعیین اسلوب دفاع از کیان اسلام، امری است که به مکلف (شخص مسلمان) مربوط می‌شود.^۵

جهاد دفاعی را در حقوق بین‌الملل معاصر، معادل حق دفاع مشروع می‌دانند. به موجب اصل ۵۱ منشور سازمان ملل متحد:

"در صورت وقوع حمله مسلحانه علیه یک عضو ملل متحد تا زمانی که شورای امنیت اقدام لازم برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را به عمل آورد، هیچ یک از مقررات این منشور به حق ذاتی دفاع از خود، خواه فردی یا دسته‌جمعی، لطمه‌ای وارد نخواهد کرد. اعضا باید اقداماتی را که در اعمال این حق دفاع از خود به عمل می‌آورند، فوراً به شورای امنیت گزارش دهند. این اقدامات به هیچ وجه در اختیار مسئولیتی که شورای امنیت بر طبق این منشور دارد و به موجب آن برای حفظ و اعاده صلح و امنیت بین‌المللی و در هر موقع که ضروری تشخیص دهد، اقدام لازم به عمل خواهد آورد، تأثیری نخواهد داشت."

۷-۲-۲) انواع جهاد دفاعی

این پرسش مطرح است که نظر فقها و اندیشمندان درباره دفاع پیشگیرانه چیست؟ به این بیان که

صص ۲۲۴ - ۲۲۳.

۱- محمد کریم اشراق. تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، ص ۲۵۵ - محمود شهبازی. ادوار فقه، تهران: انتشارات دانشگاه

تهران، ج ۲ ص ۶۷

۲- الخلاف، ص ۱۹۶.

۳- مکتب‌های حقوقی در اسلام، ص ۲۶.

۴- لازم به ذکر است بعضی از فقها از جمله شیخ بهایی، شیخ طوسی و این شرایط را تفصیل مورد بررسی قرار دارد، و تا ۱۲ شرط را برای جهادگر برشمرده‌اند.

۵- فقه سیاسی در اسلام، ص ۸۴.

اگر دولت اسلامی دلیلی پیدا کند که از سوی دولت و دولت‌های دیگر مورد تهاجم واقع می‌شود، برای دفاع از خود و دفع ضرری که تهدیدش می‌کند، می‌تواند پیشدستی کند و در مقام دفاع آغازگر نبرد باشد؟

هرچند فقها به صراحت به این موضوع نپرداخته‌اند، اما از بیان ایشان می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد: «نظر به اینکه اکثر فقها در بیان مشروعیت دفاع واژه ترس از نابودی اسلام و ...» به کار گرفته شده و این ترس هم شامل ترس می‌شود هم از حمله واقع شده، حاصل شده و هم از ترسی که از «آمادگی و نسبت حمله» حاصل شده باشد، سپس عمومیت و اطلاق این عبارت دفاع پیشگیرانه را مجاز می‌شمرد.»

در حقیقت به موجب ادله فقهی، دفاع پیشگیرانه هم به عنوان دفاع و هم به عنوان نهی از منکر، مشروع و لازم است.^۱

لازم به ذکر است اندیشمندان شیعه، دو نوع جهاد دیگر را جهاد دفاعی دانسته‌اند: یکی جهاد بالبغاه و دیگری جهاد آزادیبخش.
جهاد با بغات

واژه بغی از آیه ۹ سوره حجرات گرفته شده است. به موجب این آیه:

«هرگاه دو گروه از مؤمنان درگیر شدند، اصلاحشان دهید. آن گاه اگر یکی از آن دو بر دیگری ظلم کرده و برتری طلبی نمود، با او بجنگید تا به فرمان خدا در آید.»

در لغت بغی به معنای سرگرداندن از حق است و به معنای ستم، جنایت و عصیان هم آمده است^۲ و باغی کسی است که بر علیه امام عادل قیام کند و «جهاد با بغات جنگ داخلی علیه مسلمانان است که علیه خلیفه (امام) حق قیام کنند»^۳ فقها^۴ در مبحث جهاد به این نوع جهاد اشاره کرده و به استناد نصوص کتاب، سنت و اجماع، سرکوب باغیان را واجب دانسته و تصریح کرده‌اند که هرگاه امام (امام عادل یا نماینده او) مردم را به پیکار با چنین کسانی فراخواند، جنگ با آنان واجب (کفایی) است، تا اینکه یا تسلیم شوند و به اطاعت امام گردن نهند یا کشته شوند و جنگ با چنین افرادی همچون جنگ با کفار است»^۵.

فقها بغات را بر دو دسته می‌دانند: دسته‌ای که دارای تشکیلات و گروهی نیستند و فریب‌خورده محسوب می‌شوند (مانند خوارج) که با ایشان مبارزه می‌شود، ولی فراری‌هایشان تعقیب نمی‌شوند. مجروحان، اسرا، اموال و خانواده‌هایشان مصون و محفوظ هستند. دسته دیگر که دارای تشکیلات و

۱- حمید حیدری (حاجی حیدر). توسل به زور در روابط بین‌المللی. تهران: اطلاعات، صص ۱۵۸، ۱۵۲.

۲- المنجد ص ۴۴.

۳- ترمینولوژی حقوق، ص ۲۰۲.

۴- از جمله شیخ طوسی در مسبوط، ابن ادریس در السرائر نجفی در جواهر العلام، امام خمینی در تحریر الوسیله و ...

۵- فقه سیاسی در اسلام ص ۳۹ به نقل از لمعه.

فرماندهی هستند و حمایت می‌شوند، فراریان آنها تعقیب و گرفتار می‌شوند و قتل اسرا و مجروحان و فراریان آنان جایز است.^۱

درحقیقت، در جنگ با بغات که جنگ بین مسلمانان و جنگ داخلی محسوب می‌شود، قرآن ابتدا به ایجاد صلح دستور می‌دهد و در صورتی که یکی از طرفین باغی باشد (فان بغت احدهما) جواز جنگ با باغی تا زمان گردن نهادن وی به امر خداوند را صادر می‌کند. درحقیقت، جواز جنگ داخلی از دیدگاه قرآن، بغی است.

تاریخ اسلام نشان می‌دهد که جهاد با بغات بیشتر در زمان حضرت علی (ع) اتفاق افتاد: جنگ با ناکثین، مارقین و قاسطین. در خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه آن حضرت می‌فرماید:

«جنگ دو نوع است: نخست، جنگی که با مشرکان انجام می‌شوند تا اسلام آورند و یا جزیه بپردازند و دوم، جنگ با کسانی که بر امام شوریده‌اند که اینان سرکوب می‌شوند تا آنکه تن به فرمان خدا بدهد و یا کشته شوند. خدا مرا امر نمود که با اهل بغی و پیمان‌شکن و مفسدان در زمین بجنگم».

۲-۲-۸) جهاد آزادیبخش

از دیگر انواع جهاد دفاعی می‌توان به جهاد آزادیبخش اشاره کرد. این نوع جهاد از نظر حقوق بین‌الملل به مداخله نظامی بشردوستانه، تعبیر شده است. بدین منظور که هدف از جنگ و مداخله بشردوستانه دفاع از ملت‌ها و مردم مظلومی است که به ستم دولت سلطه‌گر گرفتار آمده‌اند و قادر به دفاع و نجات خود نیستند. در قرآن کریم آمده است:

« شما را چه شده که در راه خدا جهاد نمی‌کنید و (در راه نجات) ناتوان از مردان و زنان و فرزندان که می‌گویند ای پروردگار ما را از این شهری که مردمش ستمکارند، به در آر بر نمی‌خیزید».^۲

استاد شهید مطهری، جهاد آزادیبخش را چنین تشریح می‌کند:

«این تهاجماتی که باید با آنها مبارزه شود، همه به این شکل نیست که طرف به سرزمین شما حمله کند، ممکن است تهاجم به این شکل باشد که طرف در سرزمین خویش، گروهی ضعیف و ناتوان را به اصطلاح قرآن «مستضعفین» را تحت شکنجه قرار دهد، شما در چنین شرایطی نمی‌توانید بی‌تفاوت بمانید. شما رسالت دارید که آنها را آزاد کنید، یا دیگری فضای خفقانی را ایجاد کرده که نمی‌گذارد دعوت حق در آنجا نشو کند، شری ایجاد کرده، دیوار را باید خراب کرد، همه این‌ها تهاجم است. مردم را از قید اسارت‌های فکری و غیرفکری باید آزاد کنی. در همه این موارد جهاد ضرورت دارد و چنین جهادی دفاع است و مقاومت است در برابر ظلم یعنی تهاجم. دفاع به معنی اعم، یعنی مبارزه با یک ظلم موجود، منتها باید درباره انواع ظلم‌ها و تهاجم‌ها که جهاد و مبارزه با آنها از نظر اسلام ضروری

۱- تحریر الوسیله - تبصرة علامه، ص ۲۴۶.

۲- نساء - ۷۵.

است، بحث کنیم».^۱

بعضی از پژوهشگران^۲ درباره شرایط مشروعیت مداخله بشردوستانه مطالبی را ذکر کرده‌اند که به طور عمده موارد زیر را شامل می‌شود:

در معرض خطر یا تهاجم قرار گرفتن جان یا ناموس و یا اموال مسلمانان، قدرت و امکانات دولت اسلامی - فقدان معاهده عدم مداخله و رعایت قاعده مزاحم (فقدان خسارتی مهم‌تر برای دولت اسلامی).

همچنین به نظر فقهای شیعه^۳ برای سرنگونی حکومت‌های استعمارگر دشمن اسلام، می‌توان به مبارزان که در حقوق بین‌الملل تحت عنوان نهضت‌های رهایی‌بخش شناخته می‌شوند، کمک کرد و این عمل تحت عنوان دفاع از «بیضه اسلام و مسلمانان» و «امر به معروف و نهی از منکر» وظیفه مسلمانان توانمند و صاحب قدرت است.

به نظر می‌رسد از نظر فقها به ویژه علمای معاصر، جهاد آزادیبخش، تجاوز مفهومی عام است و لازم نیست تجاوز به مال، ناموس، سرزمین و ... باشد و حتی «اگر یک قوم به ارزش‌هایی که آن ارزش‌ها انسانی به شمار می‌رود، تجاوز کند، باز متجاوز است»^۴ و دفاع در مقابل تجاوز وظیفه‌ای بر عهده مسلمانان است.



۹-۲-۲) جهاد و مقابله به مثل

در فقه شیعه مسئله مقابله به مثل و جواز آن به استناد آیه ۱۹۴ سوره بقره مطرح شده است.^۵ همچون موارد پیشین، ملاحظه می‌شود که در اسلام جنگ و درگیری تنها در قالب دفاع مجاز دانسته شده و مقابله به مثل هم به عنوان قاعده‌ای استثنایی با توجه به شرایط و محدودیت‌هایی قابل اعمال است؛ به این بیان که به موجب آیه مذکور زمانی اعمال مقابله به مثل مجاز است که دشمن اقداماتی را انجام دهد از جمله: احترام ماه‌های حرام (ممنوعیت زمانی و مکانی تعیین شده) را نادیده بگیرد. اما، بلافاصله فرمان داده شده که در این اقدام باید عدالت را رعایت کرده و پرهیزکاری پیشه کنند و رعایت عدالت به آن است که از حدود تجاوز انجام شده، بیشتر عمل نکنند. با عنایت به دستور صریح قرآن یعنی رعایت تناسب در مقابله به مثل^۶ و تأکید شارع مقدس بر

۱- جهاد، ص ۲۲.

۲- حیدری، پیشین، صص ۱۶۷ - ۱۶۵.

۳- از جمله: محمد کاظم حائری در لایه الامر فی عنصر الغیبه ص ۸۷، منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۱۲۳ و....

۴- جهاد، ص ۶۳.

۵- «الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدى علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اقتلوا... اعملوا ان... مع المتقین».

۶- مقابله به مثل در اسلام و حقوق بین‌الملل بشر دوستانه، ص ۲۹۲.

اینکه نباید در مقابله به مثل عمل ناروایی صورت گیرد و حدود الهی نادیده گرفته شده و عدالت مخدوش شود؛^۱ در می‌یابیم که برای مشروعیت مقابله به مثل، باید تجاوزی صورت گرفته باشد و عمل مقابله به مثل در مقابل متجاوز و به همان میزان و از همان نوع باشد.^۲

از نظر لغوی، مقابله به مثل به معنای «تلافی کردن و بدی یا نیکی کسی را به عینه عوض دادن و با کسی همان کردن که وی با شخص کرده» آمده است. به تعبیری، مقابله به مثل عنوان گسترده عملی است که می‌تواند هر نوع واکنشی در برابر عمل دیگری اعم از خوب یا بد را دربرگیرد. بنابراین، می‌توان مقابله به مثل را مثبت و منفی دانست.^۳

در حقوق بین‌الملل، مقابله به مثل را به عنوان عامل تنبیهی یا بازدارنده قلمداد کرده‌اند^۴ که در زمان جنگ از نقض حقوق جنگ و عدم رعایت آن جلوگیری می‌کند و وسیله مؤثری برای تضمین رعایت و اجرای قانون و حقوق جنگ است.^۵ هرچند، گاهی مقابله به مثل را به اقدامات تلافی‌جویانه تعبیر کرده‌اند، اما در این زمینه باید توجه کرد که در اعمال مقابله به مثل نباید اقداماتی انجام داد که جنبه انتقام‌جویی و کینه‌توزی و... داشته باشد؛ زیرا علاوه بر رعایت تناسب، همواره اصول انسانی و اخلاقی باید رعایت شود. رعایت عدالت و ممنوعیت از هرگونه تجاوز به حقوق، حدود و مقررات علاوه بر آیه کریمه مذکور در کلام خداوند تصریح شده است از جمله: آیه ۱۹۰ سوره بقره، آیات ۲ و ۸۷ سوره مائده.^۶

به نظر می‌رسد برای شناخت مفهوم واقعی جواز عمل متقابل در جنگ و حدود و ثغور آن در اسلام، باید به سیره پیامبر اکرم و امام علی (ع) رجوع کرد؛ زیرا در سیره این دو بزرگوار مشاهده می‌شود که ایشان رعایت اصول اخلاقی و انسانی را در هنگام جنگ، دارای اولویت دانسته و مجاهدان را به آن سفارش می‌کردند، از جمله: خودداری از مثله کردن اجساد دشمن (در جنگ احد به تلافی مثله شدن حمزه سیدالشهدا)، رعایت حقوق انسانی اسرا، مصون داشتن زنان، کودکان، سالمندان (غیرنظامیان) از تعرض و قتل، عدم تخریب و نابودی مزارع و درختان، عدم استفاده از روش‌های ناجوانمردانه در مقابل حرکات تخریبی دشمن و غیره.

۱- علاوه بر آیه ۱۹۴ بقره در آیات دیگری هم بر رعایت حدود الهی و رعایت تناسب و عدالت تاکید شده از جمله: «اعمال زشت کسانی که شما را از مسجدالحرام بیرون کردند شما را بر آن ندارد که به عملی ناروا و بیش از حد تناسب دست بزنید.» (مائده، ۲). «حدود الهی را رعایت کنند و مرتکب تعدی و تجاوز نشوند.» (بقره، ۲۲۹).
 ۲- این امر مورد تأیید فقها و مفسران شیعه است از جمله: علامه طباطبایی در المیزان ج ۲ ص ۳، شیخ طوسی در تبیان ج ۲ ص ۱۵۰، نجفی در جواهرالکلام ج ۲۱ ص ۳۲ و عمید زنجانی در فقه سیاسی ج ۳ ص ۴۶۲ و...
 ۳- مقابله به مثل در حقوق بین‌الملل از دید اسلام ص ۴۱ - ۳۹.
 ۴- فقه سیاسی ج ۵، ص ۱۲۶.
 ۵- جنگ و صلح از دیدگاه حقوق و روابط بین‌الملل، ص ۱۳۲.
 ۶- «و قاتلوا فی سبیل الله الذین تقاتلونکم و لا تعتدوا» «و لایجرمنکم شأن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا» «و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین».

در خاتمه بر این مهم تأکید می‌شود که عمل متقابل و مشروعیت آن با رعایت محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های پیش‌بینی شده، مجاز است و دولت اسلامی نمی‌تواند و نباید در زمانی که دشمن متجاوز اقدام به کشتار مردم عادی می‌کند، اقدام متقابل کرده و افراد غیرنظامی را مورد حمله قرار دهد، مگر در هنگام ضرورت و به هنگام دفاع و پیشگیری از حملات آتی دشمن در راه حفاظت از جان و مال و ناموس مسلمانان و سرزمین اسلامی.^۱

در حقیقت، مقابله به مثل، نوعی دفاع مشروع در برابر دشمن است. به تعبیر بهتر، این نوع جهاد مقطعی، دفاعی و موقت است و با جبران و بازگشت به تعهدات و تحقق فرعی تنبیه و مجازات پایان می‌پذیرد.

۲-۱۰-۲ اصول مدیریت و کنترل جنگ

بیان شد که هرچند اسلام بر ممنوعیت جنگ و اصالت صلح در روابط میان کشورها تصریح و تأکید کرده، اما متأسفانه در جامعه جهانی و در طول تاریخ به دلایل مختلف جنگ و درگیری، با انگیزه‌ها و ابعاد متفاوت واقع شده و می‌شود و دولت‌های اسلامی و مجامع مسلمانان از تبعات بروز جنگ‌ها مصون نیستند. بر همین اساس لازم است راهبردهای اسلام برای کنترل و مدیریت جنگ مطالعه شود. با این هدف که این مقوله نیز دلیلی بر ادعای نفی خشونت و تلاش در جهت کاهش آثار مخرب جنگ‌های ناخواسته و تحمیلی است.

بر این مبنا راهبردهای زیر قابل تأمل و مطالعه است:

الف: راهبرد تلاش در جهت پیشگیری از بروز جنگ

در بررسی ریشه‌های بروز جنگ دیدیم که عوامل متعددی در بروز جنگ مؤثر هستند و شاید بتوان در جمع بندی کلی، عامل اصلی جنگ‌های بین‌المللی را تأمین منافع اقتصادی و گسترش نفوذ و سلطه سیاسی و در جنگ‌های داخلی دلیل عمده شورشیان و مخالفان را عدم تأمین آزادی‌ها و حقوق سیاسی و اجتماعی آنان دانست. تأکید اسلام بر احترام به حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی و تصریح بر آزادی و حق انتخاب انسان و لزوم دفاع از حق انسانیت وی را، می‌توان سیاست پیشگیرانه مؤثری قلمداد کرد.

همچنین زمانی که افراد مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرند و به شرّ و فتنه کفار مبتلا می‌شوند، ناگزیر برای «گریز از درگیری بی‌فایده»^۲ و رهایی از جور و ستم می‌توانند «مهاجرت» کنند و به این وسیله از وقوع جنگ پیشگیری کنند.^۳

۱- حیدری، پیشین، ص ۱۷۲، به نقل از صاحب الجواهر، ج ۲۱، صص ۷۰ - ۶۸.

۲- فقه سیاسی، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳- «آنان که در راه خدا مهاجرت کردند پس از آنکه در وطن از سوی کافران مورد ستم واقع شدند ما در دنیا به آنها جایگاه نیکو می‌دهیم.» (نحل، ۴۱). «به تحقیق خدا با مومنانی که چون شهر و دیار خود به فتنه کفار مبتلا شدند ناگزیر هجرت کردند و در راه دین کوشش و صبر نمودند، خدا یار و یاور آنان است و بر آنان بسیار آمرزنده و مهربان خواهد بود.»

در فقه اسلامی به استناد حکم قرآن زمانی که هجرت این گروه از مردم با مشکل مواجه است، مسلمانان باید در نجات همکیشان خود از دست کافران تلاش کرده و از هر مؤمنی که به ظلم گرفتار آمده و خود از دفع آن ظلم عاجز و ناتوان است، دفاع کنند.^۱

مهم‌ترین راهبرد پیشگیری از بروز جنگ را می‌توان دعوت دانست. «اسلام تأکید دارد که قبل از دعوت، نباید جهاد آغاز شود. جنگی که بدون اقدام به دعوت انجام شود، از نظر فقهی مشروعیت ندارد؛ زیرا به عقیده فقها باید به دشمن هدف و انگیزه مسلمانان اعلام شود که آنها درصدد فراهم آوردن ثروت و به دست آوردن قدرت و فرمانروایی نیستند و هرگز نمی‌خواهند آن گونه که جباران و کشورگشایان عمل می‌کنند، رفتار کنند. آنها می‌خواهند راه رسیدن اسلام به گوش جهانیان بسته نباشد.»^۲

دلیل وجوب دعوت قبل از جنگ و جهاد، کلام خداوند در آیه ۳۹ سوره انفال است که می‌فرماید:

«و اگر ما ایشان را پیش از آمدن او به عذابی هلاک می‌کردیم، البته می‌گفتند پرودگارا چرا فرستاده‌ای به سوی ما نفرستادی تا آیات تو را پیروی کنیم، پیش از آنکه خوار و رسوا شویم.»

فقها معتقدند دعوت مراتبی دارد. مرحله اول دعوت و فراخواندن و تبلیغ است بر مبنای صبر، حسن خلق و رعایت کرامت انسانی و به‌کارگیری منطق. مرحله دوم، بیان مواضع اسلام در صحنه نبرد از سوی رهبر، فرمانده و یا مقاومت منفی (کناره‌گیری از کافران) و مرحله بعد، در صورت نتیجه ندادن دعوت، کارزار است.^۳ درواقع، وظیفه مسلمانان است تا حد امکان از بروز جنگ و درگیری پیشگیری کرده و تمامی تلاش خود را در این زمینه به کار بندند.

ب: راهبرد ایجاد محدودیت و کنترل

با عنایت به اینکه گاهی راهبرد پیشگیری نتیجه‌بخش نیست و درگیری و جنگ اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد، باید برای محدود کردن حیطه درگیری و کاهش آثار تخریبی جنگ و پیامدهای منفی آن تا حد امکان تلاش کرد. در این رابطه می‌توان به موارد زیر اشاره داشت:

محدودیت مکانی. برای پاسداری از قداست و حرمت مسجدالحرام خداوند به مجاهدان دستور می‌دهد که در مسجدالحرام با کافران و مشرکان جنگ نکنند، مگر اینکه آنان پیشدستی کنند.^۴

محدودیت زمانی. اسلام بر سنت عربی تحریم جنگ در ماه‌های حرام (رجب، ذی‌قعدة، ذی‌حجه و

(نحل، ۱۱۰).

۱- «چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید در صورتی که جمعی ناتوان از زن و مرد و کودک شما که در مکه اسیر ظلم کافران هستند، آنها دائما می‌گویند خدایا ما را از این شهری که مردمش ستمکارند بیرون آور و از جانب خود برای ما درماندگان نگهدار و یآوری بفرست. (نساء - ۷۵) به نقل از ادوار فقه - ج ۲، ص ۶۹

۲- اشراق، پیشین، ج: ۵، صص ۱۸۲ - ۱۸۱.

۳- همان، صص ۳۳۷ - ۳۳۶.

۴- سوره مبارکه بقره، آیه ۱۹۱.

محرم) صحه گذاشته و در قرآن، جنگ در این ایام جرم بزرگی به‌شمار می‌رود.^۱

«ای پیامبر از تو درباره جنگ در ماه حرام می‌پرسند؛ بگو گناهی است بزرگ، ولی بازداشتن خلق در راه خدا و کفر به خدا و پایمال کردن حرمت حرم خدا و بیرون کردن اهل حرم، بسیار گناه بزرگ‌تری است و فتنه‌گری فساد انگیزتر از قتل است. کافران پیوسته با شما مسلمانان کارزار می‌کنند، تا آنکه اگر بتوانند شما را از دین خود برگردانند و هر کس از شما از دین خود برگردد و به حال کفر باشد، تا بمیرد، چنین کسانی اعمالشان در دنیا و آخرت ضایع و باطل شده و آنان اهل جهنم هستند و در آن همیشه معذب خواهند بود.»

علاوه بر سوره بقره، در آیات متعدد دیگری مسلمانان به نگاه داشتن شعائر خدا یعنی مناسک حج و احترام به ماه حرام ترغیب شده‌اند (آیات ۲ و ۹۷ سوره مائده) و تأکید می‌کند که باید به مشرکان در ماه‌های حرام مهلت و امان داده شود (آیات دوم تا پنجم سوره توبه).^۲

لازم به ذکر است که چهار ماه مهلت مقرر در آیات سوره توبه که به آیات برانت مشهورند، از چه زمانی شروع می‌شود، میان فقها و مفسران اختلاف نظر است.^۳

محدودیت تسلیحاتی. «حجم خشونت در جنگ بستگی به نوع سلاح‌هایی دارد که برای کشتار و تخریب به‌کار گرفته می‌شود. با این محاسبه ساده می‌توان نتیجه گرفت که حذف هر نوع سلاحی می‌تواند به همان میزان در تخفیف خشونت و کاهش آثار آن مؤثر باشد و در واقع، هر نوع محدودیت در به‌کارگیری سلاح راهی است برای کمک به محدودیت جنگ... خوشبختانه در قواعد رزمی اسلام بر حذف گونه‌هایی از سلاح‌ها تأکید شده و این قواعد به نحوی تبیین شده که موارد ممنوع و حذف شده، شامل بسیاری از سلاح‌های نابودکننده و راهبرد معاصر نیز می‌شود.»^۴

با توجه به نگرش اسلام به انسان و تأکید بر رعایت قواعد انسانی و اصول کلی مورد پذیرش اسلام، بدیهی است که اسلام استفاده از سلاح‌هایی که منجر به آسیب و صدمه به غیرنظامیان و انسان‌های بی‌گناه می‌شود را مجاز ندانسته و قابل استفاده محدود است.

بعضی از فقها با استناد به روایتی از پیامبر اکرم بیان کرده‌اند که «در شرایط جنگ با غیرمسلمانان استفاده از انواع ابزارهای جنگی به جز القای سم (ریختن سم در آب مورد استفاده دشمن یا پخش سم در هوا) در سرزمین آنان جایز است و اما القای سم مکروه است؛ زیرا ریختن سم در سرزمین آنان امکان هلاک کسانی نظیر کودکان، زنان و دیوانگان است که کشتار آنان جایز نیست.»^۵

در تحلیل قابل توجه و تأملی بیان شده که در متن مذکور یک قیاس کلی شکل گرفته که مبنای

۱- سوره مبارکه بقره، آیه ۲۱۷.

۲- منبع فوق، ص: ۲۲۰ - ۲۱۶.

۳- بررسی اطلاعات بیشتر ر.ک. به: فقه سیاسی، ج: ۵، صص ۱۶۵ - ۱۷۵.

۴- فقه سیاسی، ج: ۵، صص ۱۷۰ - ۱۶۹.

۵- نظر شیخ طوسی، صاحب جواهر و ...

حکم بر منع شرعی استفاده از هر نوع سلاح کشتار جمعی (که القای سم تنها یکی از مصادیق آن است) است. قیاس زیر این نکته را توضیح می‌دهد:

الف: کشتار کودکان، زنان، دیوانگان و دیگر افراد بی‌گناه جایز نیست؛

ب: هر سلاح جنگی که موجب کشتار افراد مدنی باشد، ممنوع است؛

ج: القای سم موجب کشتار افراد مدنی است؛

د: پس القای سم در بلاد دشمن ممنوع است.

بدین سان استدلال فقهی با پیوند میان چنین دلیل شرعی (روایت منع القای سم)؛ چنان مناطق عقلانی (احتمال آسیب غیرنظامیان) به حکم کلی منع استفاده از هر نوع سلاح کشتار جمعی می‌رسد.^۱ به عقیده برخی از صاحب‌نظران^۲، با عنایت به اینکه در حقوق اسلام «توسل به هرگونه روش بی‌رحمانه کشتار ممنوع است» و خداوند در قرآن به لاتعدوا و نیز تقوای پیشگی در عملیات تلافی‌جویانه و ... فرمان داده و «مبنای اخلاقی حقوق بین‌الملل اسلامی موازین دگرگونی‌ناپذیر قرآن مجید و سنت است»^۳ حق استفاده و کاربرد جنگ افزار در اسلام محدود است. هرچند در سیره نبوی و تاریخ اسلام، موارد کاربرد مصداقی و بر مبنای سلاح‌های شناخته شده آن عصر، زمان و مکان است، اما با عنایت به اصول کلی و استدلال مذکور می‌توان حکم را به موارد مشابه تسری داد، یا حکم کلی را استخراج کرد.

۲-۲-۱۱) قواعد محدودکننده نسبت به اشخاص و غیرنظامیان

راهبرد رهبری و سازماندهی، با توجه به فلسفه و فرهنگ جهاد در اسلام و نقش و جایگاه انسان و لزوم رعایت حقوق انسانی در تمامی احوال، به ویژه در هنگام جنگ، به طور طبیعی مسئله فرماندهی و رهبری نظامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و صفات و خصوصیات در رهبر و فرمانده باید تعریف و تأکید شود. از نظر کلی، فرماندهی و رهبری، نیازمند دانش و آگاهی نظامی و مهارت لازم در به‌کارگیری فنون و قدرت تصمیم‌گیری و مصلحت‌اندیشی، طراحی و به‌کارگیری شیوه‌های مناسب برای دستیابی به پیروزی است، که این همه، در قالب مدیریت نظامی تعریف و تشریح می‌شود. اما، در اسلام علاوه بر این بُعد باید به عنصر دیگری که چهره جنگ و رهبری آن را با سایر دیدگاه‌ها متفاوت می‌کند، اشاره کرد و آن نقش ایدئولوژی در مدیریت و فرماندهی^۴ نیروهای مسلح است. اعتقادات و باورهایی که در عملیات نظامی تجلی می‌یابد و با محور قرار دادن انسان و کرامت او، هدف از جنگ را

۱- نظر شیخ طوسی، صاحب‌جواهر و ...

۲- داود فیرحی، مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی، فصلنامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷، صص ۱۵۱ - ۱۵۰.

۳- محمد حمید ا...، حقوق روابط بین‌الملل در اسلام، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: نشر علوم اسلامی ۱۳۷۳، ص

دفاع از حریم انسانی و هدایت به مسیر الهی توصیف می‌کند.

با این نگرش، فرمانده پیرو دستورات کتاب مقدس در امر جهاد است و الگویش رفتار و سنت پیامبر و امام معصوم در جنگ‌های صدر اسلام بوده و بر همین اساس، از حدود الهی تجاوز نکرده^۱، چون خداوند تعدی و تجاوز را نهی کرده، مرتکب تجاوز و تعدی نمی‌شود.^۲ در مقابل دشمنی گروهی از افراد، عدالت پیشه می‌کند و از عمل متقابل و شیوه‌های نادرست خودداری می‌کند^۳ و حقوق انسانی افراد را در نهایت درجه، پاس می‌دارد.

مطالعه تاریخ اسلام و مطالب مربوط به آداب جنگ، بیانگر به‌کارگیری تاکتیک‌های جنگی متناسب با وضعیت زمانی و مکانی است از جمله: تشکیل شورای جنگی (در جنگ‌های بدر، احد، و ...) حکمیت (جنگ بنی‌قریظه).

از آنجایی که سربازان و افراد تحت فرماندهی در برخورد با نیروهای دشمن از رهبر و فرمانده خود دستور و الگو می‌گیرند، رهبران و فرماندهان جنگ باید از خصوصیات فردی و روحی برخوردار باشند که از هرگونه تعرض به حقوق انسانی مبرا باشند.

بیان دو فراز از نهج‌البلاغه به درستی زمینه عملی کردن استراتژی رهبری را به تصویر می‌کشد. حضرت در نامه خود به مالک اشتر خصوصیات فرمانده انتخابی را به این شرح و دلیل بیان می‌کند: «ای مالک! فرماندهان سپاهت را از بهترین کسانی انتخاب کن که دلسوزترین شخص نسبت به خدا و رسول و امامت باشند، آنها که پاکدامن‌ترین و بردبارترین هستند. از کسانی که همواره در خشم درنگ می‌کنند و عذر پذیرند و به ضعف رأفت دارند و از اقویا دوری می‌گزینند و از آن افراد پرطرفیت و بزرگواری که هرگز خشونت آنها را به هیجان نمی‌آورد و ناتوانی از پایشان در نمی‌آورد».^۴

وجود این صفات در فرماندهان انتخابی، مهم‌ترین عامل در پیشگیری از نقض قواعد و مقررات جنگ و بی‌توجهی به حقوق بشر دوستانه است؛ زیرا وقتی فرمانده، خصلت‌های انسانی داشته و تلقی‌اش فی سبیل ... بودن جنگ باشد، در فرماندهی و به‌کارگیری تاکتیک‌های جنگی نهایت رعایت حقوق انسانی را کرده و افراد تحت فرمانش نیز از نقض حقوق بشر دوستانه پرهیز کرده و حقوق انسانی را در تمام مراحل جنگ مراعات می‌کنند.

دستورات پیامبر در زمان فتح مکه و توصیه‌های حضرت علی به فرماندهانش درباره خودداری از آزار و رنج مردم و نظارت جدی و سختگیرانه نسبت به عملکرد افراد تحت فرمان بهترین مصادیق این مطلب هستند.

راهبرد تمام‌کنندگی. هر چند موضوع اختتام جنگ در گفتاری تفصیلی خواهد آمد، ولی از دیدگاه

۱- و الحافظون محدودا و، سوره توبه، آیه ۱۱۲.

۲- ولا تعتدوا ان ... لا یحب المعتدین، سوره بقره، آیه ۱۹۰.

۳- و لا یجرمنکم شان قوم علی الا تعتدلوا اعدلوا، سوره مائده، آیه ۸.

۴- نامه ۵۳ از نهج‌البلاغه.

اصول مدیریت و کنترل جنگ لازم است به مواردی اشاره شود.

بیان شد که در نگرش اسلامی اصل بر نفی جنگ و خشونت و ایجاد صلح و سازش در میان دولت‌ها و جوامع انسانی است. بنابراین در اقدامات پیشگیرانه باید تا حد امکان شرایطی فراهم آید که امکان وقوع جنگ به حداقل ممکن برسد و چنانچه ناگزیر جنگی واقع شود، با مدیریت صحیح در حداقل زمان ممکن با چاره‌اندیشی‌های مناسب خاتمه یابد و نمی‌توان و نباید برای خاتمه دادن به جنگ به هر شیوه‌ای متوسل شد و در این رابطه سه نوع راهبرد پیشنهاد می‌شود:

راهبرد خلع سلاح. راهبرد سیاسی (استفاده از راه‌های دیپلماسی) راهبرد حقوقی (حل و فصل اختلاف‌ها و حکمیت) و خلع سلاح یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تمام‌کنندگی استفاده از شیوه‌هایی است که دشمن را ضعیف و ناتوان کرده و امکان ادامه نبرد را از وی می‌گیرد. در همین راستا بحث کاربرد تسلیحات و خلع سلاح مطرح می‌شود که این مهم را باید در دو مقطع زمانی مطالعه کرد. مرحله قبل از آغاز جنگ یا زمینه‌پذیری که تولید و انباشت سلاح‌ها مدنظر است. مرحله وقوع جنگ که ممنوعیت و محدودیت استفاده از سلاح‌ها مطرح می‌شود. اگر سلاحی نباشد، جنگ و درگیری روی نمی‌دهد و برای ریشه‌کن کردن جنگ باید تولید و انباشت سلاح‌های جنگی را ممنوع کرد، اما همچنان که با وجود ممنوعیت جنگ، شاهد بروز آن در سراسر جهان هستیم و معاهدات و توافقات دولت‌ها تنها در قالب حقوق بشردوستانه به این پذیرش رسیده‌اند که «سلاح‌ها و تاکتیک‌های مورد استفاده در جنگ باید تنها هدف نظامی را نشانه روند. باید متناسب با اهداف نظامی و ضرورت‌های معقول و در جهت دستیابی به آن اهداف به کار گرفته شوند و نباید سبب رنج بیهوده قربانیان و یا موجب صدمه بیش از حد شوند»^۱.

با این تفصیل، در عرصه جهانی آنچه ممنوع است کاربرد تسلیحاتی است که با انسانی بودن جنگ سازگار نیست و سبب تحمیل رنج بیش از حد بر انسان‌های درگیر در جنگ و یا در سطحی گسترده‌تر انسان‌های متأثر از جنگ می‌شود.

ممنوعیت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی یا سلاح‌های غیرمتعارف (سلاح‌های شیمیایی، بیولوژیک و هسته‌ای و در تعریف جدید، سلاح‌های رادیولوژیک و سلاح‌های متعارفی که نوع کاربرد آن موجب ایجاد عظیم تلفات می‌شوند)^۲ و به طور کلی سلاح‌های غیرانسانی و محدودیت‌های کاربرد سلاح‌های متعارف در حقوق بین‌الملل بشردوستانه^۳ تأکید شده و طبیعی است در تمامی زمان‌ها معتبر

۱- به نقل از: نادر ساعد، «چارچوب‌بندی کاربرد سلاح‌های ممنوعه در حقوق بشر دوستانه و اسلام»، ص ۴۱ مجموعه مقالات همایش اسلام و حقوق بین‌الملل بشر دوستانه.

۲- منبع پیشین، ص ۴۱۴.

۳- از جمله در کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل‌های الحاقی آن ۱۹۷۷ (به ویژه در بیان شرط مارتز) - معاهده عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای ۱۹۶۸، کنوانسیون ۱۹۷۲ سلاح‌های بیولوژیک و کنوانسیون ۱۹۹۳ سلاح‌های شیمیایی و رأی مشورتی دیوان دادگستری بین‌المللی در سال ۱۹۹۶، و کنوانسیون منع ذخیره سازی، تولید و تجارت مین‌های ضدنفر و

است.

در اسلام با عنایت به محدودیت انسان، بر رعایت معیارها و اصول و قواعدی که سازگار با حقوق انسانی است تأکید شده و مینا، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در رابطه مسلمانان با یکدیگر و با سایر افراد است. زمانی که مسلمانان به ناچار و در قالب دفاع از خود وارد جنگ ناخواسته‌ای می‌شوند، به فرمان کتاب الهی باید پرهیزکاری پیشه کنند و اصل عدالت را سرلوحه اعمال خویش از جمله: کاربرد تسلیحات قرار دهند که در حقوق اسلام «توسل به هرگونه روش بی‌رحمانه کشتار ممنوع است»^۱.

فقهای مسلمان در بحث از محدودیت‌های تسلیحاتی از دیدگاه اسلام به روایت سکونی از امام باقر (نهی القای سم)^۲ استناد و حرمت به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی را استنباط کرده‌اند. به عقیده صاحب جواهر، از این روایت می‌توان چنین برداشت کرد که چون استفاده از سم موجب کشته شدن کودکان، زنان، پیرها، مسلمانان و کسانی که کشته شدن آنان جایز نیست، می‌شود، از اینرو در حدیث به طور مطلق استفاده از سم منع شده است و «به‌کارگیری این نوع سلاح‌هایی که به صورت کور همه را یکجا نابود می‌کند، حتی در شرایطی که پیروزی بستگی به آن دارد، قابل تأمل است و می‌توان گفت که حدیث سکونی با اطلاق و شمولی که در نهی دارد، این گونه موارد را هم شامل می‌شود»^۳.

در نهایت، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در بحث خلع سلاح با عنایت به اصول و موازین کلی اسلامی، استفاده از روش‌ها و شیوه‌های وادار کردن دشمن مهاجم، تا جایی مجاز است که با اصول انسانیت سازگار باشد و اصل عدالت و انصاف را نقض نکند. درحقیقت، کنترل، حذف و خلع سلاح با هدف بازدارندگی و حذف جنگ و کاهش خشونت محسوب می‌شود و محدودیت در به‌کارگیری سلاح به محدودیت و حتی حذف جنگ، منجر می‌شود.^۴

(یادآور می‌شود که تولید و تجارت سلاح‌های سبک و تأثیر آن در گسترش جنگ‌ها و درگیری‌ها، تلاش دولت‌ها در دستیابی به فناوری تولید سلاح‌های هسته‌ای، میکروبی و ... سبب نگرانی‌های جدی جامعه جهانی و تأکید بر ضرورت پرداختن هر چه بیشتر به این مقوله و تصویب برنامه اقدام برای پیشگیری، مبارزه و ریشه‌کن کردن تجارت غیرقانونی اسلحه کوچک و سلاح‌های سبک در همه جنبه‌های آن در ۲۰۰۱ شده است).

دیپلماسی. همچون خلع سلاح که هم قبل از آغاز جنگ به عنوان اقدامی پیشگیرانه و بازدارنده و هم در زمان حدوث نبرد، به عنوان راه حلی تمام‌کننده به کار می‌رود، توسل به مذاکره و سایر روش‌ها و شیوه‌های

منع استفاده از آنها و نابودسازی آنها ۱۹۹۷ (اوتاوا).

۱- محمد حمید ا.، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، ص ۸۰ و ص ۲۳۲.

۲- پیامبر از ریختن سم در بلاد مشرکین نهی فرموده (نهی النبی این یلقى السم فی بلاد المشرکین).

۳- جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۶۸.

۴- فقه سیاسی، ج ۵، صص ۱۷۴ - ۱۷۲.

سیاسی نیز از این ویژگی برخوردار است و می‌تواند به تناسب زمان به‌کارگیری، زمینه مناسبی برای پیشگیری و منتفی کردن جنگ و یا حذف و خاتمه جنگ باشد. به تعبیری، «از رفتار سیاسی پیامبر، دیپلماسی را باید روشی جایگزین جنگ دانست. منظور از دیپلماسی پیامبر (ص) عبارت از فعالیت‌هایی است که آن حضرت به عنوان رئیس حکومت و نمایندگان و سفرای منتخب او در راه انجام مقاصد و وظایف سیاسی دولت اسلامی و تحقق بخشیدن به خط مشی‌های کلی اسلام در زمینه سیاست خارجی و همچنین پاسداری از حقوق و منافع دولت اسلامی در میان قبایل و گروه‌های دینی و دولت‌های غیرمسلمان در خارج از قلمروی حکومت اسلامی انجام داده‌اند»^۱.

دیپلماسی پیامبر با توجه به فلسفه جهاد و تأکید بر اصول و ارزش‌های انسانی، همواره بر مبنای صداقت، آزادی، حسن نیت و احترام متقابل و به دور از هرگونه فریب و نیرنگ، عهدشکنی و خصلت‌های ضد انسانی انجام شده، از جمله مثال‌های مذاکرات پیامبر در حل اختلاف با یهودیان بنی‌النضیر، حذف کلمه رسول... از متن قرارداد با نمایندگان قریش در فتح مکه و...

حل و فصل اختلاف‌های یا حکمیت، یکی از شیوه‌های حل مسالمت‌آمیز اختلاف‌های و فصل خصومت میان طرفین درگیر در جنگ و پایان بخشیدن به نبرد و درگیری، حکمیت است.^۲ حکمیت جنبه آشتی دادن و اصلاح دارد و به معنای تعیین داور است. مهم‌ترین حکمیت‌ها در زمان پیامبر اکرم، حکمیت در جنگ احزاب با قبایل بنی‌قریظه و پذیرش و اجرای مفاد رأی داور تعیین شده (سعدبن معاذ است) و در زمان حضرت علی (ع) پایان یافتن جنگ داخلی (صفین) با معاویه به استناد حکمیت بود.^۳ در اسلام حکمیت به عنوان یک قاعده حقوقی امضایی و راه حل قضایی جایگاه خاص و کاربرد دارد. لازم به یادآوری است که پذیرش این راهبرد برای پایان دادن به جنگ و کاهش آسیب‌ها و صدمات ناشی و جنگ از دستیابی به صلح و امنیت است.^۴

نکات پایانی سخن به این ترتیب خواهد بود که:

- ۱- در اسلام، صلح اصالت دارد و جنگ تنها در شرایط خاص و با رعایت ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های تبیین شده و با عنوان «جهاد فی سبیل الله...» مجاز است؛
- ۲- نگرش اسلامی به انسان و کرامت وی، مهم‌ترین عامل ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های رفتاری در جنگ است؛

۱- فقه سیاسی، ج ۵، صص ۱۸۸ - ۱۸۷.

۲- در قرآن کریم آیات متعددی به مسئله حکمیت اشاره دارد از جمله آیات: ۵۸ سوره نساء، ۴۲۳ سوره مائده، ۵ نور، ۹ و ۱۰ سوره حجرات و ...

۳- لازم به ذکر است که در قضیه کشتار یهود بنی‌قریظه بر مبنای نظر داوری و حکمیت عده ای از پژوهشگران، از جمله دکتر جعفر شهیدی معتقد به کذب جریان هستند.

۴- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: فقه سیاسی، ج ۵، صص ۱۹۴ - ۱۹۰، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، صص ۱۷۵ - ۱۷۴ و جنگ و صلح در اسلام، صص ۳۴۸.

۳- از مهم‌ترین ویژگی‌های جنگ از دیدگاه اسلام، برای خدا بودن آن است. زمانی که انسان برای خدا مبارزه می‌کند، انتقام، خودخواهی، منفعت‌طلبی و ... هر آنچه که موجب شود رفتارها به سوی خشونت و خروج از جاده عدالت متمایل شود، منتفی است؛ زیرا خداوند حتی رسالت پیامبرانش را دعوت به سوی حق، برقراری قسط و عدل، رحمت برای جهانیان و ... قرار داده و چنین تفسیری خود نافی جنگ است؛

۴- و شاید مهم‌ترین دلیل برای نفی خشونت از سوی اسلام روایت فتح مکه است که در اوج اقتدار و پیروزی پیامبر به عنوان فرمانده سپاه اسلام ضمن اعلام ممنوعیت جنگ و برکناری فرمانده خاطی، به اهالی شهر امان می‌دهد و با قرار دادن مکان امن در خانه رهبر مخالفان خود، در مصون داشتن مال و جان کسانی که به خانه وی یا خانه خدا (کعبه) پناه می‌برند نیز با فرمان عفو عمومی، از کشتار و خونریزی و انتقام‌جویی پیشگیری می‌کند و بار دیگر به جهانیان اعلام می‌کند که: امروز (روز پیروزی و فتح) روز رحمت است و بدین‌سان به جهانیان اثبات می‌کند که اسلام با هرگونه خشونت مخالف است و تنها هدف از جنگ دعوت به سوی حق تعالی و هدایت انسان‌هاست؛

۵- جنگ‌های صدر اسلام و به ویژه سیره عملی پیامبر بیانگر این مهم است که مدیریت جنگ و تبیین نوع راهبرد، بر مبنای شرایط زمان و مکان، تدارک و تجهیزات و دامنه جنگ تعریف می‌شود. به نظر می‌رسد با توجه به ناتوانی جامعه جهانی در مقابله با پدیده جنگ و تحقق ممنوعیت آن در جامعه بشری، لازم است برای به حداقل رساندن خسارت‌ها و آسیب‌های ناشی از جنگ و اجرای قواعد حقوق بشردوستانه، چاره‌اندیشی برای نهادینه کردن فرهنگ انسان دوستی و رعایت اصول انسانی به عمل آید که در این صورت، در زمان بروز جنگ و درگیری، می‌توان به رعایت برخورداری از اعمال ممنوعه مانند: قتل و کشتار، تخریب و انهدام، آزار و شکنجه و ... رسیدگی به مجروحان و مصدومان و اسیران و رعایت حقوق انسانی را از سوی آمران و عاملان امیدوار بود.

شناسایی هر چه بیشتر و بهتر حقوق جنگ از دیدگاه اسلام با ترویج سیره و سنت نبوی، می‌تواند در نهادینه کردن این فرهنگ تأثیری بسیار داشته باشد؛ به ویژه با توجه به تغییر ماهیت جنگ‌ها و رواج جنگ‌های داخلی در میان کشورهای اسلامی (از جمله افغانستان عراق، سومالی و سودان و ...) و عدم رعایت و عدم پایبندی طرفین درگیر به مفاد کنوانسیون‌ها و مقررات حقوق بشردوستانه، شناخت و رعایت موازین و قواعد رفتاری تعیین شده در کتاب و سنت، تأثیر غیرقابل انکار، در کاهش آسیب‌ها و آلام ناشی از جنگ دارد.

فصل سوم

اصول رفتار با نظامیان و غیرنظامیان

۳-۱) مقدمه

انسان، نزد خداوند و در عالم هستی، به عنوان اشرف مخلوقات محسوب می‌شود که با کرامت آفریده شده و باید از عزت نفس برخوردار باشد. از جمله ویژگی‌های بارز انسانی، میل به زندگی جمعی در جامعه است و به این سبب از آغاز آفرینش، انسان‌ها کوشیده‌اند تا شرایطی را فراهم آورند که بتوانند در کنار یکدیگر به حیات خود ادامه دهند و از مهارت‌های گوناگون همدیگر بهره‌مند شوند. اما، تاریخ حیات بشر، متأسفانه گواهی می‌دهد که همزیستی نوع بشر با یکدیگر، همواره به صورت مسالمت‌آمیز نبوده است و همیشه به دلایل مختلفی آتش جنگ و خشونت میان فرزندان آدم (ع) زبانه کشیده است. حتی در عصر حاضر هم که شاهد بیشترین پیشرفت‌های علمی و فناورانه در جوامع بشری هستیم؛ باز دیده می‌شود که انسان را از جنگ گریزی نیست و حتی علم او در خدمت صنایع نظامی قرار گرفته و جنگ‌افزارهای سده بیست و یکم به هیچ روی ملایمتی با انسان و جوامع بشری ندارند. برخی از این جنگ‌افزارها حتی به گونه‌ای تعبیه شده‌اند که مرگ قربانی هم برای آنها پایان کار نیست، بلکه برای مدت مدیدی محیط زیست و نسل‌های آتی را هم مورد حمله قرار می‌دهند.

عبارت‌های بالا ما را به این حقیقت تلخ رهنمون می‌شود که جنگ‌ها را به‌عنوان بخشی از واقعیت‌های موجود این جهان بپذیریم. البته این حقیقت، مانع تعریف و تمجید از حقوق بین‌المللی مربوط به توسل به زور نیست. بلکه باید گفت گرچه منشور سازمان ملل متحد که به دنبال جنایت‌های گسترده حادث در جنگ‌های جهانی اول و دوم به تصویب جامعه جهانی رسیده است، هر نوع جنگ تجاوزکارانه را منع می‌کند، اما سازوکارهای دنیای معاصر هنوز به آن اندازه از بلوغ و شکوفایی نایل نیامده‌اند که بتوانند سد بلند و بی‌نقصی بر سر راه جنگ‌آفرینان فراهم آورند و گاهی جنگ رخ می‌دهد. اما آیا شعله‌ور شدن آتش جنگ میان نیروهای متخاصم را باید به منزله پایان حاکمیت قواعد حقوقی بر مناسبات میان افراد و کشورها تلقی کنیم؟ خوشبختانه پاسخ منفی است! قواعد حقوقی حتی در زمان جنگ هم به حیات خود ادامه می‌دهند، تا نه تنها از گسترش زمان مخاصمات مسلحانه

جلوگیری کنند، بلکه آلام و رنج‌های ناشی از جنگ را هم تا سر حد امکان کاهش دهند. حقوق بشردوستانه یا حقوق مخاصمات مسلحانه، مجموعه‌ای از قواعد حقوقی است که در میدان جنگ و نبرد لازم الاجرا است. حقوق بشردوستانه فارغ از این مسئله که کدام طرف به عنوان متجاوز و بی‌حق و کدام طرف به عنوان قربانی تجاوز دست به اسلحه برده است، از هنگامی که آستانه و دامنه‌خسونت‌ها بین گروه‌های متخاصم یا دولت‌ها به نزاعی مسلحانه می‌رسد، بر روابط آنها حکمفرما خواهد شد و تا پایان درگیری‌ها قابل اجرا است.

هدف این دسته از قواعد حقوقی؛ به نظم کشیدن بالاترین نمود روابط خصمانه میان دولت‌ها یا گروه‌های متخاصم است. یعنی آن زمان که منطق و گفت‌وگو جایی در روابط گروه‌های متخاصم ایفا نمی‌کند و تنها زبان زور است که منطق طرفین متخاصم را تشکیل می‌دهد، حقوق بشردوستانه و قواعد ناشی از آن، می‌کوشند تا از یک سو از ورود رنج بیهوده به رزمندگان و نیروهای مسلح طرفین درگیری ممانعت کرده و از سوی دیگر افرادی را که به صورت مستقیم در مخاصمات شرکت ندارند و به ویژه غیرنظامیان، تا حد امکان را از تحمل عواقب ناشی از جنگ رهایی دهند.

قواعد حقوق بشردوستانه از آن حیث که از فطرت انسانی نشأت گرفته‌اند، از دیرباز مورد توجه انسان‌ها قرار داشته‌اند. نمونه بارز تجلی این قواعد در دوران باستان را می‌توان در متن منشور حقوق بشر کوروش کبیر، پادشاه ایران، مشاهده کرد.^۱ حافظ، شاعر بلندآوازه ایران، نیز با تاسی از پیامبر مکرم اسلام (ص) در کلام شیوای خود می‌فرماید:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است
با دوستان مروت، با دشمنان مدارا

ادیان الهی همواره بر مراعات حقوق بشردوستانه در جریان مخاصمات مسلحانه تأکید داشته‌اند و در نهایت این قواعد در مجموعه‌ای از اسناد و معاهدات بین‌المللی گردهم آمدند تا شالوده نظام بین‌المللی حقوق بشردوستانه را بنیان نهند. بنابراین، باید گفت که حقوق بین‌المللی بشردوستانه در واقع همان عرف‌ها و قواعد رفتاری مورد تأیید ملل و ادیان الهی است که به شیوه‌ای امروزی در پارهای از اسناد بین‌المللی و به ویژه کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو (۱۹۴۹) و پروتکل‌های الحاقی آنها، گردآوری و تدوین شده است.

در این فصل تلاش می‌شود تا مطالعه‌ای تطبیقی بین تعالیم و حقوق اسلامی از یک سو و حقوق بین‌المللی بشردوستانه ناظر بر مخاصمات مسلحانه از سوی دیگر انجام شود. نخست به فحوا و معنای عبارت "حقوق بشردوستانه" از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل می‌پردازیم و در ادامه، اصول اساسی تفکیک، ضرورت و تناسب در حمله را به بحث می‌گذاریم. سپس قواعد کلی حاکم بر جنگ در حمایت از رزمندگان، غیرنظامیان، اسیران، اماکن و اهداف غیرنظامی را در حقوق بین‌المللی بشردوستانه و

اسلامی بررسی خواهیم کرد و در پایان به شیوه معمول در مطالعات صورت گرفته در حوزه حقوق بشردوستانه، وضعیت خاص درگیری‌های مسلحانه غیربین‌المللی و حقوق حاکم بر این مخاصمات را بررسی می‌کنیم.

۳-۱-۱) مروری بر مفاهیم حقوق بشردوستانه بین‌المللی و اسلامی

حقوق بین‌المللی بشردوستانه، شاخه‌ای از حقوق بین‌الملل عمومی است که ناظر بر مخاصمات مسلحانه محسوب می‌شود. براساس ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری که ضمیمه منشور ملل متحد است، منابع اصلی و فرعی حقوق بین‌الملل عبارتند از: معاهدات بین‌المللی، قواعد عرفی بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، رویه قضایی بین‌المللی و نظریات علمای برجسته علم حقوق.^۱ بنابراین، به هنگام بحث در مورد حقوق بین‌المللی بشردوستانه هم همواره اسناد بین‌المللی و قواعد عرفی بین‌المللی موجود در خصوص حقوق بشردوستانه بین‌المللی، به همراه رویه قضایی محاکم بین‌المللی در کنار نظریات حقوقدانان برجسته و ممتاز در محافل علمی بین‌المللی، منابع بحث را تشکیل می‌دهند.

حقوق بشردوستانه بین‌المللی که از آن به عنوان حقوق مخاصمات مسلحانه هم یاد می‌شود، همواره در سه جهت گسترش داشته است. از یک سو، حمایت از قربانیان و غیرنظامیان مورد توجه این شاخه از حقوق بین‌الملل بوده است که نمونه بارز آن کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو (۱۹۴۹) و دو پروتکل ۱۹۷۷ الحاقی به آنهاست. از سوی دیگر، هدایت عملیات جنگی و تنظیم قواعد مربوط به کاربرد تسلیحات و جنگ‌افزارها هم در کنوانسیون‌های بین‌المللی از جمله کنوانسیون‌های ۱۸۹۹ و ۱۹۰۷ لاهه مورد مذاقه بوده است. به علاوه، کنوانسیون‌های متعدد مربوط به منع کاربرد برخی تسلیحات از جمله سلاح‌های شیمیایی، میکروبی و ... به تازگی بمب‌های خوشه‌ای را هم باید در زمره اسناد بین‌المللی حقوق بشردوستانه دانست. و در نهایت نقض فاحش حقوق بشردوستانه بین‌المللی در بسیاری از موارد از منظر حقوق بین‌الملل در قالب جنایت‌های جنگی طبقه‌بندی شده است که برای مثال، می‌توان به منشور دادگاه‌های نظامی نورنبرگ، توکیو و ... به تازگی اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری توجه کرد.^۲

بنابراین، معاهدات بین‌المللی مربوط به حقوق بشردوستانه با گستردگی فراوان خود، موارد مربوط به حمایت از غیرنظامیان در مخاصمات مسلحانه، روش‌ها و ابزار جنگی و محاکمه جنایتکاران جنگی را پوشش داده‌اند. علاوه بر این، قواعد قراردادی، محاکم بین‌المللی و استادان علم حقوق نیز با تبیین قواعد قراردادی موجود، موجبات بالندگی و ارتقای احترام به حقوق بشردوستانه بین‌المللی را در جامعه جهانی فراهم آورده‌اند. به تازگی هم در پژوهشی که به همت کمیته بین‌المللی صلیب سرخ صورت

۱- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: محمدرضا ضیایی بیگدلی، حقوق بین‌الملل عمومی، انتشارات کتابخانه گنج دانش (فصل مربوط به منابع حقوق بین‌الملل).

۲- برای دستیابی به مجموعه معاهدات بین‌المللی ناظر بر حقوق بشردوستانه بنگرید به پایگاه اینترنتی کمیته بین‌المللی صلیب سرخ در: www.icrc.org

گرفته است، قواعد عرفی ناظر بر مخاصمات مسلحانه احصا شده‌اند.^۱

مفهوم اسلامی حقوق بشردوستانه، بخشی از یکی از رشته‌های علوم اسلامی است که در متون قدیم "علم سیر" خوانده می‌شده است. از نظر مفهومی عبارت «حقوق بشردوستانه» از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل تفاوتی با هم ندارند و در اسلام هم قواعد حقوق جنگ با همان اهداف و مفاهیم موجود در حقوق بین‌الملل، برابری می‌کند. در حالی که، منابع حقوق اسلامی به کلی از منابع حقوق بین‌المللی متفاوت است. منابع حقوق اسلام عبارتند از: کتاب (قرآن کریم)، سنت، اجماع و عقل. در مورد حجیت هر کدام از این منابع، مباحث فراوانی میان فقهای اسلامی وجود دارد، اما آنچه در این تحقیق برای ما مهم است نه موارد اختلافی، بلکه مواردی است که فقهای بزرگوار شیعه در مورد آنان اتفاق نظر دارند. بنابراین، در ادامه مباحث این فصل با تکیه بر منابع حقوق اسلامی، مطالعات تطبیقی خود را ادامه می‌دهیم.

۳-۱-۲) اصول تفکیک، ضرورت و تناسب در حقوق بشردوستانه بین‌المللی و اسلامی

بر اساس مطابق اصل تفکیک در حقوق بین‌المللی بشردوستانه همواره طرفین یک مخاصمه مسلحانه باید بین افراد و اموال نظامی و غیرنظامی تفکیک قابل شوند و از آنجا که حمله به افراد و اموال غیرنظامی ممنوع است، نتیجه تفکیک، آن است که از این افراد و اموال حمایت لازم به عمل خواهد آمد. اصل دیگر، اصل ضرورت نظامی است که بر اساس آن هر فعالیت نظامی باید بر اساس دلایل نظامی توجیه شده باشد. فعالیتی که فاقد ضرورت نظامی باشد، ممنوع است. این یعنی حمله به غیرنظامیان و کسانی که خارج از صحنه نبرد قرار دارند، ممنوع است؛ زیرا با این کار هیچ مزیت نظامی به دست نمی‌آید. همچنین هر اقدامی که بر حسب ضرورت برای انهدام اموال دشمن به عمل آید، باید با قواعد مربوط به تمایز و تناسب، مطابقت داشته باشد. بر اساس اصل تناسب، صدمات اتفاقی ناشی از یک حمله در مقایسه با مزیت نظامی مستقیم و قطعی حاصل از آن عملیات، باید متناسب باشد.

در اسلام نیز به مسئله تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان بسیار توجه شده است و بر اساس حقوق و آموزه‌های اسلامی، کشتار غیرنظامیان منع شده است. برای مثال، حضرت وقتی از غزوه حنین باز می‌گشت متوجه شد که زنی کشته شده است و خطاب به یاران خود گفت که پیغمبر علیه‌السلام تو را نهی می‌کند از آنکه کودکی یا زنی از کافران به قتل آوری.^۲ در متون اسلامی به مصونیت افراد غیرنظامی تصریح شده است. حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام خطاب به معقل بن القیس که به عنوان فرمانده، مأموریت جنگی بر عهده داشت، فرمود: «از خدا بترس، جز با کسی که با تو پیکار کند، پیکار

1- Jean-Marie Henckaerts and Louise Doswald-Beck, Customary International Humanitarian Law, Cambridge, 2005.

۲- سیرت رسول الله، روایت عبدالملک بن هشام از زیاد بن عبدالله البکایی از محمد بن اسحاق المطلبی، به نقل از محمدرضا ضیایی بیگدلی در اسلام و حقوق بین‌الملل، کتابخانه گنج دانش، چاپ هشتم، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲.

نکن»^۱.

از نظر فقیهان اسلامی، اصل حمایت از افراد غیرنظامی و مراقبت از آنان امری قطعی و خدشه‌ناپذیر است؛ به طوری که آیت الله محمد حسن نجفی در این باره ادعای اجماع و اتفاق می‌کند و می‌گوید: کسی از فقیهان شیعه سراغ ندارم که با این مسئله مخالف باشد.^۲ البته آیت الله عمید زنجانی اشاره می‌کند که در جهاد اسلامی مادام که افراد غیررزمنده دشمن در فعالیت‌های جنگی مؤثر نیستند از مصونیت برخوردارند، اما رزمنده دشمن تنها در مورد کسانی صدق نمی‌کند که سلاح به دست گرفته و جزیی از ارتش منظم شوند، بلکه شامل تمامی کسانی است که به نحوی در پیشبرد جنگ به نفع دشمن مؤثر باشند، هرچند که سلاح در دست نداشته باشند و یا از گروه‌های داوطلب و میلیشیا محسوب شوند.^۳ نامحدود بودن حق انتخاب و کاربرد سلاح در طول جنگ در آیه شریفه ۱۹۰ از سوره مبارکه بقره مقرر شده و اصل عدالت و انصاف به عنوان معیار و مبنای تعیین نحوه رفتار با رزمندگان کافر معرفی شده است. ضمن اینکه گفته می‌شود در حقوق اسلام، توسل به هرگونه روش بی‌رحمانه کشتار غیرنظامیان ممنوع است و این امر تحدید سلاح‌های مجاز را موجب می‌شود.

شیوه انسانی و بشردوستانه اسلام ضرورت و نیاز را با مفاهیمی چون انسانیت و فتوت تعدیل می‌کند. اصول عمومی مندرج در مفهوم اسلامی حقوق بشردوستانه در مورد حمایت از جمعیت و اهداف غیرنظامی در هر زمان و مکانی لازم الاجراء بوده و همواره و صرف‌نظر از ماهیت مخاصمه قابل اعمال است. هرگاه رسول خدا گروهی یا لشکری را به مأموریتی خاص گسیل می‌کرد، امر می‌فرمود: «در راه خدا با کافران جنگ کنید، بچه‌ها و پیران و زنان را نکشید، به آنان خیانت نکنید، آنها را ناقص و مثله نکنید و درختی را مگر بر حسب ضرورت قطع نکنید».^۴

۱- نهج البلاغه، نامه ۱۲، با ترجمه محمد دشتی، ص ۴۹۲.

۲- محمد حسن نجفی، جواهرالکلام، جلد ۲۱، صص ۷۳-۷۴.

۳- عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۳، ص ۲۳۰.

۴- محمد بن الحسن الحر العاملی، وسایل الشیعه، الباب ۱۸ من ابواب جهاد العدو، الحدیث ۱، صص ۴۲-۴۳.

۳-۲) گفتار اول: اصول رفتار با رزمندگان و نیروهای نظامی

۳-۲-۱) ابزارهای جنگی

بر اساس حقوق بین‌المللی بشردوستانه، حق طرف‌های مخاصمه در انتخاب ابزارهای جنگ نامحدود نیست؛ به‌ویژه طرف‌ها از به‌کارگیری ابزارهایی که متمایل یا دارای ماهیت‌های زیر هستند، منع شده‌اند: ورود صدمهٔ بیش از حد یا رنج و درد غیرضروری، ایراد صدمهٔ شدید، طولانی مدت و گسترده به محیط زیست و آسیب‌رسانی به اهداف غیرنظامی و غیرنظامیان.

حجم خشونت در جنگ، بستگی به نوع سلاح‌هایی دارد که برای کشتار و تخریب به کار گرفته می‌شود. از این روی در بخشی از قواعد جنگی اسلام بر حذف گونه‌هایی از سلاح‌ها تأکید شده و این قواعد به نحوی تبیین شده که موارد ممنوع و حذف شده شامل بسیاری از سلاح‌های نابودکننده و راهبردی معاصر هم می‌شود. ممنوعیت کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی از اهم آداب و مقررات جنگ در حقوق اسلام است و قواعد کلی حقوق بشردوستانهٔ اسلامی همانند قواعد مشابه حقوق بین‌الملل در هر زمان و مکان لازم الاجرا بوده و همواره صرف‌نظر از ماهیت مخاصمهٔ مسلحانه، قابل اعمال است.^۱ در این بخش، به اختصار به برخی از سلاح‌های ممنوع از دیدگاه اسلامی اشاره می‌شود.

۳-۲-۱-۱) سلاح‌های آتش‌زا

محقق حلی در کتاب شرایع‌الاسلام و علامه حلی در قواعد‌الاحکام هر نوع سلاح آتش‌زا را ممنوع شمرده‌اند. ولی بیشتر فقهای شیعه، تنها سلاح‌های آتش‌زایی را که موجب سوزاندن درختان و محصولات کشاورزی، دام‌ها و انسان‌هایی می‌شود که کشتن آنها در جنگ مجاز نیست، ممنوع دانسته‌اند.^۲ نهی از به‌کارگیری آتش در جنگ در توصیه‌های نظامی پیامبر (ص) آمده، ولی فقها این‌گونه نهی را به معنای کراهت تفسیر کرده‌اند. درحالی‌که، نهی از آتش زدن یا نهی از مسموم کردن آب‌ها در گفتار پیامبر یکجا آمده است و اغلب فقها نهی از مسموم کردن آب‌ها را تحریمی دانسته‌اند، ولی علامه حلی در قواعد‌الاحکام و شهیدثانی در الروضه هر دو مورد را مکروه شمرده‌اند.^۳

۳-۲-۱-۲) سلاح‌های مسموم‌کننده

گرچه تعبیری که در متون روایی و نظریه‌های فقها در این مورد آمده حاکی از تحریم مسموم کردن آب‌هاست، ولی ملاک حرمت در همهٔ انواع سلاح‌های سمی، میکروبی و شیمیایی یکسان است. به نظر

۱- حامد سلطان، مفهوم اسلامی حقوق بشردوستانه، ترجمهٔ سید مصطفی محقق داماد، مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۹، ۱۳۷۲، ص ۲۲۹.

۲- به نقل از عمید زنجانی، فقه سیاسی، پیشین، ص ۱۷۰.

۳- همان.

می‌رسد که مسموم کردن هوا از راه به‌کارگیری سلاح‌های شیمیایی از مسموم کردن آب‌ها هولناک‌تر باشد. همچنین حرمت به‌کارگیری سلاح‌های میکروبی را از راه اولویت می‌توان از حرمت مسموم کردن آب‌ها استنباط کرد.^۱ به عنوان نمونه، امام خمینی (ره) در خصوص کاربرد سلاح‌های شیمیایی در طول جنگ تحمیلی، این‌گونه سلاح‌ها را مغایر با آموزه‌های دینی شناخته و کاربرد آنها را ممنوع اعلام کردند.

۳-۲-۲) استفاده از سلاح‌های کشتارجمعی

اگر در متون روایی و اقوال فقهی صراحتی در منع استفاده از سلاح‌های کشتارجمعی دیده نمی‌شود، ولی از برخی استدلال‌هایی که در لابه‌لای بحث‌های فقهی آمده است، می‌توان حرمت به‌کارگیری سلاح‌های راهبردی و کشتارجمعی را به دست آورد. صاحب جواهر در رد نظریه محقق حلی مبنی بر مکروه شمردن استفاده از سم از راه مسموم کردن آب‌ها می‌نویسد: از متن روایت سکونی از امام باقر (ع) که فرمود: "نهی النبی (ص) ان یلقى السم فی بلاد المشرکین" می‌توان چنین برداشت نمود که چون استفاده از سم، موجب کشته شدن کودکان، زنان، پیرها، مسلمانان و کسانی که کشتن آنها جایز نیست می‌گردد. از اینرو، در حدیث به طور مطلق استفاده از سم منع شده است.^۲

این استدلال به وضوح عدم مشروعیت استفاده از تمامی سلاح‌های کشتارجمعی را شامل می‌شود، مگر آنکه این‌گونه سلاح‌ها به نحوی استفاده شوند که تنها کاربرد آن ضربه زدن به قدرت تهاجمی و نظامی دشمن باشد، بدون آنکه به مواردی که نام برده شد، آسیبی وارد آورد.^۳

صاحب جواهر در ادامه استدلال خود می‌افزاید: به‌کارگیری این نوع سلاح‌هایی که به صورت کور همه را یکجا نابود می‌کند، حتی در شرایطی که پیروزی بستگی به آن دارد، قابل تأمل است و می‌توان گفت که حدیث سکونی با اطلاق و شمولی که در نهی دارد، این‌گونه موارد را هم شامل می‌گردد. علامه حلی هم در قواعد الاحکام این نظریه را به عنوان یک رأی نقل کرده است و محقق کرکی در شرح آن، حرمت را به صورتی که پیروزی حاصل شود، اختصاص داده است.^۴

۳-۲-۳) روش‌های جنگی

بر اساس حقوق بین‌المللی بشردوستانه حملات، یعنی هرگونه حمله خشونت‌آمیز علیه طرف مخاصمه خواه تهاجمی یا دفاعی باید تنها و انحصاراً محدود به افراد و اهداف نظامی باشد.

در حقوق بشردوستانه اسلامی اتخاذ تصمیم در مورد روش‌ها و اقدامات مسلحانه در جنگ توسط فرماندهان بر اساس دو مبنا و اصل صورت می‌گیرد: نخست، باید تصمیمات نظامی مخالف موازین

۱- همان.

۲- جواهر الکلام، جلد ۲۱ ص ۶۸.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۷۱.

۴- به نقل از عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۷۱.

اسلامی نباشد و دوم اینکه بر مبنای کارشناسی و منطبق با مصلحت باشد.

با مراجعه به مراجع گوناگون فقهی ۴۸ قاعده بنیادین در خصوص هدایت عملیات جنگی در اسلام استخراج می‌شود که در این بخش به اهم آنها اشاره می‌شود. البته لازم به تذکر است که در بحث‌های تخصصی فنی شاید ممنوعیت، در بسیاری از موارد ذیل، حالت تحریمی نداشته و به اصطلاح فقها از باب کراهت باشد. ولی آنچه مسلم است، ضرورت پیروی از سیره سیاسی و نظامی پیامبر (ص) و سایر ائمه (ع) است که در این رویه فرقی بین حرام و مکروه نتوان گذارد.^۱ ایشان همچنین یادآوری می‌کند که زمینه بحث در این موارد، بر اساس فرض شرایط عادی است. اما در شرایط اضطراری یا مصلحت الزام‌آور و یا مواردی که تشخیص آن بر عهده امام و ولی امر مسلمانان نهاده شده است، حکم موارد مذکور شاید به گونه دیگری باشد. اهم این موارد ممنوعه که از سیره سیاسی و نظامی پیامبر (ص) و علی (ع)^۲ در متون احادیث و تواریخ و کتب فقهی^۳ استخراج شده است عبارتند از:

- اقدام به جنگ تنها به قصد خونریزی، کشتار، تخریب و ...؛
- جنگ با نیت انتقامجویی و ...؛
- آغاز به جنگ بدون هشدار نسبت به اعمال ممنوعه و ...؛
- غلول به معنای تصرف و دست‌درازی به غنایم جنگی قبل از اقدام به تقسیم آنها؛
- مثله کردن کشتگان؛
- کشتن دشمن توأم با شکنجه؛
- نقض عهد و امان به معنای زیر پا گذاشتن تعهدات ناشی از قراردادهای در عملیات جنگی؛
- کشتن سالخوردگانی که نقشی در جنگ ندارند؛
- کشتن کودکان و نوزادان؛
- کشتن گوشه‌گیرها و صومعه‌نشینان و کسانی که برای عبادت خلوت گزیده‌اند؛
- کشتن زنان حتی اگر به نفع دشمن در جنگ مشارکت داشته باشند؛ به این معنای که باید تا آنجا که امکان دارد از تعرض به زنان خودداری شود، هرچند که رزمنده باشند؛
- کندن و بریدن دزختان، مگر در حال اضطرار و یا آنجا که مصلحت عمومی ایجاب کند؛
- سوزاندن نخل‌ها و به طور مطلق آتش زدن باغ‌ها، کشتزارها، مزارع و محصولات کشاورزی؛

۱- لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه سورة مبارکه احزاب، آیه ۲۱.

۲- ر.ک. به: جامع الاحادیث، جلد ۳ ص ۱۲۱ و نهج البلاغه، جلد ۹ ص ۱۳۰ و نامه ۱۴ و تاریخ طبری، جلد ۶ ص ۲۲۸۲، ج لیدن و وسایل الشیعه، جلد ۱۱ ص ۷۱ و شرح ابن ابی الحدید، جلد ۱۳، ص ۲۸۲ و شرح عاملی بر نهج البلاغه، جلد ۱۵ ص ۱۲۲ و مستدرک الوسائل، جلد ۲ ص ۶۹ و ارشاد شیخ مفید، ص ۱۲۷، عیون الاخبار ابن قتیبه، جلد ۱ ص ۱۱۰ و محاسن بیهقی، جلد ۱ ص ۶۹ و سنن بیهقی، جلد ۸ ص ۱۸۰.

۳- الجمل و العقود، ص ۶۲ و المبسوط، جلد ۲ ص ۱۱ و الجامع للشرایع، ص ۲۳۵ و مختصر المنافع، ص ۲۲۷ و السرائر ص ۱۶۸ و الشرایع، ص ۲۰۳ و جامع المقاصد، جلد ۳ ص ۳۸۱ و الفقه الاسلامی و ادلته، جلد ۶ ص ۴۲۳ و المغنی، جلد ۱۰ ص ۲۱۲ و احکام القرآن، جلد ۵ ص ۲۷۴ و بدایه المجتهد، جلد ۳ ص ۲۷۰.

- آب بستن به نخلستان‌ها و سایر درختان دیگر و سایر مزارع؛
- شکستن امان آحاد مسلمانان و تعرض به کسانی که توسط یکی از افراد مسلمان هرچند عادی امان داده شده و یا به تصور مصونیت، خود را در معرض تعرض مسلمانان قرار داده باشد؛
- استفاده از سموم و سلاح‌های سمی که موجب مسمومیت هوا یا آب شود و به هر نحو دیگر که مسمومیت نیروها و مردم را به دنبال داشته باشد؛
- پی کردن چهارپایان، مگر در مواردی که ناگزیر از ذبح و استفاده از گوشت آنها هستند؛
- قتل قبل از دعوت؛
- قتل پس از قبول اسلام؛
- قتل با اهل کتاب درحالی که آمادگی انعقاد قرارداد ذمه داشته و شرایط آن را پذیرفته باشند؛
- ادامه جنگ با وجود پیشنهاد صلح از طرف دشمن؛
- تخریب ساختمان‌ها و منهدم کردن ابنیه و اقدام به ویرانگری در آبادی‌ها و شهرها؛
- بستن آب به روی دشمن و یا راه انداختن سیلاب؛
- کشتن رزمنده‌های در حال فرار و کسانی که پشت به جبهه کرده و از جنگ سر برتافته‌اند؛
- کشتن مجروحان حتی آنان که در شرف مرگ هستند؛
- عربان کردن افراد و مکشوف کردن آن قسمت از اندام که اغلب، اشخاص از آن شرم دارند؛
- هتک و افشا کردن اموری که به طور معمول به دلیل رعایت عفت و اخلاق عمومی پنهان است؛
- ورود به خانه‌ها بدون کسب اجازه قبلی از صاحب خانه یا فرمانده؛
- غارت اموال و به یغما بردن چیزی جز آنکه در جبهه به دست می‌آید؛
- آزار رساندن به زنان و تحریک احساسات آنان و به ناله و فغان درآوردن آنان، هرچند که رزمندگان مسلمان را دشنام دهند؛
- کشتن اسیران جنگی هرچند که مرتکب قتل و عملیات نظامی علیه مسلمانان شده باشند؛
- تعقیب فراریان و دستگیری کسانی که از جبهه رو برتافته‌اند؛
- آسیب رساندن به رزمندگان دشمن، هنگامی که در شرایط ناهنجار قرار دارند؛
- رد پیشنهاد صلح؛
- اقدام به جنگ قبل از اعداز و اتمام حجت؛
- استفاده از شیوه‌های ناپسند و نامناسب با کرامت انسان در جنگ و به طور کلی خارج شدن از حدود انسانی و روح نیکوکاری و انساندوستی در مراحل مختلف رزم و به‌کارگیری افراط و تفریط در عملیات نظامی؛
- گرسنه نگاه داشتن به قصد از پا درآوردن دشمن و ایجاد زمینه‌های منتهی به آن و بستن راه رسیدن غذا به دشمن؛
- شبیخون زدن و آغاز حمله در شب و ادامه جنگ تا شب؛

- به آتش کشیدن و سوزاندن اشخاص هرچند رزمنده باشند که از آن در متون حدیث به رمیهم بالمیزان تعبیر شده است؛
 - کشتن اشخاص غیرنظامی و افرادی از دشمن که در جنگ شرکت نکرده‌اند؛
 - اقدام به کشتار نیروهای دشمن با وجود امکان اسیر گرفتن آنان؛
 - کشتن افرادی که در جبهه دشمن هستند، ولی نمازگزار بوده و یا حتی تظاهر به اسلام می‌کنند؛
 - تعرض به افراد ناآگاه، ابله و یا دیوانه؛
 - رزمنده اسلام از انهدام جمعی یا تهدید به انهدام جمعی دشمن و نیز سلب حق تسلیم برای دشمن منع شده است.
- در منابع اهل سنت در این خصوص از ابوهریره نقل شده است که از پیامبر (ص) شنید: "روزی مورچه‌ای پیامبری را گزید و بدان لحاظ پیامبر دستور داد تمامی مورچه‌های آن تپه را بسوزانند. پس خداوند به رسول (ص) گفت: آیا اگر مورچه‌ای تو را بگزد، سزاست که دستور دهی تمام نسل مورچگان که به تسبیح ذات باری مشغولند، کشته شوند؟"^۱ همچنین رزمندگان اسلام در موارد متعددی از توسل به اقدامات تلافی‌جویانه منع شده‌اند. نقل است که اگر دشمن اسرای جنگی را گرسنه نگه دارد و یا آنها را آن قدر تشنگی دهد که از شدت عطش بمیرند، سپاه و لشکر اسلام هرگز به چنین عملی با اسرای دشمن دست نمی‌زنند؛ زیرا حکم قادر متعال است که با اسرای جنگی باید رفتار انسانی و شایسته داشت و رسول الله (ص) منع فرموده که کسی را از تشنگی بکشند.^۲

۱- احمدبن حنبل، مسند، جلد ۲، ص ۴۰۳، به نقل از محقق داماد در حقوق بشر دوستانه بین‌المللی؛ رهیافت اسلامی، مرکز نشر علوم اسلامی ۱۳۸۳، ص ۱۰۰.

۲- زمخشری، محمودبن عمر، الکشاف، جلد ۳، ص ۳۱۰، شرح سیر الکبیر، جلد ۱، ص ۷۸ و المبسوط جلد ۱۰ ص ۵، به نقل از همان ص ۱۰۴.

۳-۳) گفتار دوم: اصول رفتار با غیرنظامیان

۳-۳-۱) قاعده کلی

از منظر حقوق بین‌الملل اصولاً در صحنه جنگ و در زمان مخاصمات مسلحانه، افراد به دو دسته نظامی و غیرنظامی تفکیک می‌شوند. رزمندگان، هدف مشروع هستند و با مراعات اصول و قواعد حقوق بشردوستانه می‌توان با آنها به رزم پرداخت. این در حالی است که دیگران یا به عبارت دیگر، غیرنظامی‌ها و شهروندان عادی افراد مورد حمایت حقوق بشردوستانه محسوب می‌شوند که به هیچ وجه نباید هدف نظامی باشند، مگر و تا زمانی که به صورت مستقیم در مخاصمات شرکت کنند.

در حقوق اسلامی نیز شهروندان عادی و حتی کسانی که در جبهه جنگ حضور دارند، ولی کار مطبوعاتی می‌کنند و نیز تمامی کسانی که کاری مربوط به تقویت بنیه نظامی دشمن انجام نمی‌دهند، اساسی‌ترین مسئله در مورد قواعد محدودکننده جنگ از نقطه نظر مصونیت اشخاص، امکان دستیابی به یک قاعده کلی و جامع است که در برخی از تعابیر فقها دیده می‌شود که گفته‌اند: "لا یقتل غیر المقاتل."^۱ دستیابی به چنین اصل و قاعده کلی که جز کسانی که در جنگ مشارکت کرده‌اند، کسی در جنگ کشته نمی‌شود، نه تنها اهداف انسانی جهاد را روشن‌تر می‌کند، اصولاً دیدگاه اسلام در کاهش آثار شوم جنگ‌ها و برداشتن گام مؤثر در حذف جنگ را شفاف‌تر خواهد کرد. نکته قابل استنادی که در تبیین مصونیت اشخاص غیرنظامی در جنگ، در متون اسلامی به چشم می‌خورد، گفتار امیرالمومنین (ع) است که در نامه‌ای به یکی از فرماندهان نوشت: "اتق الله... و لا تعاملن الا من ما قاتلک."^۲ گرچه در کتب فقهی شیعه به این گفتار به عنوان یک مستند توجه چندانی نشده، اما می‌توان اصل مصونیت غیرنظامی‌ها در جنگ را از این نامه امام (ع) به خوبی استنباط کرد.^۳

۳-۳-۲) افراد خارج از صحنه نبرد و زخمیداران

براساس مقررات موسع حقوق بین‌المللی بشردوستانه، مجروحان، بیماران و کشتی‌شکستگان باید مورد احترام واقع شده و در تمامی موارد حمایت شوند. هرگونه ایراد صدمه بر حیات یا خشونت نسبت به شخص آنها ممنوع است. با آنها باید به شکل انسانی رفتار شده و از آنها مراقبت شود و البته در صورت ارتکاب هرگونه عمل خصمانه توسط مجروحان و بیماران، حمایت از آنها متوقف خواهد شد. در دین مبین اسلام صرف‌نظر از دستورات عمومی اسلام در زمینه رعایت بهداشت و ضرورت درمان، اصولاً در مورد مجروحان جبهه جهاد، توجه خاصی در متون روایی و فقهی دیده می‌شود. برای

۱- ر.ک. به: البدایع، جلد ۷ ص ۱۰۱، بدایه المجتهد، جلد ۱ ص ۳۷۱ و البحر الزخار، جلد ۵ ص ۳۹۷.

۲- نهج البلاغه، نامه ۱۲.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۷۹.

نشان دادن میزان توجه و ملاحظه‌ای که اسلام برای زخمی‌ها و بیماران دشمن قائل شده، کافی است و واقعه مربوط به صلاح‌الدین ایوبی و ریشارد شیردل را در زمانی که شخص اخیر بیمار شده بود، نقل کنیم. صلاح‌الدین به طور ناشناس به چادر وی وارد شده و گرچه ریشارد، سخت‌ترین و خونی‌ترین دشمن صلیبی صلاح‌الدین بود، وی آنقدر به تیمار ریشارد پرداخت تا وی بهبود یابد. این واقعه نشان می‌دهد که مسلمانان نه فقط از بیماران و زخمی‌هایی که اسیر کرده‌اند، مواظبت و پرستاری می‌کنند؛ بلکه دایره این عمل حتی گاهی تا سرپرده دشمن هم وسعت می‌یابد.^۱ بارزترین نص در مورد مجروحان جنگی را می‌توان صرف‌نظر از نصوص عمومی که به آنها اشاره شد، در فرمان تاریخی پیامبر اسلام (ص) در جریان فتح مکه بررسی کرد: "مبادا مجروحی را به حال خود رها کنید تا به کام مرگ رود و دشمن در حال فرار را تعقیب نکنید و اسیری را به قتل نرسانید، هرکس که درب خانه‌اش را به روی خود بست، متعرض نشوید و او را امان دهید."^۲ همچنین به مقتضای عموم و شمول ادله احسان به دشمن، اسیران مجروح باید مداوا شوند؛ بلکه مداوای مجروح نسبت به تغذیه و امور رفاهی او اولویت بیشتری داشته باشد، هنگامی که بر آب و غذا دادن و پذیرایی کردن از اسیر تأکید شده، بی شک مداوای او از نظر شریعت اسلام موکدتر خواهد بود.

۳-۳-۳) حمایت خاص از زنان، کودکان، سالخورده‌گان، روحانیون و دیگران

حقوق بین‌المللی بشردوستانه مهم‌ترین هدف خود را حمایت از غیرنظامی‌ها در مخاصمات مسلحانه قرار داده است و در این میان برخی از اقسام به دلیل ناتوانی ذاتی یا اکتسابی همواره مورد حمایت خاص قواعد و مقررات حقوق بین‌المللی بشردوستانه قرار دارند که از این میان می‌توان به کودکان، زنان، سالخورده‌گان و یا افراد دارای معلولیت اشاره کرد. روحانیون و پرسنل مذهبی هم از جمله همراهان نیروهای مسلح محسوب می‌شوند و یا در دسته غیرنظامی‌ها قرار دارند و در هر صورت از حمله و تعرض مصون هستند.

در حقوق اسلامی نیز مقررات مشابهی به چشم می‌خورد. برای مثال پیامبر اکرم (ص) هرگونه تعرض به اطفال تبعه دشمن را به صراحت منع کرده است.^۳ به اجماع فقهای اسلام، زنان و کودکان از تعرض مصونند و کشتن آنها ممنوع است. مستند فتوای فقها، نصوص منقول از پیامبر و نیز عمل وی و خلفا است. پیامبر (ص) فرموده است: " لا تقتلوا امراه و لا ولیدا" و همواره ایشان از کشتن زنان و کودکان نهی کرده است.^۴ از راه‌های مختلف نقل شده که وقتی پیامبر می‌خواست گروهی را به جنگ

۱- محقق داماد، حقوق بشردوستانه بین‌المللی؛ رهیافت اسلامی، مرکز نشر علوم اسلامی ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.

۲- ابویوسف، الاموال، ص ۶۵، به نقل از عمید زنجانی در فقه سیاسی، جلد ششم، ص ۲۳۱.

۳- وسایل الشیعه، جلد ۱۱ ص ۴۸، سنن ابن ماجه، جلد ۲ ص ۱۰۱؛ کنز العمال، جلد ۲ ص ۳۱۹ و نیل الاوطار، جلد ۷ ص ۲۴۶.

۴- ابن ماجه، سنن، جلد ۲، ص ۱۰۱.

اعزام کند، قبل از حرکت برای آنان چنین می‌گفت: "به نام خدا و با استعانت از او حرکت کنید و مراقب باشید که زن یا کودکی از آنان را نکشید."^۱ به نظر بسیاری از مفسران قرآن، کشتن زنان و کودکان از مصادیق "اعتداء" است که در قرآن به موجب آیه ۱۹۰ سوره بقره منع شده است. ابن عباس و مجاهد نیز گفته‌اند: "نهی از اعتداء به منظور منع از کشتن زنان و کودکان وارد شده است."^۲ توضیح نهایی آنکه از نظر فقهای اسلام، کودک کسی است که به سن بلوغ شرعی نرسیده باشد. بلوغ شرعی در اسلام، رسیدن به رشد طبیعی یا رسیدن به ۱۵ سال قمری برای ذکور و به سن ۹ سال برای اناث است.^۳

سالخوردگان هم مورد حمایت احکام اسلامی هستند. عنوان شیخ که به معنای پیرمرد در بیشتر روایات و نظرات فقها در ردیف کودکان و زنان آمده است و از مواردی است که پیامبر (ص) به صراحت از قتل آنها نهی کرده است.^۴ اما بدیهی است که مانند سایر غیرنظامی‌ها، مصونیت پیرها نیز مشروط بر آن است که در جنگ شرکت نداشته باشند. پیامبر (ص) فرمود: «و لا تقتلوا شیخا فانیا»^۵ و نیز علاوه بر حکم آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌توان به گفتار ابی بکر «لا تقتلن کبیرا هرما» و سایر خلفا هم اشاره کرد.^۶ در احکام اسلامی به نابینایان و افراد دارای معلولیت هم توجه شده^۷ و مورد حمایت قرار دارند، اما مشروط بر آنکه در جنگ شرکتی نداشته باشند و البته برخی از فقها در مورد بیمارانی که به زودی معالجه و اعزام به جبهه می‌شوند، مصونیت را مورد تردید قرار داده‌اند. ابی عبدالله صادق در روایتی، معلولان جسمی و نابینایان را به کودکان و زنان ملحق و اضافه کرده است که پرداخت جزیه هم بر آنان واجب نیست، زیرا اگر واجب می‌بود و آنان از پرداخت جزیه خودداری می‌ورزیدند هم قتلشان مجاز نبود و بنابراین از جزیه معافند.^۸ از این حدیث استفاده می‌شود که قتل آنان هم مجاز نیست.

سایر گروه‌های افراد، از قبیل کشاورزان و صنعتگران و کسانی که به داد و ستد و امور معاش اشتغال دارند، از نظر فقهای زیدی، حنفی، مالکی و حنبلی مصون هستند و شافعی هم بنا بر یکی از دو قولی که به وی نسبت داده شده، نظر موافق دارد.^۹

در مورد نمایندگان، پیام‌آوران و پیک‌ها، فقهای اسلام اتفاق نظر دارند و مستند آنها روایت مشهوری

۱- ابی داود، سنن، جلد ۳، ص ۵۲، البغوی، مصابیح السنه، جلد ۲، ص ۸۸، شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، جلد ۶، ص ۱۳۸، به نقل از محقق داماد در همان، ص ۱۱۱.

۲- همان، ص ۱۱۲.

۳- همان، ص ۱۱۴.

۴- عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد پنجم، انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۳، ص ۱۷۷.

۵- ابی داود، سنن، ص ۵۲، وسائل الشیعه، جلد ۱۱، ص ۴۳؛ منتهی المطلب، جلد ۲، ص ۹۱۱.

۶- بیهقی، سنن، جلد ۹، ص ۸۵.

۷- وسائل الشیعه، جلد ۱۱، ص ۴۸.

۸- همان.

۹- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۷۷.

است از پیامبر اکرم (ص) وقتی از مجازات دو نماینده و پیک خطاکار چشم پوشی کرد و فرمود: "لو كنت قاتلا رسولا لضربت عنقكما."^۱

در فقه اسلامی از روحانیون و پیشوایان دینی تحت عنوان "رجال الدین" تعبیر شده است و منظور، روحانیون ادیان مسیحی، یهودی، زرتشتی و صابئی هستند (اهل الکتاب). در متون دینی در مورد راهبان و روحانیون اختلاف نظر وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که می‌توان نظر واحدی را از میان این آرا اقتباس کرد. خلیفه اول ابوبکر در هنگام اعزام ارتش به شامات خطاب به فرمانده لشکر چنین گفت: "حتماً شما به گروهی برخورد خواهید کرد که چنین می‌پندارند که خود را در صوامع برای خدا فارغ از همه چیز قرار داده‌اند، آنان را رها کنید و بگذارید بر همان گمان خود باشند."^۲ این عمل خلیفه اول، بعدها توسط سایر خلفا هم تأیید و تکرار شده است. قرآن کریم در آیه ۴۱ سوره مبارکه حج می‌فرماید: «و لو لا دفع الله الناس بعضهم لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز». از این آیه چنین استفاده می‌شود که میان مساجد مسلمانان و معابد سایر ادیان، از نظر احترام تفاوتی وجود ندارد. البته قرآن علاوه بر این نسبت به روحانیون مسیحی برخورد دوستانه بیشتری کرده است.^۳ اما برخی دیگر چون شیبانی^۴ و ابوحنیفه^۵ قتل روحانیون را به دلیل مشارکت معنوی آنان در جنگ، مجاز شمرده‌اند. صاحب جواهر پس از نقل نظر شیخ طوسی و علامه حلی، نظر مؤلف منتهی الامال را نقل کرده و گفته است راهب و اصحاب صومعه در صورتی که مردان واجد قدرت باشند، کشته می‌شوند و چنانچه پیرمرد باشند با توجه به عموم ادله در مورد استثنای پیرمردان، کشته نخواهند شد.^۶

محقق داماد در کتاب حقوق بشر دوستانه بین‌المللی؛ رهیافت اسلامی با بررسی نظریات و آرای فوق می‌گوید: استدلال شیخ طوسی به آیه ۹ سوره مائده که می‌فرماید: "بکشید مشرکان را هر جا آنان را یافتید"، نمی‌تواند دلیلی علیه مصونیت پیشوایان دینی باشد؛ زیرا این آیه مربوط به مشرکان است و ربطی به مومنان ندارد. در قرآن به صراحت ادیان الهی پذیرفته شده‌اند: "یهودیان و ترسایان و صابئان که به خدا و روز قیامت اعتقاد دارند و کارهای شایسته می‌کنند نزد پروردگار خویش مزد دارند و بر آنان نه بیمی هست و نه اندوهی."^۷ آنچه از مجموع دلایل و متون اسلامی به دست می‌آید، این است که راهبان و صومعه‌نشینانی که از مردم دوری گزیده، با مردم حشر و نشر ندارند و تنها به اعمال عبادی

۱- مجمع الزوائد، جلد ۵، ص ۳۱۴.

۲- سیر الکبیر، جلد ۱، صص ۲۹-۵۵.

۳- آیه ۸۲ سوره مبارکه مائده.

۴- سیر الکبیر، جلد ۴، ص ۱۴۳.

۵- طبری، ابوجعفر، کتاب الجهاد و کتاب الجزیه و احکام المحاربین من کتاب اختلاف الفقهاء، ص ۱۷۹.

۶- جواهر الکلام، جلد ۲۱، ص ۷۶.

۷- آیه ۶۲ سوره مبارکه بقره.

خود اشتغال دارند، در حال جنگ از تعرض مصونند. ولی این مصونیت به این دلیل نیست که حقوق اسلامی برای روحانیون و پیشوایان ادیان، احترام خاصی قائل باشد؛ آن طور که محمصانی فهمیده است،^۱ بلکه از آن نظر است که آنان به خاطر انزوا و عدم دخالت در امور اجتماعی و سیاسی و فراغت کامل از جنگ، مقاتل محسوب نمی‌شوند و با مسلمانان مقاتله نمی‌کنند. ناگفته پیداست که نتیجه این دو برداشت به طور کامل متفاوت است؛ چرا که به موجب نظر محمصانی تمامی روحانیون در هر جا باشند، خواه در دیر و صومعه و کلیسا، خواه در میان مردم و مشغول به تبلیغ و فعالیت دینی باید مشمول مصونیت و حمایت باشند، درحالی که فقهای مسلمان حتی آنان که برای روحانیون داخل کلیسا مصونیت قائلند، برای روحانیون فعال، هیچ‌گونه مصونیتی قائل نیستند.

محقق داماد ادامه می‌دهد که بنا بر مراتب مذکور مصونیت روحانیون و پیشوایان دینی از نظر فقه اسلامی از آنچه در قراردادهای چهارگانه ژنو و پروتکل الحاقی آمده، محدودتر است؛ زیرا در حقوق اسلامی فرض بر آن است که پیشوایان دینی در دیرها و صومعه‌ها دور از مردم زیست می‌کنند، در حالی که مواد مربوط در کنوانسیون‌ها اعم است و شامل روحانیونی می‌شود که به صورت رسمی در پادگان‌ها به تعلیم امور دینی می‌پردازند و سربازان را به تعلیمات دینی آموزش می‌دهند و برای آنان مراسم اجرا می‌کنند.^۲

به بیانی قابل ذکر است که این گروه نیز هنگامی می‌توانند از مصونیت برخوردار باشند که مشارکتی در جنگ نداشته و دشمن توسط آنان تقویت نشود. گرچه اقوال فقها در این مورد متعارض است، ولی آنچه که گفته شد نظر نهایی است که می‌توان از مجموع آرای فقهی استنباط کرد.^۳

۱- القانون و العلاقات و الدولیه فی الاسلام، ص ۲۴۰.

۲- محقق داماد، حقوق بشر دوستانه بین‌المللی؛ رهیافت اسلامی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۳-۱۲۵.

۳- عمید زنجانی، پیشین، صص ۱۷۷ - ۱۷۶.

۳-۴) گفتار سوم: اصول رفتار با اسیران

۳-۴-۱) طرح بحث

رفتار انسانی با اسیران جنگی ریشه در این واقعیت دارد که رزمندگان به اسارت گرفته شده دیگر هیچ خطری برای جان افرادی که آنها را به اسارت گرفته‌اند و یا ارتش آنها ندارند. این امر مبنای رفتار انسانی پیش بینی شده در مخاصمات مسلحانه با اسیران را در حقوق بین‌الملل تشکیل می‌دهد. در موارد خاص شاید این رفتار تحت تأثیر عملکرد قبلی اسیر در جریان مخاصمه قرار گیرد، عملکردی همانند استفاده از سلاح‌های ممنوعه، حمله به افراد تحت حمایت، یا رفتار خدعه‌آمیز.^۱ هدف به اسارت گرفتن، مانع شدن سربازان دشمن از انجام عملیات نظامی بیشتر است. از آنجایی که سربازان اجازه دارند در عملیات نظامی قانونی شرکت کنند، اسیران جنگی را باید تنها اسرای تلقی کرد که بنا به دلایل امنیتی در توقف هستند، نه به دلیل اینکه جنایتکارند و قدرت بازداشت‌کننده، مسئول رفتار با اسیران جنگی است.^۲ توضیح آنکه در حقوق بین‌المللی بشردوستانه واژه اسیر و وضعیت اسارت، تنها در خصوص مخاصمات مسلحانه بین‌المللی مطرح است و در مورد جنگ‌های داخلی، تأسیس اسارت وجود ندارد و افرادی که آزادی خود را به سبب مخاصمه‌ای غیربین‌المللی از دست می‌دهند، به عنوان افراد بازداشتی، دارای حقوقی هستند. تفاوت بارز در اینجاست که اسرای جنگی را به صرف شرکت در مخاصمه و تا آنجا که عملی خلاف حقوق بین‌الملل انجام نداده باشند، نمی‌توان محاکمه و مجازات کرد. درحالی که بازداشت‌شدگان در مخاصمه داخلی به صرف حضور در مخاصمه و شرکت مستقیم در جنگ، قابل محاکمه و مجازات هستند. البته حقوق بین‌المللی بشردوستانه در این مورد و چنانچه نقض حقوق جنگ رخ نداده باشد، تأسیس "عفو" را توصیه کرده است.

در حقوق اسلامی و در اصطلاح فقهی، باید گفت اسیر همان رزمنده دشمن است که عرفاً از نیروهای تحت فرماندهی دشمن محسوب می‌شود.^۳ در دیدگاه اسلامی تمامی کسانی که به دلیل اهداف تبه‌کارانه‌ای چون توسعه‌طلبی، تجاوز و سایر مطامع نامشروع سلطه‌طلبانه دست به جنگ می‌زنند، مجرم محسوب می‌شوند و به همین دلیل در صحنه پیکار به مجازات می‌رسند. مجوز کشتار در مقابل کشتار در جبهه جنگ، مانند مجوز قصاص در جرم عادی قتل است. به همین دلیل است که تا جنگ ادامه دارد، افراد مسلح دشمن به اسارت گرفته نمی‌شوند. ولی از آنجا که هدف در بینش اسلامی محدود کردن و خاتمه دادن به جنگ است، به کسانی که سلاح را بر زمین می‌گذارند و یا تسلیم می‌شوند، امتیاز برخورداری از عواطف

۱- هورست فیشر، مقاله "حمایت از اسیران جنگی" ترجمه میرشهبیز شافع در حقوق بشردوستانه در مخاصمات مسلحانه، ویراسته دیتر فلک، موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۷.

۲- همان، ص ۴۳۴.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۹۱.

انسانی و بالاتر از آن، صلاحیت مشارکت در پایان بخشیدن به جنگ داده می‌شود.^۱ اسیر جنگی در حقیقت به دلیل عملی که انجام داده و با کنار گذاردن سلاح و یا تسلیم شدن، در پایان بخشیدن به جنگ تشریک مساعی کرده، شایستگی تخفیف را در فقه اسلامی پیدا می‌کند. اگر از این دیدگاه جهات مخففه مجازات اسیر جنگی را در ارتکاب جرم جنگ برشمیریم، باید به نکات زیر توجه کنیم:

الف. عواطف انساندوستانه نسبت به انسانی که در شرایط خاص مرتکب جرم شده است؛
ب. تشریک مساعی اسیر جنگی در رسیدن به اهداف نیکوکارانه و تحکیم نظم، امنیت و عدالت در سطح بین‌المللی؛

ج. رعایت روح جوانمردی و شهامت در مورد کسانی که مغلوب شده و به اسارت گرفته شده‌اند. مسئله‌ای که در اینجا باید ذکر شود مسئله "استسلام" است. استسلام یعنی خود را در اختیار دشمن قرار دادن و به اسارت درآمدن رزمنده مسلمان که در شرایط عدم موازنه قدرت جبهه اسلام با جبهه دشمن مربوط است و به بررسی جواز و عدم جواز فرار از جبهه و انصراف از جنگ هم توجه داشته و بیشتر، میزان و حدود ثبات ایستادگی در جهاد را بررسی می‌کند. اما فقهای شیعه از لابه‌لای این بحث‌ها به طور ضمنی مسئله استسلام را رد کرده‌اند.^۲

مسئله دیگر در مورد اسیرانی است که در جبهه جنگ داخلی بین مسلمانان دستگیر می‌شوند، هرچند که از نظر فقهی جای بحث وجود دارد، ولی روایاتی به ویژه از سیره علی (ع) نقل شده که بر اساس آنها، اسرای مسلمان را به جز در مواردی که مرتکب جرم و جنایاتی غیر از حضور در جبهه مخالف شده باشند، مثل ارتکاب قتل و... نمی‌توان کشت و یا از آنها فدیة گرفت، بلکه بدون فدیة آزاد می‌شوند.^۳

۳-۴-۲) حقوق اسیران

بر اساس حقوق بین‌الملل، رفتار غیرانسانی یا غیر شرافتمندانه با اسیران جنگی ممنوع است؛ هرگونه تبعیض بر اساس نژاد، ملیت، عقاید مذهبی یا نظریات سیاسی یا معیارهای مشابه، غیر قانونی است. مقابله به مثل علیه اسیران جنگی ممنوع خواهد بود؛ اسیران جنگی باید به اندازه کافی مواد غذایی و پوشاک و همچنین مراقبت‌های لازم پزشکی دریافت کنند؛ باید در اعمال فرایض مذهبی آزاد باشند؛ اسیران جنگی تابع قانون‌ها، مقررات و دستورات لازم الاجراء در نیروهای مسلح قدرت بازداشت‌کننده هستند. قدرت بازداشت‌کننده در مبادرت به اقدامات قضایی یا انضباطی در خصوص هریک از جرایم ارتكابی توسط اسیران جنگی علیه این مقررات محقق است.

۱- همان، ص ۱۹۵.

۲- عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد ششم، انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۵، ص ۲۱۶.

۳- محمد ابراهیمی، اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، جلد دوم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاه‌ها،

در حقوق اسلامی نخستین دستوری که در قرآن به هنگام گرفتن اسیر آمده است؛ فرمان آیه ۴ سوره محمد است: "فشدوا الوثاق" که به معنای در اختیار داشتن کامل اسیر است. این جمله در بیان محافظت و مراقبت کامل از اسیر به کار برده می‌شود. در اسلام اگر حق حیات اسیر به رسمیت شناخته شده است، ناگزیر تأمین لوازم حق حیات پذیرفته شده است و اسیران جنگی نیز همانند همه قشرهای محروم و مستمند از تأمین اجتماعی برخوردار هستند و نشانه این نوع تفکر در مورد اسیر، آیه ۸ سوره مبارکه دهر است که رسیدگی به تغذیه اسیران را در کنار ضرورت تأمین اجتماعی مستمندان و ایتم آورده است.^۱ به طور کلی، می‌توان گفت که رسیدگی، نگهداری و مراقبت اسیران از واجبات کفایی است و انجام آن به صورت مستقیم بر عهده دولت اسلامی و بیت‌المال است و یا به طور غیرمستقیم از باب حربه به دولت اسلامی واگذار می‌شود.^۲

اسیر جنگی از نقطه نظر حق دریافت مزد کار و نحوه اشتغال، حکم خاصی ندارد و مشمول مقررات عمومی حقوق کار در اسلام است. بی شک بیگاری کشیدن از اسیران و وادار کردن آنان به کارهای اجباری، حتی با پرداخت دستمزد نمی‌تواند مصداق احسان باشد که در قرآن و سنت بر انجام آن در حق اسیران تأکید شده است.^۳

در حقوق اسلامی حتی مواردی چون اعطای تسهیلات و امکانات لازم برای انجام مراسم و تشریفات مذهبی در صورتی که جنبه تبلیغی نداشته باشد و تنها در میان اسیران همکیش انجام پذیرد، می‌تواند قابل قبول باشد. همچنان که در مورد اهل ذمه، انجام مراسم مذهبی به رسمیت شناخته شده است. همچنین داشتن عقاید مخالف، تدین به ادیان دیگر غیر از اسلام و گرایش‌های سیاسی انحرافی و نظایر آن هم که به فکر و عقیده اسیر مربوط است، مانع از برخورداری اسیر از حقوق شناخته شده وی نخواهد بود.^۴

حماد بن ابی سلیمان، از مفهوم مخالف آیه ۱۹۳ سوره بقره که می‌فرماید: اگر آنها (کسانی که با شما جنگ خواهند کرد) با شما نجنگند (به شما حمله نکنند) آنان را نکشید، چنین برداشت می‌کند که لشکریان دشمن که اسیر می‌شوند (چه به طور ارادی اسیر شده و چه وادار به تسلیم می‌گردند) و سلاح‌های خود را تحویل می‌دهند، دیگر حالت جنگجویانه ندارند و خطری به حساب نمی‌آیند؛ بنابراین نباید آنها را کشت.^۵

بحث مهم در مورد حقوق اسیران و نوع رفتار با آنان به مبحث اعدام اسیران مربوط است. فقها در باب جواز اعدام اسیران جنگی، اتفاق نظر ندارند و پاره‌ای آن را مجاز و پاره‌ای آن را ممنوع می‌دانند. به

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۹۹.

۲- همان، ص ۲۰۰.

۳- همان.

۴- همان، ص ۲۰۶.

۵- محمدرضا ضیایی بیگدلی، اسلام و حقوق بین‌الملل، کتابخانه گنج دانش، چاپ هشتم، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸.

نظر می‌رسد روایات نقل شده در مورد عمل رسول الله (ص) نسبت به اسیران، بسیار روشن و به دور از هرگونه ابهام است؛ زیرا مواردی که پیامبر (ص) فرمان به قتل اسیر صادر کرده‌اند، بسیار محدود و نادر بوده و چنانچه نمونه‌هایی که وجود دارد به طور دقیق بررسی شده معلوم خواهد شد که حتی با اینکه امام در تعیین سرنوشت و تکلیف نهایی اسیر جنگی اختیار تام دارد، مجازات مرگ هرگز در مورد اسیر جنگی اعمال نمی‌شده است، مگر در مورد جرایمی که اسیر قبل از اسارت و خارج از محدوده جنگ مرتکب شده بود، از قبیل جرایم عمومی و علیه اشخاص که ارتباطی به اسارت آنها ندارد.^۱ ذات باری هرگز اجازه نفرموده رزمنده‌ای جز در میدان نبرد و نه به دلیل دیگری به قتل برسد. قرآن در این باره در آیه ۱۹۲ سوره بقره می‌فرماید: "فقط آنانی را که با تو مقاتله می‌کنند، به قتل برسان". بنابراین، کیفر قتل را نمی‌توان به عنوان مجازات بر اسیر جنگی اعمال کرد، چون شخص اسیرشده در حال مقاتله نیست، بلکه بنا به مورد، می‌توان آن را بر یک اسیر به لحاظ جرمی که قبل از اسارت یا در آن دوران مرتکب شده و مجازات آن مرگ است، اعمال کرد. زیرا در حالت اخیر چنان است که مجرم در اختیار دولت اسلامی (که صلاحیت قانونی نسبت به تعقیب مجرم دارد) قرار گرفته باشد.^۲

در باب بردگی اسیران، قبل از اسلام نظام برده‌داری معمول و متداول بود و اسلام بنا به مقتضیات زمانی و مکانی آن را تأیید کرد، اما روش‌های بسیاری را برای آزاد کردن بردگان مقرر داشته است. با این همه، به تدریج نظام برده‌داری در سراسر جهان از هم گسیخته شد و از سده نوزدهم میلادی به طور کامل منسوخ شد. البته در اسلام لزوماً اسیران جنگی به صورت بردگان در نمی‌آیند، بلکه این پیشوای مسلمانان است که اگر مصلحت دانست، چنین عمل خواهد کرد. امروزه مسلم است که رهبر یک کشور اسلامی آشنا به ضرورت زمانه، چنین عملی را مجاز ندانسته و هرگز دستور برده کردن اسیران جنگی را نمی‌دهد.^۳

ناگفته نماند که باید دو واژه را از یکدیگر تفکیک کنیم: برده‌داری و برده‌سازی. آنچه مسلم است پیامبر اسلام (ص) برده‌داری را لغا نکرده و این بدان جهت بود که برده‌داری نقش عمده‌ای در مالکیت و ثروت زمان ایفا می‌کرد، سپس پیامبر با سیاستی که در پیش گرفت، برده‌داری را به مرور زمان ریشه‌کن نمود و این سیاست از بین بردن منبع اصلی تولید برده بود. منبع اصلی تولید برده جنگ و اسرای جنگی بودند که تا قبل از آن تاریخ به برده تبدیل می‌شدند و در تمامی غزوه‌ها و سریه‌ها در زمان پیامبر نمی‌توان حتی یک مورد برده گرفتن و برده کردن اسیر را دید.^۴

۱- محقق داماد، پیشین، ص ۱۳۷.

۲- همان، ص ۱۳۸.

۳- محمدرضا ضیایی بیگدلی، پیشین، ص ۱۶۱.

۴- سید مصطفی محقق داماد، مقاله "حق استنساخ در حقوق بین‌الملل اسلامی بر اساس کتاب سیره نبوی"، در مجموعه مقالات همایش اسلام و حقوق بین‌المللی بشردوستانه، دبیرخانه همایش، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳.

۳-۴-۳) پایان اسارت

بر اساس مقررات حقوق بین‌الملل، به جز در مورد فرار موفقیت‌آمیز، اسارت با آزادسازی اسیر از اسارت قدرت بازداشت‌کننده، پایان می‌پذیرد. تمامی اسیران باید پس از خاتمهٔ مخاصمات فعال بدون تأخیر آزاد و به میهن خود بازگردانده شوند. آن دسته از اسیران که مرتکب جرم قابل تعقیب شده‌اند و علیه آنها رسیدگی جزایی در جریان است، باید دورهٔ مجازاتشان کامل شود و شاید تا پس از قطع مخاصمات فعال در توقیف نگه داشته شوند.

در اسلام پایان اسارت با تعیین سرنوشت اسیران جنگی به صورت زیر قابل پیش‌بینی است:

الف. منّ یا استرداد اسرای جنگی به صورت یکجانبه. بازگشت اسرای جنگی به میهن‌شان به طور یکجانبه، یکی از راه‌های پیش‌بینی شده در اسلام برای تعیین سرنوشت اسیران جنگی است. آزادی بدون قید و شرط اسرای جنگی که در اصطلاح قرآنی به آن "منّ" اطلاق شده و به معنای رایگان و بلاعوض و صرفاً به خاطر مسائل انسانی است.^۱

ب. فدیة. فدیة به دو صورت است؛ یکی اینکه کشور متبوع اسیر و یا خانواده‌اش و یا شخص او، در ازای آزادی وی از اسارت، مبلغی به دولت دستگیرکننده بپردازند. چنان‌که پیامبر (ص) دربارهٔ اسرای بدر چنین فرمودند. دوم اینکه در برابر آزادی اسیر، شخص دیگری که در اسارت طرف دیگر جنگ قرار دارد، آزاد شود.^۲

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۲۱۴.

۲- محمد ابراهیمی، پیشین، ص ۹۶.

۳-۵) گفتار چهارم: انواع مخاصمات در حقوق اسلامی

۳-۵-۱) مقدمه

در حقوق بین‌الملل و به طور خاص حقوق بین‌المللی بشردوستانه، در شرایط جنگی می‌توان شاهد دو دسته از مخاصمات بود: مخاصمات مسلحانه بین‌المللی که منظور زمانی است که دست‌کم دو دولت با یکدیگر وارد جنگ شوند و البته شرایط اشغال نظامی و نیز مبارزه نهضت‌های آزادیبخش نیز در این دسته از مخاصمات قرار دارد. مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی که در این حالت ممکن است گروه یا گروه‌هایی مسلح و غیردولتی، با دولت مرکزی و یا تعدادی از دولت‌ها وارد کارزار شوند و نیز شاید خود این گروه‌ها با یکدیگر به جنگ بپردازند.

حقوق بین‌المللی بشردوستانه تنها زمانی قابلیت اجرایی پیدا می‌کند که یکی از شرایط پیش‌گفته، محقق شده باشد. لازم به توضیح است که چنانچه در یک شورش یا تنش داخلی، آستانه خشونت‌ها و درگیری‌ها به مرز یک مخاصمه داخلی نرسد، در آن هنگام صحبت از حقوق بشردوستانه مجالی نخواهد داشت و بنابراین قواعد داخلی و نیز مقررات بین‌المللی حقوق بشر، باید مراعات شوند.

همچنین لازم به ذکر است که در حقوق بین‌الملل اصولاً به دلیل حاکمیت دولت‌ها و نیز تأکید و اصرار آنها بر حفظ و حراست از امور داخلی خویش، قواعد و مقررات اندکی در سطح معاهدات بین‌المللی برای حمایت از افراد در مخاصمات داخلی، وجود دارد. این درحالی است که برعکس، معاهدات بین‌المللی به نحوی مطلوب زوایای مختلف مخاصمات بین‌المللی را پوشش داده‌اند و میزان حمایت از رزمندگان و غیرنظامیان در مخاصمات بین‌المللی بسیار بالاتر از شق دیگر است. اما این نقیصه، امروزه تا حدود زیادی به مدد قواعد عرفی بین‌المللی جبران شده است و شاهد آنیم که در بسیاری از موارد بیشتر قواعد عرفی لازم‌الاجراء در مخاصمات بین‌المللی، در مخاصمات داخلی هم لازم‌الرعايه هستند.

حال در این گفتار به بررسی این مفاهیم در حقوق بین‌الملل اسلامی می‌پردازیم. با این توضیح که در حقوق اسلامی، منظور از جنگ داخلی، جنگ مسلمانان با یکدیگر است و در اینجا به اینکه آیا جنگ بین دولت‌ها باشد یا خیر توجهی نمی‌شود و تنها عامل مسلمانی، تعیین‌کننده نوع مخاصمه است و آنگاه که مسلمان‌ها با کفار (غیرمسلمانان) در جنگ هستند، از مخاصمه‌ای بین‌المللی به لسان فقهی صحبت به میان می‌آید.

۳-۵-۲) مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی

باغیان و خوارج، مسلمانانی هستند که علیه امام (حاکم اسلامی) قیام کرده، با جامعه به مخالفت و تعارض برخاسته‌اند و از شیوه و مکتبی بدعت‌آمیز و نکوهیده، پیروی می‌کنند. در صدر اسلام به خوارجی برمی‌خوریم که با علی (ع) به مخالفت برخاستند و در جریان حکمیت علیه او "باغی" شدند.

اگر این شورشیان و باغیان، درحالی که با سایر مؤمنان وفادار مختلط هستند، شورش خود را بروز دهند، بر حاکم اسلامی فرض است که موضع غیراصولی و فساد عقیده‌شان را به آنها متذکر شود تا به راه راست بازگردند، با جامعه مسلمانان همراه شوند. در حقیقت، تمرّد و بغی به امام، چه متمرّدان تحت فرمان سرکرده‌ای باشند و چه نباشند، نوعی جنگ داخلی است که اقدام به جنگ علیه آنان را ایجاب می‌کند. قرآن کریم در آیه ۹ از سوره حجرات می‌فرماید: "چنانچه دو گروه از مؤمنان به جنگ با هم برخاستند، بین آنان صلح برقرار کنید و چنانچه هر یک از دو گروه بر دیگری ستم روا دارد، با گروه ستمکار بجنگید، تا به راه راست درآید و اگر به راه آمد، اختلاف آنها را با عدالت رفع کنید، و همانا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد."^۱

حضرت علی (ع)، درباره این جنگ‌ها به لشکریان خود می‌فرمود: "چنانچه آنها را به خواست خدا شکست دادید، هیچ فرد در حال فراری را نکشید، جان هیچ مجروحی را نستانید، هیچ اسیری را گردن نزنید، شرمگاه هیچ کس را عربان و عیان نسازید، مردگان را مثله نکنید، به داخل هیچ سراپرده یا خانه بدون اذن صاحب آن داخل نشوید، مال آنان را به یغما نبرید، به جز اموالی که در ارتش آنان به دست شما افتاد، مابقی همه، متعلق به وارث آنان است. هیچ زنی را شکنجه و آزار ندهید؛ حتی اگر وی به مقدسات شما اهانت کرده باشد..."^۲

ممکن است همچنین بین سپاه اسلام و مرتدان یعنی آنان که از دین خارج شده‌اند، جنگی رخ دهد؛ به این معنا که هرگاه مرتدان به یک سرزمین غیراسلامی وارد شوند که دسترسی به آنان مقدور نباشد و در آنجا حکومتی تشکیل دهند و بخواهند بر قسمتی از خاک اسلامی حکمروایی کنند، به لحاظ ارتداد، باید با آنها جنگید. البته جنگ علیه آنان به دنبال هشدار و اعلان صورت می‌گیرد؛ درست همان طور که در مورد جنگ با دشمنان خارجی عمل می‌شود. با این همه، چهار تفاوت بین جنگ با این‌گونه مرتدان و جنگ با دشمنان خارجی وجود دارد:

- ۱- به هیچ وجه مذاکره صلح صورت نمی‌پذیرد و با آنان در سرزمین خودشان صلح منعقد نمی‌شود، درحالی که با دشمنان خارجی می‌توان قرارداد صلح منعقد کرد؛
- ۲- با مرتدان بنا به ملاحظات مالی به هیچ وجه مصالحه و سازش جایز نیست، درحالی که در این‌باره با دشمنان خارجی منعی وجود ندارد؛
- ۳- مرتدان را نمی‌توان به بردگی گرفت و زنان آنان را اسیر کرد که البته این مسئله از موارد اختلافی بین فقهاست؛
- ۴- اموال مرتدان جزو غنایم محسوب نیست، حال آنکه رزمندگان فاتح می‌توانند از دشمنان خارجی غنیمت بگیرند.^۳

۱- محقق داماد، پیشین، صص ۷۴-۷۸.

۲- همان، ص ۷۹.

۳- همان، صص ۸۱-۸۰.

۳-۵-۳) مخاصمات مسلحانه بین‌المللی

در مورد مخاصمات بین‌المللی، قواعد همان مواردی است که در گفتارهای پیشین به آنها اشاره شد. پس در اینجا تنها به حکم آیه مبارکه ۱۹۰ از سوره شریفه بقره اشاره می‌شود که به بیان کلی موضوع می‌پردازد و از بیان مکررات پرهیز می‌شود: "آنان که با شما به ستیز بر می‌خیزند، با آنان جنگ کنید، اما از حدود و موازین معینه تجاوز نکنید که خدا خطاکاران را دوست ندارد."

در پایان، موارد زیر به عنوان اهم نتایج به دست آمده در این فصل از نظر می‌گذرد: حقوق بشردوستانه اسلامی و حقوق بشردوستانه بین‌المللی دو مقوله به طور کامل مرتبط با یکدیگر هستند. در هر دو مبحث، انسانیت و حراست از کرامت انسانی به عنوان اصل، مفروض است و هر دو به نحوی به قواعد تناسب و ضرورت اشاره می‌کنند. به علاوه، اصل بنیادین تفکیک هم در هر دو رشته تأیید شده است.

حقوق بین‌المللی بشردوستانه مجموعه‌ای از حقوق مدرن و امروزی است که از بسیاری جهات با جنگ‌ها و مخاصمات نوین همخوانی دارد و این درحالی است که حقوق بشردوستانه اسلامی نخست، مانند حقوق بین‌الملل تدوین نشده است و بنابراین بسیاری از قواعد و اصول آن را باید از میان روایات و رویه موجود استخراج کرد؛ دوم، این مجموعه از حقوق اگرچه دارای خصیصه الزام‌آوری است، اما درعین حال با گذشت زمان نیاز به روزآمدی و اصلاحات دارد. برای مثال در باب استفاده از سپر انسانی یا به بردگی گرفتن اسیران، حقوق اسلامی با تکیه بر باب اجتهاد توانسته خود را با حقوق جدید تطبیق دهد. به نظر می‌رسد با توجه به موارد ذکر شده، حقوق بشردوستانه اسلامی می‌تواند در حال حاضر دارای دو کارکرد بسیار مهم باشد:

اول آنکه این حقوق با تکیه بر منابع غنی اسلامی و نیز با توسل به باب اجتهاد، می‌تواند زمینه‌های نوآوری و ارتقای حقوق بشردوستانه بین‌المللی را از راه تأثیرگذاری بر حقوق داخلی کشورهای اسلامی فراهم آورد و به این ترتیب راه خود را به اسناد بین‌المللی و همچنین قواعد عرفی بین‌المللی هموار کند. دوم، حقوق اسلامی با همخوانی خود با حقوق بین‌المللی بشردوستانه، همواره بر اجرای کامل این حقوق که نتیجه‌ای جز حمایت بیشتر از غیرنظامیان و نیز انسانی کردن مخاصمات مسلحانه ندارد، تأکید می‌ورزد و اینجاست که دولت‌های اسلامی که همگی از جمله اعضای اسناد و معاهدات بنیادین بین‌المللی در زمینه حقوق بشردوستانه هستند، باید با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و نیز توجه به اصل بنیادین حقوق اسلامی در مورد ایفای تعهدات (اوفوا بالعقود) حقوق بشردوستانه را اجرا کنند.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فصل چهارم

پایان مخاصمات در نگرش اسلام و حقوق بین الملل

۴-۱) مقدمه

اسلام برای صلح و پایان درگیری‌های مسلحانه، اهمیت ویژه‌ای قائل است. این مهم از آنجا ناشی می‌شود که اصولاً (همان‌گونه که در فصل اول توضیح داده شد) در اسلام صلح اولویت دارد و به همین دلیل هم برای خودداری از ورود یا ادامه درگیری‌ها، راهکارهای متفاوتی پیش‌بینی شده است که با مطالعه تاریخ و نحوه عملکرد پیشوایان دین مبین اسلام می‌توان به اهم آنها پی برد. از آنجایی که در دنیای معاصر، این حقوق بشردوستانه بین‌المللی است که در مفهوم اعم خود به مناسبات دولت‌ها در هنگامه جنگ و پایان آن شکل می‌دهد؛ بررسی که مطرح می‌شود این است که موازین حقوقی اسلام در روابط خصمانه دولت‌ها به‌طور اعم و در هنگام پایان مخاصمات به‌طور اخص، از چه میزان کارایی، ثمربخشی و شباهت یا تفاوت با مقررات حقوق بشردوستانه بین‌المللی برخوردارند. برای پاسخ به این پرسش در این فصل تلاش می‌شود تا طی دو گفتار جداگانه موضوعات مربوط به پایان درگیری‌های مسلحانه بررسی شوند. در گفتار اول، انواع قراردادهایی که در حقوق اسلامی به هنگام توازن قوای طرفین متخاصم منعقد می‌شوند، بررسی شده و گفتار دوم، به مطالعه دیگر قراردادهایی اختصاص می‌یابد که در کنار سایر موارد، از قابلیت پایان بخشیدن به مخاصمات به‌ویژه در هنگام تفوق مسلمانان برخوردارند. در هر یک از این گفتارها حسب مورد و برای فراهم شدن امکان تطبیق به نهادهای مرتبط و مشابه حقوق بین‌الملل هم اشاره خواهد شد.

۴-۲) گفتار اول: قراردادهای پایان مخاصمات در اسلام

اولویتی که اسلام برای صلح قائل است موجب شده تا برای جلوگیری از بروز مخاصمات یا خاتمه بخشیدن به آنها، قالب‌های حقوقی مشخصی شکل گرفته و تعریف شوند. شهید ثانی در تعریف این قالب‌ها می‌گوید: «اگر امام یا نایب او به دشمن امان دهد، و اگر دشمن حکم امام یا آن کس که امام اختیار کند را بپذیرد، اگر کافر مسلمان شود، اگر اهل کتاب حاضر به پرداخت جزیه شوند، اگر بین مسلمانان و دشمن برای مدتی آتش‌بس اعلام شود، ترک مخاصمه به عمل می‌آید»^۱. این قالب‌ها، شرایط، آثار، احکام و مدت اعتبار آنها موضوع مباحث طرح شده در این مبحث است.

۴-۲-۱) قراردادهای صلح

در این گفتار انواع قراردادهای صلح در قیاس با حقوق بین‌الملل بررسی می‌شوند. قرارداد هدنه از راه‌های موقتی پایان بخشیدن به درگیری‌های مسلحانه است و با انعقاد آن، مسلمانان برای مدت زمان مشخصی که در خود قرارداد قید می‌شود، جنگ با دشمن را متوقف می‌کنند. این قرارداد به قرارداد ترک مخاصمه که از نهادهای شناخته شده در حقوق بین‌الملل معاصر است، شباهت بسیار دارد. یکی دیگری از انواع قراردادهای صلح در حقوق اسلام، قرارداد سلیم یا صلح دائم با دشمن است که به واسطه آن روابط مسلمانان با دشمن به طور کامل به صورت مسالمت‌آمیز در می‌آید. در حقوق بین‌الملل هم نهاد صلح همین کارکرد را دارد.

۴-۲-۱-۱) هدنه یا ترک مخاصمه در اسلام

هدنه بر وزن فعله از ریشه «هدن» به معنای آرامش دادن و آرمیدن است و معنای لغوی آن صلح بین جنگ‌کنندگان، آشتی، آرامش و سکون است.^۲ در اصطلاح فقه اسلامی به قرارداد متارکه جنگ یا صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران «هدنه» یا «مهاده» گفته می‌شود.^۳ درحقیقت، هدنه نوعی قرارداد صلح است که بین مسلمانان و دشمن منعقد می‌شود و به همین دلیل است که در تعبیر برخی از فقهای بزرگ، عقد هدنه با معاهده صلح مترادف آمده است.^۴ اما صلحی که جنبه دایمی ندارد

۱- لمعه دمشقیه، ص ۱۲۳.

۲- عظیمی شوشتری، عباسعلی، حقوق قراردادهای بین‌المللی در اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۱۸۹.

۳- خامنه‌ای، سیدعلی، خارج فقه، «مهاده»، قرارداد ترک مخاصمه»، قابل دسترس در: www.leader.ir؛ لازم به ذکر است که برای این عمل حقوقی از واژه‌های دیگری مانند مهاده، موقعه و مصالحه استفاده شده است که همگی از لحاظ حقوقی به یک معنا هستند و استفاده از آنها ماهیت حقوقی هدنه را تغییر نمی‌دهد. آریامنش، بشیر، ترک مخاصمه در اسلام و حقوق بین‌الملل، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، ص ۱۸.

۴- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، سمت، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۶۷.

و از اینرو به قرارداد هدنه، موادعه و معاهده (که گویای حالت ناپایدار آن است) نیز اطلاق می‌شود.^۱ شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید: «هدنه و مهاده به یک معنا و عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی». علامه حلی هم در تذکره می‌گوید: «مهاده، موادعه و معاهده واژه‌هایی مترادف و عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی».^۲

اگرچه از نظر برخی لازمه انعقاد قرارداد هدنه، وقوع جنگ نیست، و این قرارداد می‌تواند با احراز وجود حالت جنگی و برای اجتناب از بروز جنگ بین مسلمانان و غیرمسلمانان منعقد شود؛ اما در غالب آثار، از این قرارداد به عنوان قراردادی یاد می‌شود که «برای پایان دادن به تخاصمات و تجدیدنظر در روابط همجواری» منعقد می‌شود.^۳

۴-۲-۱-۱-۱) مستند فقهی قرارداد هدنه

مفاد آیات صلح در قرآن کریم به مشروعیت هر نوع قراردادی دلالت دارد که موجب خاتمه جنگ شود. صریح‌ترین آیه در این زمینه آیه ۶۱ سوره مبارکه انفال است که به طور واضح پیشنهاد صلح را در همه حالات واجب می‌شمارد.^۴ خداوند در این آیه می‌فرماید: «ای پیامبر، اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و برخدا توکل کن که او شنوا و داناست و اگر بخواهند به چنین ترفندی تو را فریب دهند، مطمئن باش که خداوند مایه بی‌نیازی خواهد شد».^۵

آیه ۴ سوره مبارکه توبه نیز به طور ضمنی مشروعیت و صحت معاهده متارکه جنگ را تأیید می‌کند.^۶ این آیه می‌فرماید: «مگر کسانی از مشرکان که با آنها عهد بستید و چیزی از آن را در حق شما فروگذار نکردند و احدی را بر ضد شما تقویت نکردند؛ پیمان آنها را تا پایان مدتش محترم بشمارید؛ زیرا خداوند پرهیزکاران را دوست دارد».^۷

آیه ۷ سوره مبارکه توبه می‌فرماید: «مگر کسانی که نزد مسجدالحرام با آنها پیمان بستید او پیمان خود را محترم شمردند، تا زمانی که در برابر شما وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که خداوند پرهیزکاران را دوست دارد».^۸

آیه ۱۹۳ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «با کافران نبرد کنید تا فتنه از میان برود و دین الهی حاکم

۱- خامنه‌ای، پیشین.

۲- نقل از: همان.

۳- نک. عمید زنجانی، همان، ص. ۶۷.

۴- همان، ص. ۶۸.

۵- «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم و ان یریدوا ان یخدعوک فان حسبک الله».

۶- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۶۸.

۷- «الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئاً و لم یظاهروا علیکم احداً فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین».

۸- «الا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم ان الله یحب المتقین».

شود. اگر آنان از جنگ دست کشیدند، شما نیز عدالت پیشه کنید و دیگر دشمنی نکنید؛ زیرا ستم به جز بر ستمگران جایز نیست»^۱.

مطالعه سیره پیامبر و ائمه اطهار نیز از تمایل زیاد آنان به انعقاد قرارداد هدنه و ترک مخاصمه حکایت دارد. از نظر آنان، فضای صلح‌آمیز، لازمه گسترش دین اسلام و دعوت از ملل مختلف برای گرایش به آن است. پیامبر اکرم می‌فرماید: «بعد از ادای فرایض دینی، هیچ عمل مستحبی به پایه ایجاد صلح میان مردم نمی‌رسد»^۲.

حضرت علی (ع) نیز در حدیثی می‌فرماید: «مسالمت و ترک مخاصمه - را اگر سبب وهن و سستی در اسلام نگردد- از جنگ و خونریزی سودمندتر دیدم»^۳.

همچنین حضرت علی در نهج‌البلاغه خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «و از صلحی که دشمن تو را بدان خواند و رضای خدا در آن باشد، روی متاب که آشتی سربازان تو را به آسایش رساند و از اندوه‌هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند، لیکن زنهار، از دشمن خود پس از آشتی بپرهیز و برحذر باش که بسا دشمن به نزدیکی گراید، تا غفلت یابد و کمین خود بگشاید، پس دوراندیش شو و به راه خوش گمانی نرو»^۴.

۴-۲-۱-۱-۲-۴ اقسام قرارداد هدنه

قرارداد هدنه می‌تواند معوض یا غیرمعوض باشد. بر این مبنا قرارداد هدنه می‌تواند به دو دسته مشروط و غیرمشروط تقسیم شود:

۴-۲-۱-۱-۲-۴ قرارداد هدنه مشروط

قرارداد هدنه‌ای که در برابر اخذ غرامت جنگی از دشمن منعقد شود، قرارداد هدنه مشروط نامیده می‌شود. در این نوع از قرارداد، پیشنهادکننده صلح به طور معمول طرف متحارب است. اما برای این

۱- «وقاتلوکم حتی لاتکون فتنه و یکون الدین الله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین»؛ همچنین نک. آیات ۱۹۲ سوره مبارکه بقره و ۹۰ سوره مبارکه نسا. البته برخی از فقها مانند علامه حلی و جوب هدنه را با آیاتی که امر به قتال می‌کنند، نفی کرده‌اند. برخی از مفسران و فقها نیز آیات مربوط به هدنه را منسوخ شده می‌دانند، اما این نظرات از جهات مختلف مخدوش است. برای مطالعه دلایل مخدوش بودن این نظرات نک. همان، صص. ۶۸-۶۹.

۲- «ما عمل امرأ و عملاً بعد اقامه الفرایض خیراً من اصلاح بین الناس» در ضیایی بیگدلی، محمدرضا، اسلام و حقوق بین‌الملل، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص. ۱۹۴.

۳- «و جدت المسالمة ما لم یکن و هن فی الاسلام انجع من القتال» در علوی، پیشین، ص. ۱۶۰.

۴- «و لا تدفعن الصلحاً دعاک الیه عدوک، لله فیه رضا. فان الصلح دعه لجنودک، و راحه من همومک، و امانا لبلادک، لکن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحه، فان العدو ربما قارب لیتغفل فخذ بالحزم و اتم فی ذلک حسن الظن» در همان. گفتنی است علامه حلی و به پیروی از او پاره‌ای از فقهای بسیار متاخر، برای اثبات مستند فقهی هدنه، به حرمت القای نفس در تهلکه استدلال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که نتیجه تقابل مفاد این دلیل و دلایل وجوب جهاد، تخییر و جواز مهاده است. نقل از خامنه‌ای، پیشین.

پرسش که اگر در مقابل، دشمن از دولت اسلامی درخواست غرامت جنگی کند، تکلیف چیست. میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. گرچه اغلب آنان چنین قرارداد هدنه‌ای را به طور کامل منع نمی‌کنند، اما اقوال در مورد حالتی که موافقت با پرداخت غرامت به مصلحت یا به ضرورت مسلمانان باشد، متعدد است. عده‌ای از بزرگان اعتقاد دارند پرداخت مال باید موافق مصلحت باشد و هیچ کس به جواز پرداخت مال به کفار در قرارداد هدنه، در صورتی که خلاف مصلحت باشد، ملتزم نمی‌شود؛ زیرا مشروعیت اصل هدنه مشروط به مصلحت‌مندی است و طبیعی است که این شرط و دیگر شروط هم باید دارای مصلحت باشد. اما عده دیگری جواز مشروط بودن قرارداد هدنه به پرداخت مال را به حالت ضرورت محدود می‌کنند. منظور آنها این است که پرداخت مال به کافران، حتی اگر دارای مصلحت باشد، حرام است و تنها به هنگام ضرورت و بر اثر اضطرار این حرمت مانند دیگر محرمات برداشته می‌شود.^۱ اما در صدر اسلام دو رویه مختلف از پیامبر اکرم (ص) در این گونه موارد روایت شده است. در مورد اول، پیامبر اکرم در جنگ احزاب به یکی از فرماندهان سپاه به نام عینیه بن حصین پیشنهاد متارکه جنگ داد. در این پیشنهاد که توسط پیک مخفی فرستاده شده بود، پیامبر اکرم پذیرفتند که $\frac{1}{3}$ محصول خرمای انصار به عینیه پرداخت شود و وی با همدستانش که از قبیله عطفان بودند جبهه را ترک کنند و به این ترتیب سپاه احزاب متفرق و ناتوان شوند؛ ولی او این درخواست را رد کرد. در مورد دوم، حرث بن عمرو، رئیس اطفان با ارسال پیکی به پیامبر اکرم (ص) اعلام کرد که اگر نصف محصول خرمای مدینه به وی تحویل داده نشود، مدینه را با خاک یکسان خواهد کرد. پیامبر پاسخ را به مشورت با سران مسلمان موکول فرمود و آنها هم اظهار کردند اگر چنین هدنه‌ای به مقتضای وحی است ما در برابر امر خداوند تسلیم هستیم و نیز اگر نظر شخصی پیامبر است از آن پیروی خواهیم کرد؛ ولی اگر هیچ کدام از این دو نباشد، ما هرگز به این خواری تن نخواهیم داد. بنابراین، این درخواست رد شد.^۲ در میان علمای اهل تسنن نیز اوزاعی معتقد است که اگر امام در قوای خود احساس ضعف کند و اگر مسلمانان سرگرم جنگ‌های داخلی باشند، امام می‌تواند حتی با تعهد به پرداخت غرامت سالانه، با دشمن صلح کند.^۳

۴-۲-۱-۱-۴) قرارداد هدنه غیرمشروط

قرارداد هدنه‌ای که بدون دریافت غرامت جنگی از دشمن منعقد شود، قرارداد هدنه غیرمشروط نامیده می‌شود. رئیس حکومت اسلامی می‌تواند با در نظر گرفتن راهبرد جنگ و تشخیص اینکه با ادامه جنگ پیروزی نهایی نصیب مسلمانان نخواهد شد و با لحاظ دیگر ملاحظات، پیمان ترک مخاصمه را

۱- همان.

۲- عمید زنجانی، پیشین، صص ۷۳-۷۴.

۳- ضیایی بیگدلی، پیشین، صص ۱۹۳-۱۹۴.

بدون قید و شرط و به صورت بلاعوض با دشمن منعقد کند.^۱ قرارداد صلح حدیبیه که در سال ششم هجرت به عنوان قرارداد متارکه جنگ بین قریش و پیامبر اکرم (ص) منعقد شد، یک نمونه بسیار بارز از قراردادهای هدنه غیرمشروط به‌شمار می‌رود.

۴-۲-۱-۱-۵) مرجع انعقاد قرارداد هدنه

مرجع امضا و تصویب قرارداد هدنه مقامات صلاحیتدار حکومت اسلامی و در نهایت امام مسلمانان است که با لحاظ مصالح عمومی امت اسلام در مورد آن تصمیم‌گیری می‌کند. علامه در این باره می‌گوید: «امام یا کسی که از جانب او منصوب است، متولی انعقاد مهاده می‌باشد». این مسئله بین فقهای شیعه و سنی اجماعی است و اتفاق نظر وجود دارد و فقهای مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی و حتی فقهای زیدیه و اباضیه هم معتقدند که عقد هدنه خاص امام یا نایب اوست که اجازه انعقاد قرارداد به او تفویض شده است.^۲

اما در صورتی که انعقاد قرارداد هدنه به زیان مصالح عمومی امت اسلام باشد، امام مسلمانان باید از انعقاد آن خودداری کند.^۳ مصالح (جمع مصلحت) عبارتند از اموری که برای مسلمانان مفید و سوددهنده است و بر اساس آنها آشتی و سازش با دشمن جایز می‌شود.^۴

شیخ طوسی در احصای مواردی که انعقاد قرارداد هدنه بر اساس مصالح عمومی مسلمانان توجیه می‌شود، می‌گوید: «شرایط هدنه از چند حالت خارج نیست: یا امام‌المسلمانان در موضع برتر نسبت به کفار است و یا نیست، اگر در موضع برتر باشد و مصلحت مسلمانان را در هدنه و ترک مخاصمه ببیند؛ به اینکه امید گرایش مشرکان به اسلام وجود داشته باشد و یا احتمال پذیرش پرداخت جزیه رود، در چنین صورتی امام‌المسلمانان پیمان هدنه را می‌بندد و اگر پذیرش پیمان ترک مخاصمه منفعتی برای مسلمانان نداشته باشد، بلکه مصلحت در ترک این پیمان باشد، به اینکه دشمن در موضع ضعف باشد و ترک مخاصمه به توان و تثبیت آنها بینجامد، پذیرش آن جایز نخواهد بود؛ چرا که متضمن زیان مسلمانان است».^۵

صاحب کنز‌العرفان نیز در مورد موضوع مذکور چنین نظری دارد: «عقد صلح با رعایت مصلحت مسلمانان جایز است و گاه به خاطر اندک بودن سپاه اسلام و یا امید به اسلام آوردن دشمن و یا رسیدن کمک به مسلمانان واجب می‌شود، ولی اگر حاجب و ضرورت یا مصلحتی نباشد، جایز نیست».^۶ بنابراین و به طور خلاصه می‌توان برخی از مهم‌ترین مصادیق مصالح عمومی مسلمانان را که برای

۱- همان، ص. ۱۹۴. همچنین نک. علوی، پیشین، ص. ۱۵۸.

۲- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۹۰.

۳- علوی، پیشین، ص. ۱۵۹.

۴- ضیایی بیگدلی، پیشین، ص. ۱۹۱.

۵- علوی، پیشین، ص. ۱۵۹.

۶- اشراق، پیشین، ص. ۳۹۸.

توجیه انعقاد قرارداد هدنه می‌توانند مورد استناد قرار گیرند چنین احصا کرد: نیرومندتر بودن دشمن نسبت به ارتش اسلام، تقویت بیشتر ارتش اسلام، امید گرویدن دشمن به اسلام، درگیر بودن کشور اسلامی در جنگ‌ها و اختلاف‌های داخلی^۱، تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی به عنوان نظامی که به دشمنانش پیشنهاد صلح می‌کند، یا ترساندن دشمن دیگری که به دلیل درگیر بودن نظام اسلامی به جنگ در آن طمع بسته است و می‌خواهد از این فرصت بهره‌برداری کند، در چنین صورتی هرگاه آن دشمن ببیند که امام مسلمانان درصدد انعقاد پیمان صلح با دشمن جنگی خود است، می‌هراسد و سودای خامی را که در سر پرورده است، فراموش می‌کند، و مصالح دیگری که ولی امر در هر زمان و مکان آنها را تشخیص می‌دهد و طبق آنها عمل می‌کند. ناگفته نماند که این مصالح مراتبی دارد و اهمیت آنها متفاوت است و نمی‌توان دقیقاً آنها را معین و منحصر دانست. بلکه امام است که در هر شرایطی تشخیص می‌دهد مصلحت در جهاد است، یا در صلح و با توجه به مهم‌تر بودن هر یک از این مصالح، موضع مناسب را اتخاذ می‌کند و جنگ یا صلح را برمی‌گزیند.^۲

پذیرش پیشنهاد متارکه جنگ توسط پیامبر اسلام در جنگ خیبر، از نمونه‌های انعقاد قرارداد هدنه براساس مصالح مسلمانان است: در جریان فتح خیبر، زمانی که ساکنان یکی از قلعه‌ها، تقاضای متارکه جنگ کردند و از پیامبر (ص) خواستند که به فرمان خدا با آنها رفتار کند؛ پیامبر اکرم (ص) درخواست آنها را به این ترتیب پذیرفت: «بل نقرهم ما شئنا»؛ یعنی پیشنهاد هدنه را می‌پذیریم براساس شرایطی که خود تعیین می‌کنیم. در برخی از روایات آمده که فرمود: «نقرهم ما اقرهم الله»؛ یعنی متارکه جنگ را می‌پذیریم بر اساس حکم خدا. فقها بین این دو تعبیر فرق گذاشته‌اند و مفهوم تعبیر دوم را چنین تفسیر کرده‌اند: به ترتیبی که وحی نازل شود و تکلیف یهودیان بازمانده را مشخص کند، مانند موارد مشابهی که اغلب در چنین پیشامدهایی وحی نازل می‌شد و بر اساس آن پیامبر اکرم (ص) اقدام می‌کرد. در تعبیر اول معنای کلام پیامبر این است که ما هدنه را می‌پذیریم، ولی منتظر وحی نمی‌مانیم و شرایط با اختیاراتی که ولی امر دارد، تعیین می‌گردد. بر اساس همین تفسیر است که برخی از فقها به صراحت تعبیر دوم را برای زمان‌های پس از رحلت پیامبر، ممنوع تلقی کرده و قبول آن را به دلیل انقطاع وحی ناممکن شمرده‌اند.^۳

پیامبر اکرم (ص) در جنگ احزاب نیز به یکی از فرماندهان سپاه دشمن به نام عینیه بن حصین، پیشنهاد متارکه جنگ داد.^۴

۱- ضیایی بیگدلی، پیشین، ص. ۱۹۲.

۲- خامنه‌ای، پیشین.

۳- عمید زنجانی، پیشین، صص. ۷۲-۷۳.

۴- همان، ص. ۷۳.

۴-۲-۱-۱-۶) مرجع پیشنهاد قرارداد هدنه

هرگاه مصلحت مسلمانان در ترک مخاصمه با دشمن باشد، امام مسلمانان خود می‌تواند انعقاد قرارداد هدنه را به دشمن پیشنهاد دهد. برخلاف قرارداد ذمه که فقط اهل کتاب می‌توانند طرف قرارداد واقع شوند، در قرارداد هدنه، محدودیتی وجود ندارد. بنابراین، امام مسلمانان می‌تواند این قرارداد را حتی به مرتدان هم پیشنهاد بدهد^۱، مشروط به آنکه پیشقدمی مسلمانان در این کار، مایه خواری آنان و بی‌عزتی و کسر شوکتشان نشود که در این صورت مصلحت‌مندی چنین صلحی هم نمی‌تواند موجب جوازش شود.^۲ ولی در اینکه اگر کفار پیشنهاد صلح دادند، اجابتش واجب است یا نه، اختلاف نظر است. عده‌ای با عنایت به آیه ۶۱ سوره مبارکه انفال که می‌فرماید: «اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی...» پذیرش پیشنهاد صلح را واجب می‌دانند، در حالی که بعضی دیگر این آیه را منسوخ قلمداد می‌کنند. نتیجه بررسی صاحب مجمع‌البیان این است که اجابت پیشنهاد صلح دشمن گاه واجب و زمانی مستحب، گاه جایز و زمانی حرام است و دائر مدار این احکام، مصلحت عالیة اسلام است که به نظر امام تعیین می‌شود.^۳

۴-۲-۱-۱-۷) مدت زمان قرارداد هدنه

اغلب فقها اعتقاد دارند قراردادهای صلح مسلمانان با دشمن به طور دایم و همیشگی انعقاد نمی‌یابند؛^۴ از اینرو، بسیاری از فقها، وجود شرط زمان را برای این قرارداد لازم دانسته و مدت آن را حداکثر چهار ماه، یک سال و برخی با توجه به قرارداد صلح حدیبیه، تا ده سال ذکر کرده‌اند. شیخ بهایی می‌گوید که مدت مصالحه نباید بیش از یک سال باشد، ولی در ضعف نیروی مسلمانان تا ده سال هم رواست.^۵ علامه حلی در کتاب قواعد، مدت بیش از ده سال را موجب بطلان قرارداد هدنه دانسته، در مقابل در کتاب تذکره الفقهاء و کتاب المنتهی، انعقاد قرارداد هدنه برای مدت بیش از ده سال را در

۱- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۹۰.

۲- خامنه‌ای، پیشین.

۳- اشراق، پیشین، صص. ۳۹۸-۳۹۷.

۴- فقها اعتقاد دارند از آنجا که سیاست اسلامی مبتنی بر جامعه‌ای هم‌دین است، تصور انعقاد معاهده‌ای به شکل اتحاد دائمی با غیرمسلمانان غیرممکن است. فقها برای توجیه این مسئله به مقایسه معاهدات منعقد شده در اوایل حکومت اسلامی و سال‌های آخر حیات پیامبر می‌پردازند و با اشاره به آیات ۵۱ و ۵۵ تا ۵۷ سوره مبارکه مائده نتیجه می‌گیرند پیامبر اکرم برای هماهنگی با احکام وضع شده در آیات مذکور با صدور بیانه‌ای اعلام کرد معاهداتی که به منظور تعاون دوجانبه و بدون قید مدتی معین با غیرمسلمانان منعقد می‌شوند، طی ضرب‌الاجلی چهار ماهه منفسخ می‌شوند. برای مطالعه بیشتر در این خصوص نک. حمیدالله، همان، صص. ۳۰۶-۳۰۴؛ برای نظرات مخالف نک. بند بعدی در مورد قرارداد صلح دایم یا سلم.

۵- اشراق، پیشین، ص. ۴۰۰.

صورت مصلحت تجویز کرده است.^۱

به طور کلی، نظر اجماعی جمعی از فقهای شیعه این است که در صورت قدرت دولت اسلامی، مدت هدنه نباید از چهار ماه و در صورت ضعف دولت اسلامی از ده سال تجاوز کند. تعیین مدت قرارداد هدنه چنان اهمیتی دارد که فقها ابهام قرارداد هدنه از نظر مدت یا عدم ذکر مدت در آن را جز در مواردی که در قرارداد حق فسخ پیش‌بینی شده باشد، موجب بطلان قرارداد می‌دانند. بنابراین، حتی اگر نظر امام مسلمانان بر این تعلق گیرد که هدنه برای مدتی بیش از ده سال اعتبار داشته باشد، یا باید به این مدت در ضمن قرارداد به صراحت اشاره شده یا آنکه شرط فسخی در آن پیش‌بینی شود.^۲

همان‌گونه که گفته شد قرارداد صلح حدیبیه بارزترین مصداق قرارداد هدنه در تاریخ اسلام است. در بخشی از این قرارداد که بین پیامبر اسلام و مشرکان قریش منعقد شده، آمده است: «...[طرفین] با مسالمت و نیت صلح‌جویانه توافق می‌کنند که جنگ برای مدت ده سال به تعویق بیفتد».^۳ این قرارداد سابقه‌ای شد که مسلمانان بتوانند با مشرکان صلح کنند، مشروط به اینکه صلح صورت موقت داشته باشد.

۴-۲-۱-۱-۸) اعتبار قرارداد هدنه

به گفته شیخ طوسی «هدنه و معاهده به یک معناست یعنی وانهادن جنگ و ترک قتال تا مدتی معین بدون عوض»^۴، هدنه قراردادی لازم است، بر مبنای قول خداوند متعال که: و اگر به صلح درآیند، تو نیز به صلح گرای و بر مبنای اینکه رسول اکرم (ص) با قریش در حدیبیه برای مدت ده سال پیمان بست.^۵ بنابراین، به محض انعقاد، رعایت آن بر حاکم اسلام و تمام مسلمانان واجب می‌شود.^۵

لازم بودن قرارداد هدنه موجب طرح این پرسش می‌شود که آیا گنجاندن شرط نقض صلح برای طرفین در طی قرارداد جایز است یا خیر. یکی از فقهای بزرگ به این پرسش با عنایت به مصلحت موجود در انعقاد قرارداد هدنه، پاسخ می‌دهد: «شرط نقض صلح در جایی که به نقض غرض و خلاف مصلحت مسلمانان بینجامد، جایز نیست و عموم ادله شروط در معاملات شامل آن نمی‌شود. به طریق اولی، در چنین فرضی، گنجاندن شرط نقض صلح تنها برای کافران و بستن دست ولی امر مسلمانان - جایز نیست. اما در صورتی که این شرط به نتیجه پیش‌گفته نینجامد... تعیین چنین شرطی جایز است. گرچه، اشکال تسلط کافران بر مؤمنان، در برخی فرض‌ها به حال خود باقی است که در آنها جایز

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۷۰؛ همچنین نک. علوی، پیشین، ص. ۱۵۸.

۲- عمید زنجانی، پیشین، صص. ۷۱-۷۰. برخی از فقها شرط فسخ را منافی قرارداد هدنه و ناقض مفاد آن می‌دانند ولی از آنجا که هدنه موقت است چنین شروطی با ماهیت هدنه ناسازگار نبوده و مشمول حکم «المؤمنون عند شروطهم» قرار می‌گیرد: همان. برای مطالعه بیشتر در مورد اقوال مختلف فقها در این خصوص ر.ک. به: خامنه‌ای، پیشین.

۳- حمیدالله، پیشین، ص. ۳۱۲.

۴- البته همان‌گونه که گفته شد قرارداد هدنه می‌تواند در ازای دریافت عوض منعقد شود.

۵- علوی، پیشین، ص. ۱۵۸.

نخواهد بود».^۱

البته التزام به هدنه تا زمانی است که طرف مقابل نیز به تعهدات ناشی از قرارداد ملتزم بوده، وفاداری خود را در عمل به اثبات برساند. هرگونه عملیات تعرضی و خصمانه و خیانت که موجب نقض قرارداد شود، موجب بی‌اعتباری قرارداد هدنه از طرف دیگر تلقی خواهد شد. این مطلب از مفهوم آیه «فما استقاموا فاستقیموا لهم» به وضوح استنباط می‌شود.^۲

سیره سیاسی پیامبر اسلام در موارد خیانت مهاندین همواره بر قبول حکمیت در صورت تقاضای آنها، استوار بوده است. هر نوع تغییر و تحول در دولت اسلامی به علت فوت رییس دولت و جانشینی هیأت حاکمه جدید، مسئولیت را از دولت نسبت به تعهدات ناشی از مهاده سلب نمی‌کند و اصل مسئولیت‌پذیری دولت در مورد دو طرف قرارداد همچنان حاکم خواهد بود؛ حتی در مورد حکومت‌های ناصالح و نامشروع نیز تعهداتشان در مورد هدنه، در صورتی که قرارداد واجد شرایط لازم باشد بر دولت‌های جانشین الزام‌آور است.^۳

۴-۲-۱-۱-۱-۱ احکام قرارداد هدنه

در قرارداد هدنه نباید شرط مخالف، مقتضای عقد قرار داده شود. برای مثال قرار دادن شرطی در عقد که حالت خصمانه را تشدید یا زمینه جنگ را دوباره فراهم آورد. گنجاندن شرطی که با اصول شرع مخالف باشد هم جایز نیست. مانند واگذاری اموال شخصی مسلمانان یا پرداخت غرامت به دشمن، حق تظاهر به منکرات یا بازگرداندن پناهندگان به دشمن.^۴

بر اساس حکم قرآن که «إذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبه» و بر اساس سنت نبوی، عده‌ای از فقها بر این اعتقاد هستند که قرارداد هدنه باید مکتوب باشد. تاریخ انعقاد قرارداد و تاریخ لازم‌الاجراء شدن آن، همچنین مدتش باید به طور دقیق ذکر شود. علاوه بر موضوعات کلی نظیر پایان جنگ، حل و فصل اموری که به واسطه جنگ حادث شده و غیره و نیز مسائل خاصی نظیر توافق درباره موضوعاتی که موجب جنگ بوده و مسائل گوناگونی که علاوه بر این موارد با مسائل کلی یا خاص ارتباط دارد، هر قرارداد صلح شامل تعهدات رسمی برای رعایت و اجرای مفاد آن، امضا توسط اشخاص صلاحیتدار و ضمانت اجرای قرارداد از قبیل تکلیف گروگان‌ها و غیره است. همچنین در قرارداد اصلی، گاه شاید ضامنه، الحاقیه‌ها، متمم‌ها و حتی موافقتنامه‌های سری هم تنظیم شود. در واقع، در درج موضوعات در معاهدات محدودیتی وجود ندارد.^۵

۱- خامنه‌ای، پیشین.

۲- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۷۲.

۳- همان.

۴- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۷۱.

۵- حمیدالله، پیشین، صص. ۳۰۸-۳۰۷.

۴-۲-۱-۱-۱۰ آثار قرارداد هدنه

مهم‌ترین اثر قرارداد هدنه همان‌گونه که از آن انتظار می‌رود توقف موقت جنگ است. با انعقاد این قرارداد همچنین تمامی آحاد طرف قرارداد از حالت حربی بودن خارج شده و از احکام و آثار امان، برخوردار می‌شوند. آثار قرارداد هدنه در ادامه با تأکید بر هر یک از این موارد، بررسی خواهند شد.

۴-۲-۱-۱-۱۱ توقف موقت جنگ

با انعقاد قرارداد هدنه تمامی آثار و احکام جنگ به طور موقت یعنی در طول زمانی که برای اجرای قرارداد مزبور در نظر گرفته شده است، منتفی می‌شود. پس برخلاف قرارداد صلح، مشخصه اصلی این قرارداد، موقتی بودن است. با انعقاد این قرارداد حالت جنگی بین طرفین از بین نمی‌رود و طرفین آمادگی جنگی خود را حفظ می‌کنند؛ یعنی جنگ پایان یافته تلقی نمی‌شود.^۱

۴-۲-۱-۱-۱۲ سایر آثار قرارداد هدنه

اثر دیگر قرارداد هدنه، امان است. جان و مال اتباع کشور طرف قرارداد در کشور اسلامی در امان است و در این‌باره حدیث نبوی وجود دارد که می‌فرماید: «من ظلم معاهداً او انقصه او کلفه فوق طاقته او اخذ شیئاً بغير طيب نفسه، فانه حجیجه يوم القیامه».

افراد کشور طرف قرارداد هدنه، برای زیارت یا تجارت یا سفارت می‌توانند به دارالاسلام وارد شوند و براساس قانون‌های اسلام خرید و فروش کنند و در عین حال از پرداخت جزیه معاف هستند، اما شاید دولت اسلامی برای معاملات آنها مالیات‌هایی تعیین کند. همچنین می‌توانند اموال غیرمنقول خود را بعد از تسلیم $\frac{1}{10}$ ارزش آنها - که تعیین میزان عوارض گمرکی بستگی به نظر امام و مقتضیات فرد دارد- به دولت اسلامی، به خارج منتقل کنند. اموال غیرمنقولی که افراد کشور طرف قرارداد هدنه در سرزمین اسلامی به‌دست آورده‌اند، به‌صورت امانت برای او باقی می‌ماند. وارثان معاهدان از آنهایی که در دارالاسلام متوطن هستند، به شرطی که اختلاف دین نداشته باشند، ارث می‌برند، اما اگر یکی از آنها مسلمان باشد همه ارث به وی می‌رسد. اگر قرارداد هدنه منعقد شد و بعد سرقتی از سوی مسلمانان در اموال آنها انجام شد؛ مسلمانان نمی‌توانند آنها را تملک کنند، زیرا مال مستأمن که با هدنه در امان قرار گرفته است، با سرقت قابل تملک نیست؛ چرا که اقتضای هدنه آن است که از جان و مال و عرض اتباع طرف قرارداد، حفاظت شود. پس خون‌های آنها مصون است و بر مسلمانان است که عوض آن را بپردازند. خواه به صورت دیه باشد و یا ارش جراحات-در صورتی که به آنها تعرض شود- خداوند می‌فرماید: «و ان كان من قوم بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهلہ و تحریر رقبة مومنه». البته تمامی حقوق بالا در چارچوب قرارداد اعطاء می‌شود؛ چه بسا در ضمن قرارداد به دلایلی به اتباع طرف

مقابل اجازه عبور و مرور داده نشود.^۱

۴-۲-۱-۱-۱۳) خاتمه قرارداد هدنه

قرارداد هدنه با انقضای مدت پیش‌بینی شده برای آن، همچنین با احراز خیانت دشمن، خاتمه پیدا می‌کند.

۴-۲-۱-۱-۱۴) پایان مدت قرارداد هدنه

عادی‌ترین شیوه پایان قرارداد هدنه انقضای مدت آن است. از آنجایی که قرارداد هدنه قراردادی است که بنا به ذات و ماهیت خود برای مدت معینی منعقد می‌شود و از همین رو شرط زمان در آن اهمیت بسیاری دارد. بنابراین، با پایان یافتن مدت قرارداد، وضعیت صلح‌آمیز بین مسلمانان و دشمن خاتمه یافته، مناسبات آنها با یکدیگر به حالت پیش از انعقاد هدنه بازمی‌گردد.

۴-۲-۱-۱-۱۵) نقض قرارداد هدنه در نتیجه خیانت دشمن

اگرچه احتمال خیانت دشمنان مجوز خاتمه دادن به قرارداد هدنه نیست، اما هنگامی که با قرائن و شواهد کافی قصد خیانت آنها آشکار شود، امام مسلمانان باید با اقدامات متقابل بازدارنده و لازم، از موفقیت دشمن پیشگیری کرده و حتی قرارداد را مختومه اعلام کند. در اصطلاح قرآنی به این عمل «انباذ» گفته می‌شود که در آیه ۵۸ سوره مبارکه انفال چنین به آن اشاره شده است: «هرگاه از خیانت دشمن در هراس بودی، مثل خود دشمن قرارداد را کنار بگذار و آن را نادیده بگیر و به اقدام مناسب پیشگیرانه پرداز که خداوند خیانتکاران را نمی‌پسندد».^۲ حق انباذ در حقیقت همان‌طور که در آیه با کلمه «سواء» به آن اشاره شده است، از اصل مشروع "مقابله به مثل" ناشی می‌شود که خود اصل بازدارنده‌ای نسبت به التزام ثابت به تعهدات محسوب می‌شود. خیانت هنگامی موجب انباذ است که به طور جمعی و از طرف همه و یا توسط سران و مسئولان مهادنین انجام شده باشد؛ اما اگر توسط فرد یا افرادی از اتباع دشمن انجام شود منجر به خاتمه قرارداد هدنه نمی‌شود، مگر آنکه اقدام افراد خائن به صورت مأموریت از طرف همه با علم و اطلاع آنها انجام شده باشد و یا با وجود امکان ممانعت از طرف بقیه، از اعمال آنها جلوگیری نشده باشد.^۳

۱- همان، صص. ۱۹۷-۱۹۶. در خصوص دیگر تعهدات دولت اسلامی در قبال اتباع دشمن در چارچوب قرارداد امان، نظر به ارتباط تنگاتنگی که میان این قرارداد در مفهوم عام آن و اعطای امان به عنوان نتیجه و اثر قراردادهای هدنه وجود دارد، نک. در گفتار آتی در مورد قرارداد امان.

۲- «و اما تخافن من قوم خیانه فانبذ الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین».

۳- عمید زنجانی، پیشین، صص. ۷۸-۷۷.

۴-۲-۱-۱-۱۶) جایگاه قرارداد هدنه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی

قرارداد هدنه در حقوق اسلام را می‌توان با قرارداد ترک مخاصمه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی قیاس کرد. مقررات مربوط به قراردادهای ترک مخاصمه در کنوانسیون چهارم لاهه ۱۹۰۷ تدوین شده‌اند و بخشی از حقوق بین‌الملل عرفی را تشکیل می‌دهند. ماده ۳۶ از مقررات الحاقی به کنوانسیون اخیر در تعریف ترک مخاصمه مقرر می‌دارد: «ترک مخاصمه، عملیات نظامی را بر اساس توافق دوجانبه میان طرفین مخاصم به حالت تعلیق در می‌آورد». واژه تعلیق ویژگی موقتی بودن قرارداد ترک مخاصمه را آشکار می‌کند که از خصایص ضروری قرارداد هدنه هم به شمار می‌رود. با این همه، همان‌گونه که از تعریف قرارداد ترک مخاصمه استنباط می‌شود، پیش‌شرط انعقاد این قرارداد وجود وضعیت جنگی فعال بین دولت‌های طرف قرارداد است، حال آنکه قرارداد هدنه (مطابق نظر برخی از فقها) علاوه بر کاربرد اخیر، شاید در مواردی منعقد شود که درگیری بالفعل میان دولت اسلامی و دشمن به وقوع نپیوسته است. قرارداد هدنه از منظر اخیر به پیمان عدم تعرض در حقوق بین‌الملل قابل تشبیه است که به وسیله دولت‌های ذی‌نفع، با ملاحظه مصالح و منافع خود قبل از وقوع هرگونه حمله و تجاوز منعقد می‌شود.^۱

قرارداد ترک مخاصمه مانند قرارداد هدنه در سطح سران دولت‌ها منعقد می‌شود و نیازمند توافق آنهاست. بنابراین، به عنوان یک معاهده بین‌المللی تابع قواعد عمومی قراردادهای بین‌المللی است که در کنوانسیون ۱۹۶۹ حقوق معاهدات تدوین یافته‌اند و بازتاب حقوق بین‌المللی عرفی هستند. اصل وفای به عهد، با جایگاه و منزلتی که در حقوق اسلام دارد، به همان ترتیب که اطراف قرارداد هدنه را به محترم شمردن آن ملتزم می‌کند، بر اساس ماده ۲۶ کنوانسیون وین حقوق معاهدات و به علت جایگاه با ارزشی که در حقوق بین‌الملل دارد، برای طرفین قرارداد ترک مخاصمه الزام به محترم شمردن قرارداد را به وجود می‌آورد.

ویژگی اصلی قرارداد ترک مخاصمه مانند قرارداد هدنه موقتی بودن آن است، از اینرو باید مدت زمان قرارداد مشخص باشد. ماده ۳۶ مقررات الحاقی به کنوانسیون چهارم لاهه تکلیف مواردی را که زمان قرارداد ترک مخاصمه تعریف نشده باشد این گونه مشخص می‌کند: «اگر مدت قرارداد ترک مخاصمه تعریف نشود، طرفین متخاصم می‌توانند در هر زمان عملیات جنگی را از سرگیرند، به شرط آنکه به دشمن همواره ظرف مدت مورد توافق بر طبق شروط ترک مخاصمه اطلاع داده شود». مقرره‌ای که در قرارداد هدنه هم مشاهده می‌شود.

قرارداد ترک مخاصمه درست همانند قرارداد هدنه با احراز نقض جدی طرف مقابل - که از منظر فقهی خیانت یا انباز نامیده می‌شود - بی‌اعتبار تلقی شود. ماده ۴۰ از مقررات الحاقی به کنوانسیون چهارم لاهه در این مورد به صراحت اعلام می‌دارد: «هرگونه نقض جدی قرارداد ترک مخاصمه توسط طرفین حق صرف‌نظر کردن از قرارداد و حتی در موارد اضطراری از سرگیری فوری مخاصمات را به

طرف دیگر می‌دهد.^۱ نقض جدی در صورتی برای طرفین حق از سرگیری مخاصمات را ایجاد می‌کند که از طرف مأموران رسمی به وقوع پیوسته باشد. با این همه، باید توجه داشت که ماده ۴۰ در واقع تجلی دورانی است که حق توسل به زور یکی از اختیارات دولت‌ها بود و مقررات لاهه، این حق را با یک تحدید ارادی و موقتی، بر اساس توافق مشترک طرفین که در عهدنامه ترک مخاصمه بیان می‌شد، سازمان می‌بخشید. این توافق در حالت فسخ یکجانبه یا عدم اجرا از جانب یک طرف، اعتبار خود را از دست می‌داد. در نتیجه، وضعیت موجود قبلی اعاده می‌شد. به این معنا که ترک مخاصمه به حق جنگیدن تبدیل می‌شد. با ورود اصل عدم توسل به زور به نظام حقوق بین‌الملل، مقررات لاهه در این باب (که تا مدت‌ها تجلی یک قاعده عرفی بود) متروک شد. امروزه دیگر ترک مخاصمه را نمی‌توان به عنوان لحظه انتقالی میان دو وضعیت مخاصمه در نظر گرفت؛ زیرا طرفین در هیچ شرایطی حق از سرگیری عملیات خصمانه را ندارند. در صورت نقض فاحش ترک مخاصمه از جانب یکی از طرفین، تنها نتیجه و اثر آن این است که اعمال حق دفاع مشروع ممکن می‌شود.^۲

۴-۲-۲) قرارداد سلیم یا صلح دایم

اصولاً بسیاری از فقها در مورد قرارداد سلیم یا صلح دایم سخنی به میان نیاورده‌اند. با این همه، از آنجا که براساس نظر فقهای بزرگ اسلامی، صلح اساس زندگی اجتماعی انسان‌ها به شمار می‌رود و توصیه‌های مکرر اسلام در زمینه روابط اجتماعی و سیاسی بر پایه صلح و همکاری متقابل در قلمروی حیات ملی و نیز در محدوده بین‌المللی استوار شده است،^۳ به نظر می‌رسد بتوان در رویکرد اسلام نسبت به پایان درگیری‌ها از راه انعقاد قرارداد صلح، به پیروی از نظر اقلیت فقها برای قرارداد صلح دایم یا سلیم نیز جایگاهی قائل شد.

۴-۲-۲-۱) مستند فقهی قرارداد سلیم یا صلح دایم

اندیشمندانی که انعقاد صلح دایم را جایز می‌شمارند، در توجیه نظر خود به معاهده‌ای اشاره می‌کنند که به محض ورود پیامبر اسلام به مدینه میان ایشان و یهودیان آن شهر منعقد شد و به موجب آن هر یک از طرفین تکالیف و تعهداتی را بر عهده گرفتند. با این همه، در این قرارداد نه جزیه

۱- قرارداد ترک مخاصمه نیز مانند قرارداد هدنه، با تخلفات اشخاص خصوصی اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. ماده ۴۱ از مقررات الحاقی به کنوانسیون چهارم لاهه در این مورد مقرر می‌دارد: «نقض مقررات ترک مخاصمه توسط اشخاص خصوصی که به ابتکار خود عمل می‌کنند، فقط طرف خسارت‌دیده را مستحق درخواست مجازات متخلفان یا در صورت لزوم، غرامت برای صدمات وارده می‌کند».

۲- ضیایی بیگدلی، محمدرضا، حقوق جنگ، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳، ص. ۲۷۱.

۳- عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد پنجم، حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳، صص. ۴۹-۵۰.

تعیین شده بود و نه مدت؛ بنابراین نمی‌توان آن را یک قرارداد ذمه^۱ یا هدنه تلقی کرد. علاوه بر این، با نزول سوره انفال و آیه «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» در بحبوه جنگ بدر در سال دوم هجرت، قراردادهایی مانند پیمان پیامبر اسلام با قبیله بنی ضمیره منعقد شد که نه تنها جزیه پرداخت نشد، بلکه به نوعی از آنها در برابر دشمن حمایت می‌شد. مؤید بودن این قرارداد به طور صریح در آن، مورد اشاره قرار گرفته بود.^۲ علاوه بر این، در سال ششم هجری آیه ۹۰ سوره نساء که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به نقل از تفسیر قمی، شأن نزول آن را قبایل بنی ضمیره و اشجع می‌داند^۳، نازل شد که می‌فرماید: «... پس اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار ننمودند (بلکه) پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید».^۴ پیامبر اسلام بر مبنای همین آیه، با قبیله اشجع هم قرارداد صلحی منعقد کرد. شاید استدلال شود که این قرارداد در مورد بی‌طرفی نازل شده و ارتباطی به صلح دائم ندارد، اما باید توجه داشت که بی‌طرفی ناشی از قرارداد هم نوعی قرارداد صلح است. اشکال دیگر آنکه، به اعتقاد برخی از جمله شیخ طوسی آیه ۹۰ سوره نساء با آیه ۵ سوره توبه که می‌فرماید: «با پایان ماه‌های حرام مشرکان را در هر کجا که یافتید، به قتل برسانید»^۵ نسخ شده^۶، اما باید گفت این نظر عمومیت ندارد و در تفسیر المیزان و بسیاری از تفاسیر دیگر به آن اشاره نشده است.^۷

در میان فقهای بزرگ مسلمان به غیر از صاحب المیزان، که نظراتش پیشتر مورد اشاره قرار گرفت، شیبانی هم اصطلاح صلح دائم یا «موادعه موبده» را استفاده کرده است.^۸

۴-۲-۲-۲) مرجع انعقاد قرارداد سلیم یا صلح دائم

درست مانند قرارداد هدنه یا ترک مخاصمه امام مسلمانان تنها کسی است که از صلاحیت انعقاد عقد صلح و اعلام آن برخوردار است. بدیهی است که امام مسلمانان در این مورد با لحاظ مصلحت مسلمانان عمل می‌کند.^۹

۴-۲-۲-۳) احکام قرارداد سلیم یا صلح دائم

از آنجایی که هدف اصلی قرارداد صلح، پایان کامل جنگ و استقرار همیشگی صلح در روابط کشور

۱- در مورد این نوع قرارداد در مبحث آتی توضیح داده خواهد شد.

۲- عظیمی شوشتری، پیشین، صص. ۲۰۶-۲۰۵.

۳- همان، ص. ۲۰۶.

۴- «فان اعتزلوكم فلم یقتلوكم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً».

۵- «فاذا انسلاخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم».

۶- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۶؛ نک. همچنین حمیدالله، پیشین، صص. ۳۰۶-۳۰۴.

۷- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۶.

۸- حمیدالله، پیشین، ص. ۳۰۶.

۹- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۷.

مسلمان و غیرمسلمان است؛ بنابراین محتوای آن می‌تواند شامل مسائل مختلف و متنوعی باشد. برای نمونه، طرفین می‌توانند طی قراردادهای مزبور به نحوه آزادی اسیران اشاره کنند و برای انتقال مجروحان و بازگشت اسیرها برنامه‌ریزی کنند. همچنین در این قراردادها شاید به مسئله پرداخت غرامت اشاره شود. طرفین می‌توانند وضعیت ارضی بین خود را نیز طی این قراردادها مشخص کنند. علاوه بر این، در ضمن عقد در مورد رفت و آمد، تجارت و حقوق اتباع طرفین در داخل کشور طرف دیگر توافق می‌شود.^۱

۴-۲-۲-۴) جایگاه قرارداد سلیم یا صلح دایم در حقوق بشردوستانه بین‌المللی

با آنکه امروز انعقاد قرارداد صلح بهترین روش پایان درگیری‌های نظامی به شمار می‌رود، اما از آنجایی که با انعقاد معاهده صلح وضعیت جنگی در عمل و به طور رسمی خاتمه پیدا می‌کند، در قواعد حقوق بشردوستانه بین‌المللی که اشتغال اصلی آنها تدوین مقررات حاکم بر وضعیت خصمانه میان دولت‌هاست نشانی از تعریف و تبیین ابعاد حقوقی این دسته از معاهدات به چشم نمی‌خورد. بنابراین، برای قیاس جایگاه قرارداد سلیم یا صلح دایم در حقوق اسلام با همتای آن در حقوق بین‌الملل، چاره‌ای جز توسل به دیگر حوزه‌های مرتبط به حقوق بین‌الملل نیست.

درست مانند قرارداد سلیم، هدف اصلی معاهده صلح، پایان قطعی و نهایی درگیری‌های نظامی و استقرار دایم و ثابت حالت صلح در مناسبات کشورهای متخاصم با یکدیگر است. به بیان دیگر، هدف معاهده صلح اعاده وضعیت صلح‌آمیز قبل از بروز جنگ میان متخاصمان است. این مهم اغلب به دنبال یک سلسله اقدامات مقدماتی، همچون آتش‌بس و ترک مخاصمه یا بدون مقدمه و در عین وجود حالت جنگ محقق می‌شود.

معاهدات صلح هم مانند قراردادهای سلیم تنها در صورتی اعتبار دارند که توسط مقامات صلاحیت‌دار هر دو طرف مخاصمه منعقد شوند. معاهدات صلح محتوای بسیار متنوعی دارند، اما همان‌گونه که در قراردادهای سلیم هم گفته شد، در مورد برخی از مسائل به طور قطع طی این‌گونه معاهدات تصمیم‌گیری می‌شود. چگونگی استقرار صلح و از سرگیری روابط سیاسی، تعیین وضعیت ارضی طرفین (در صورتی که در اثر جنگ تغییراتی در آن حادث شده و مورد اختلاف طرفین بوده باشد)، نحوه بازگشت مجروحان و اسیران جنگی، شرایط جبران خسارت و پرداخت غرامت از جمله این مسائل هستند.^۲

۱- همان، صص. ۲۱۱-۲۱۳.

۲- ضیایی بیگدلی، حقوق جنگ، صص. ۲۷۲-۲۷۳.

۴-۳) گفتار دوم: قرارداد امان

امان، در لغت به معنای امنیت، صلح، آرامش، پناه، تضمین و مصونیت است. مفهوم حقوقی و فقهی امان تا حدودی متأثر از معنای لغوی آن است.^۱ درخواست امان در بیشتر موارد در اثنای جنگ یا به منظور خاتمه جنگ روی می‌دهد و چنین تعریف می‌شود: امان عبارت است از حالت متارکه جنگ که به منظور پاسخ مثبت دادن به درخواست دشمن انجام می‌شود و در حقیقت مهلتی است که مسلمانان به دلیل تقاضای دشمن به آنها می‌دهند.^۲

با انعقاد قرارداد امان، دشمن در حمایت حکومت اسلامی قرار می‌گیرد و در مقابل هرگونه تعرض به جان و مال و عرض از ناحیه مسلمانان و اهل ذمه مصونیت پیدا می‌کند. به کسی که با قرارداد امان تحت پوشش حمایتی حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، مستامن گویند. به عبارت دیگر مستامن کسانی هستند که به آنان تأمین موقت داده شده و به اعتبار آن، حق ورود و اقامت در سرزمین مسلمانان را پیدا می‌کنند. ویژگی خاص قرارداد امان نفس موقتی بودن آن است. فلسفه وجودی امان چیزی جز ترک مخاصمه، شکل‌گیری و حکومت روابط مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و جامعه غیرمسلمان و تشویق جهانشمولی اسلام نیست.^۳

۴-۳-۱) مستند فقهی امان

مستند فقهی امان آیه ۶ سوره توبه است که می‌فرماید: «ای پیامبر هرگاه یکی از مشرکان از تو پناه خواست، به او پناه بده تا سخن خداوند را بشنود، سپس او را به سرپناهِش برسان».^۴ براساس نص آیه مذکور، فلسفه پیش‌بینی قرارداد امان، علاوه بر عنایت خاص به ترک مخاصمه و ضرورت زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان با غیرمسلمانان، سیاست جهانشمولی اسلام و نوعی دعوت به دین اسلام است. این مطلب از عبارت «تا سخن خداوند را بشنود» به روشنی قابل استنباط است.^۵

۱- همان، ص. ۱۵.

۲- تعریف جمعی از فقهای شیعه (از جمله علامه حلی، محقق کرکی و صاحب تذکره الفقها) عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۵۳؛ همچنین نک. فارسی، جلال‌الدین، حقوق بین‌الملل اسلامی، انتشارات جهان‌آرا، چاپ اول، ص. ۳۰ و خدوری، پیشین، ص. ۲۴۷.

۳- آریامنش، پیشین، ص. ۲۸.

۴- «و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع لکلام الله».

۵- آریامنش، پیشین، ص. ۱۷. گفتنی است امان قبل از اسلام به شکل خاصی در میان اعراب مرسوم بود، به این شکل که هر فردی از اعراب (به ویژه روسا و بزرگان قبایل) می‌توانست به فردی پناه دهد. در این صورت هیچ کس حق تعدی به فرد حمایت شده را نداشت و هرگونه آزار به وی توهین به فرد حمایت شده محسوب می‌شد و حامی در مقابل توهین‌کننده قرار می‌گرفت و تا پای جان از فردی که مورد حمایت قرار داده، دفاع می‌کرد. عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۰.

۴-۳-۲) اقسام امان

فقهای اسلامی، امان را از حیث اطراف و تعداد گیرندگان امان به امان عام یا رسمی و خاص یا غیررسمی تقسیم کرده‌اند.^۱

۴-۳-۲-۱) امان عام یا رسمی

امان عام یا رسمی در حالتی محقق می‌شود که امان از سوی حاکم دولت اسلامی یا نماینده رسمی وی به نمایندگی از طرف دولت اسلامی با حاکم دولت حربی منعقد می‌شود و به موجب آن به مردم یک شهر یا کشور به طور دسته‌جمعی یا افراد معدودی اعطا شود. این نوع امان یا به صورت و در قالب قرارداد صلح تنظیم می‌شود و برحسب آن حربی‌ها مصونیت کامل به دست می‌آورند، یا اینکه به وسیله امام یا فرمانده لشکر به یک یا چند نفر حربی به منظور مذاکره در موضوع معینی داده می‌شود.^۲ در این گفتار فقط حالت اول یعنی پیمان امان بین حاکم دولت اسلامی و حاکم دولت حربی که در اثنای جنگ منعقد شده و منجر به تعلیق یا قطع موقت روابط خصمانه شود بررسی خواهد شد. همان‌گونه که پیشتر هم گفته شد، به این گونه قراردادها در اصطلاح امان قراردادی یا مواعده هم گفته می‌شود. نمونه این نوع امان در عملکرد پیامبر اسلام در صدر اسلام قابل مشاهده است. ایشان در سال‌های اول و دوم هجری پیمانی سه جانبه با یهودیان منعقد کردند که به منشور مدینه شهرت دارد. این پیمان با آنکه متضمن شروط متعددی است، اما می‌تواند حسب ماده ۴۰ خود اعطای امان تلقی شود. در این ماده آمده است: «هرکس از یثرب خارج شود و یا در یثرب بماند در امان است، مگر آنکه ستمکار یا گناهکار باشد». مجید خدوری، محقق اسلامی، این عهدنامه را اولین عهدنامه پیامبر دانسته است که به موجب آن بین مسلمانان مدینه و یهودیان صلح موقت به وجود آمد.^۳ قرارداد صلح حدیبیه نیز یکی از قراردادهایی است که با انعقاد آن به نیروهای دشمن از پیامبر اسلام امان داده شد.^۴ از دیگر نمونه‌های اعطای امان در تاریخ اسلام قرارداد صلح امام حسن و معاویه است. ماده ۵ این قرارداد مقرر می‌دارد: «مردم در هر گوشه از زمین‌های خدا - شام یا عراق یا یمن یا حجاز - باید در امن و امان باشند و سیاه‌پوست و سرخ‌پوست از امنیت برخوردار باشند... اصحاب علی (ع) در هر نقطه‌ای که هستند در امن و امان باشند و کسی از شیعیان علی، مورد آزار واقع نشود و یاران علی بر جان و مال و ناموس و

۱- برخی از فقها امان عرفی یا قهری را هم از دیگر انواع امان می‌دانند. در این نوع از قرارداد امان که اعطای آن مستند به احادیث و آرا فقها و مورد تایید عرف بین‌المللی است، نمایندگان سیاسی دشمن، محققان و پژوهشگران و بازرگانان مشمول امان شناخته می‌شوند. عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، صص. ۶۱-۶۰.

۲- خدوری، مجید، جنگ و صلح در اسلام، ترجمه سعیدی، سید غلامرضا، شرکت نسبی اقبال و شرکا، ۱۳۳۵، صص. ۲۴۸-۲۴۷؛ فقهای متأخری همچون آیت‌الله عمید زنجانی، اعطای امان از طرف امام مسلمانان به گروهی از غیرمسلمانان را به نهاد پناهندگی در حقوق بین‌الملل معاصر تشبیه می‌کنند.

۳- خدوری، پیشین، ص. ۳۰۷.

۴- فارسی، پیشین، ص. ۳۰.

فرزندانشان بیمناک نباشند و کسی ایشان را تعقیب نکند و صدمه‌ای به آنها وارد نسازد»^۱.

۴-۳-۲) امان خاص یا غیررسمی

امان خاص یا غیررسمی در فرضی محقق می‌شود که امان به طور موردی از سوی دولت اسلامی به فرد یا افراد خاصی اعطا شود، یا در فرضی که امان ناشی از اجرای صلاحیت و اختیارات یکی از مسلمانان در اعطای امان به حداقل یک و حداکثر ده تن از غیرمسلمانان باشد.^۲ در میان فقهای اسلام در مورد اهلیت و صلاحیت مسلمانانی که می‌توانند امان دهند، اختلاف نظر زیادی وجود دارد.^۳ با وجود این، فقهای اسلام بر این مسئله اتفاق نظر دارند که یک یا چند تن از مسلمانان از صلاحیت انعقاد قرارداد امان با گروهی بیش از ده تن از غیرمسلمانان برخوردار نیستند؛ زیرا اعتقاد بر این است که آحاد مسلمانان اختیار صلاح‌اندیشی در امور عمومی مسلمانان را ندارند.^۴

۴-۳-۳) مرجع اعطای امان

با توجه به مطالب مذکور، مرجع اعطای امان در مفهوم مورد نظر این نوشتار، امام مسلمانان است که در این مورد بر اساس مصلحت مسلمانان عمل می‌کند.^۵ برخی فقهای شیعه به مفسده نداشتن اعطای امان به اتباع دشمن اکتفا کرده‌اند و برخی دیگر هر دو را در مشروعیت امان شرط دانسته‌اند. دلیل دستة اخیر این است که وجود مصلحت ملازم عدم مفسده نیست؛ زیرا شاید امان از سویی مصلحت و از سوی دیگر مفسده داشته باشد؛ بنابراین بهتر است گفته شود در هنگام تعارض مصلحت و مفسده براساس هر کدام که ارجح است عمل شود به نحوی که با وجود یکی از آن دو، دیگری قابل اغماض باشد. در هر حال، نظر نهایی در این تشخیص با امام و نماینده او است.^۶

۴-۳-۴) مدت امان

از نظر فقها، امان یک قرارداد موقتی است و بنابراین مدت آن باید توسط دولت اسلامی مشخص شود. با این همه، در اینکه حداکثر مدت چقدر است، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر فقهای شافعی مدت امان نمی‌تواند از چهار ماه بیشتر باشد؛ اما فقهای حنفی معتقدند، مدت امان نباید از یک سال

۱- آل یاسین، شیخ راضی، صلح امام حسن (ع)، پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ، ترجمه خامنه‌ای، سیدعلی، چاپخانه دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۵، ص. ۳۰۶.

۲- آریامنش، پیشین، ص. ۱۷.

۳- خدوری، پیشین، ص. ۲۴۸.

۴- علوی، پیشین، صص. ۱۵۷-۱۵۸.

۵- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۴؛ همچنین نک. علوی، پیشین، ص. ۱۵۷.

۶- عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۵۵.

تجاوز کند.^۱ برخی فقها معتقدند اگر مدت امان بیش از یک سال به درازا بکشد، مستأمن باید جزیه بپردازد و در این صورت به شرطی که اهل کتاب باشد، به اهل ذمه تبدیل می‌شود.^۲ اما از نظر برخی دیگر امان پس از انقضای یکسال قابل تجدید است.^۳ حنابله مدت امان را تا ده سال هم مباح می‌دانند.^۴

۴-۳-۵) اعتبار امان

فقهای حنفی استیمان را عقدی جایز می‌دانند و معتقدند اگر امام مصلحت بداند، می‌تواند آن را نقض کند، زیرا جواز امان موکول به تحقق مصلحت است و بنابراین اگر مصلحت در نقض باشد، می‌توان آن را نقض کرد، اما فقهای شیعه و زیدیه اعتقاد دارند که امان عقدی لازم است و از طرف مسلمانان قابل نقض نیست،^۵ اما طرف مقابل در هر شرایطی می‌تواند آن را نقض کرده و به کشور خود بازگردد.^۶

۴-۳-۶) آثار امان

همین که فردی امان گرفت، مجاز است که خانواده و اولادش را به هر یک از شهرهای دارالاسلام - به استثنای شهرهای مقدس حجاز - بیاورد و در آنجا اقامت کند.^۷ مستأمن می‌تواند در مدت امان، اقدام به تجارت و کسب درآمد کند و در صورتی که در عقد، اقامت در محل خاصی شرط نشده باشد، می‌تواند به هر کجای کشور اسلامی سفر کند.^۸ از طرف دیگر، مستأمن مکلف است عقاید و اعمال مذهبی مسلمانان را محترم بشمارد، از انجام معاملات ربوی خودداری کند و از گفتار یا کرداری که حمل بر قلت احترام به اسلام باشد، اجتناب ورزد. فعالیت مستأمن به هیچ وجه نباید منتهی به صدمه زدن و یا به خطر انداختن مصالح اسلام گردد. مستأمن اجازه ندارد اسلحه یا سایر ابزارهایی را که در جنگ استفاده می‌شود، خریداری کند؛ زیرا این ابزارها در حکم قاچاق جنگی و اقدام بر مخالفت تلقی می‌شوند و روزی ممکن است به ضرر دارالاسلام موجب تقویت دارالحرب شوند. بنابراین، معامله کالای قاچاق بی اعتبار تلقی می‌شود و اگر مستأمنی اسلحه‌ای بخرد، این معامله فاسد است و باید پول آن پس داده شده و اسلحه مسترد شود. به هر حال، در هیچ صورتی و با هیچ نوع شرایطی، حتی اگر معامله فسخ نشود، حربی اجازه ندارد کالای قاچاق را

۱- همان، ص. ۴۸.

۲- احسان الہندی نقل در عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۴.

۳- علامه نقل در عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۶۵.

۴- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۴.

۵- عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۴۷.

۶- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۸؛ همچنین نک. علوی، پیشین، ص. ۱۵۴.

۷- خدوری، پیشین، صص. ۲۵۱-۲۵۰.

۸- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۸۵.

به دارالحرب ببرد.^۱

اگر مستأمن برخی شرایط و مقررات حسن رفتار را نقض کند و یا گناهی مرتکب شود، ضمن حفظ امان محکوم به مجازات می‌شود. اگر مستأمنی پس از مراجعت به دارالحرب اموالی را از خود باقی بگذارد و به‌طور ناگهانی فوت کند، به وراث او اجازه خروج اموال از دارالاسلام داده نمی‌شود، اما اگر مستأمن در دارالاسلام فوت کند، امان در مورد دارایی او اعتبار دارد و وراث در صورت تمایل می‌توانند اموال او را از دارالاسلام خارج کنند.^۲

۴-۳-۷) خاتمه امان

با انقضای مدتی که برای قرارداد هدنه یا ترک مخاصمه در نظر گرفته شده است، به برخورداری غیرمسلمانان از امان در سرزمین اسلامی هم پایان داده می‌شود. با وجود این، باید توجه داشت که آثار امان در اثنای مدت مزبور نیز می‌تواند با تحقق هریک از شرایط زیر منتفی شود: خروج مستأمن از سرزمین اسلام، خیانت مستأمن با ارتکاب اعمالی مانند جاسوسی و غیره، مسلمان شدن مستأمن، مرگ مستأمن، ظهور فساد در صورت ادامه امان، و نقض امان به دلیل مقابله به مثل.^۳

۴-۳-۸) جایگاه امان در حقوق بشردوستانه بین‌المللی

همان‌گونه که مشاهده شد براساس قرارداد امان اتباع دشمن در سرزمین اسلام از وضعیت امان برخوردار می‌شوند. وضعیتی که تصمیم‌گیری در مورد آن بر اساس ماده ۳۹ از مقررات الحاقی به کنوانسیون چهارم لاهه به طرفین درگیر واگذار شده است: «این بر عهده دولت‌های متعاقد است که طی قرارداد ترک مخاصمه تعیین کنند با ساکنان و بین ساکنان دولت متخاصم و دولت‌های دیگر در زمان ترک مخاصمه، چه رفتاری شود». براساس این ماده حقوق اتباع دشمن با نظر طرفین تعیین می‌شود؛ پس می‌تواند از آنچه طی مقررات امان تعیین می‌شود، بیشتر یا کمتر باشد. حال آنکه دولت اسلامی خود را برای رفتار با اتباع دشمن به توافق با دولت متبوع آنها محدود نمی‌کند و اصل را بر این قرار می‌دهد که این افراد تابع مقررات امان قرار دارند (هرچند احتمال اینکه حقوق کمتری برای این افراد در نظر گرفته شود هم وجود دارد).

۱- خدوری، پیشین، صص. ۲۵۲-۲۵۱؛ همچنین نک. عظیمی شوستری، پیشین، صص. ۱۸۶-۱۸۵.

۲- خدوری، پیشین، صص. ۲۵۳-۲۵۲.

۳- عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۶۱.

۴-۴) گفتار سوم: قرارداد ذمه

ذمه در لغت به معنای مراقبت، عهد، پیمان، بدهی، امنیت جان و مال و ضمانت و تضمین است^۱؛ و در اصطلاح فقهی به قراردادی اطلاق می‌شود که بین دولت اسلامی و اقلیت غیرمسلمان اهل کتاب ساکن سرزمین‌های فتح شده، منعقد می‌شود و بر اساس آن مردمی که بین سه امر یعنی پذیرش اسلام، اعطای جزیه یا جنگ مختار بودند، ضمن تسلیم شدن در برابر دولت اسلامی، در قبال پرداخت مالیات سرانه‌ای به نام جزیه، در دارالاسلام عضویت پیدا می‌کنند. بنابراین، این قرارداد نوعی قرارداد تسلیم با قید و شرط است.^۲

۴-۴-۱) مستند فقهی قرارداد ذمه

مستند فقهی قرارداد ذمه، آیه ۲۹ سوره توبه است که می‌فرماید: «با کسانی از اهل کتاب که به خداوند و روز قیامت ایمان ندارند و آنچه را خدا و رسولش حرام دانسته، حرام نمی‌شناسند، و به دین حق نمی‌گروند، کارزار کنید تا به دست خود و به طور خاکسارانه جزیه بپردازند».^۳

در وسایل الشیعه، روایات زیادی در این خصوص وارد شده که یکی از آنها به قرار زیر است: شیخ حر عاملی، خبر حفص بن غیاث از امام صادق (ع) نقل کرده است که در حدیث یادشده امام صادق طی بیانی مفصل، اقسام جنگ در اسلام را بیان کرده است. ایشان در حدیث توضیح می‌دهد که خداوند متعال رسول اکرم را با پنج شمشیر برانگیخته است. سه شمشیر از پنج شمشیر یاد شده، همواره آخته‌اند تا جنگ در جهان تب و تاب خویش را فرو نهد و دو شمشیر دیگر در نیام. آن سه شمشیر همشیه آخته، یکی بر مشرکان عرب است که جز اسلام یا جنگ از آنان پذیرفته نیست و دیگری بر اهل کتاب و سومی بر مشرکان عجم یعنی ترک و دیلم و خزر. آنچه به بحث ما مربوط است آن قسمت از حدیث است که به شمشیری مربوط می‌شود که به سوی اهل کتاب نشانده رفته است. امام صادق در این مورد می‌فرماید: «دومین شمشیر آخته، اهل ذمه را نشانده رفته است. خداوند متعال می‌فرماید: «و به مردمان نیک سخن بگویید». سپس آن را این آیه نسخ کرد که «آن دسته از اهل کتاب که به خداوند و روز قیامت ایمان ندارند و آنچه را خدا و رسولش حرام دانسته، حرام نمی‌شناسند، و به دین حق نمی‌گروند، کارزار کنید، تا جزیه را همراه با مذلت بپردازند» پس آن دسته که در دارالاسلام باشند، جز جزیه از آنان پذیرفته نیست و یا خود محکوم به مرگ و بازماندگانشان اسیر و اموالشان مصادره خواهد شد و اگر پذیرای جزیه شوند، اسارت آنان و مصادره اموالشان بر ما حرام شده و ازدواج با آنان حلال خواهد بود و آن دسته از اهل کتاب که در دارالحرب باشند، به اسارت

۱- آریامنش، پیشین، ص. ۲۰.

۲- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۹۸.

۳- «قاتلوا الذین لایؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون».

گرفتن آنان حلال، ازدواج با آنها حرام، و جز پذیرش اسلام و یا پرداخت جزیه از آنان پذیرفته نیست و گرنه محکوم به مرگ خواهند بود.^۱

۴-۴-۲) اقسام قرارداد ذمه

قرارداد ذمه حسب آنکه با یک دولت یا فرد منعقد شود، به اقسام زیر تقسیم می‌شود:

۴-۴-۲-۱) قرارداد ذمه با یک دولت

در این شکل از قرارداد ذمه، مردم یا دولت کشوری که از نیروهای اسلام در جنگ شکست خورده‌اند، تسلیم می‌شوند و دولت اسلامی با وجود پیروزی لشگریان اسلام، به موجب قرارداد ذمه تعهداتی را می‌پذیرد.^۲ بنابراین، در این نوع از قرارداد ذمه معقوده ممکن است مردم باشند، مانند زمانی که اهالی یک شهر یا قصبه یا قریه‌ای به طور جمعی یا از راه نماینده خود برای انعقاد قرارداد ذمه اقدام می‌کنند. برای مثال یزید بن مهلب در دوران بنی‌امیه به شهر ختل حمله و قلعه آن را محاصره کرد. در نهایت اهل قلعه به شرط پرداخت جزیه با او صلح کردند. همچنین معقوده ممکن است دولت یا حاکم شهر باشد؛ مانند قراردادی که خالد بن ولید در زمان عمر با اشخاصی به نام سریا و صلوبابن‌نسوطا که رؤسای دو منطقه شکست خورده بودند، منعقد کرد و در آن مقرر شد تا مردم آن مناطق دو میلیون درهم جزیه بپردازند.^۳ بررسی این قسم از قرارداد ذمه مورد نظر این گفتار است.



۴-۴-۲-۲) قرارداد ذمه با یک فرد

شکل دوم قرارداد ذمه به این صورت است که فردی داوطلبانه تقاضا می‌کند که در ذم دولت اسلامی قرار گیرد. این راهی برای کسب تابعیت دولت اسلامی است، اما نمی‌توان آن را یک قرارداد بین‌المللی نامید؛ زیرا یک طرف قرارداد، افراد خصوصی هستند.^۴

۴-۴-۳) مرجع انعقاد قرارداد ذمه

فقهای مسلمان در این اصل اتفاق نظر دارند که مقام مسئول عقد قرارداد ذمه از طرف جامعه اسلامی، شخصیت صلاحیتدار زمامداری مسلمانان و یا نایب و نماینده وی است. نظر به اینکه عقد چنین قراردادی مانند دیگر قراردادهای مربوط به فصل خصومت تنها به مصالح عالیه اسلام و منافع

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۱ نقل در علوی، پیشین، صص ۱۶۳-۱۶۲.

۲- ابوالحسینی، علی اکبر، قرارداد ترک مخاصمه و انواع مختلف آن در اسلام، چکیده پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قابل دسترسی در:

<http://www.afarineshdaily.ir/afarinesh/Article.aspx?AID=4210>

۳- عظیمی شوشتری، پیشین، صص ۲۰۲-۲۰۱.

۴- همان.

عمومی جامعه اسلامی ارتباط دارد؛ از اینرو اقدام و امضای آن، از مسئولیت افراد عادی مسلمانان خارج بوده و جزیی از وظایف خاص مقام زمامداری در حکومت اسلامی به شمار می‌رود. بنابراین، هرگاه یکی از افراد عادی مسلمانان به عقد قرارداد ذمه اقدام کند، چنین پیمانی ارزش حقوقی قرارداد ذمه را نخواهد داشت و تنها ارزش حقوقی آن، مصونیت موقت (امان) فرد و یا افرادی خواهد بود که طرف قرارداد بوده‌اند و در صورتی که با مقام مسئول و صلاحیتدار برای عقد ذمه وارد مذاکره نشوند، براساس قانون خاصی که مقرر شده است، تحت حمایت دولت اسلامی به سرزمین مورد نظر خود برگردانده می‌شوند.^۱

بر اساس اختلافی که بین گروه‌های مسلمانان در زمینه شرایط صلاحیت زمامداری حکومت اسلامی وجود دارد، در مورد تشخیص مقام مسئول در عقد قرارداد ذمه نیز بین فقهای اسلام اختلاف نظر مشاهده می‌شود. براساس عقیده شیعه در مسئله امامت، مسئولیت عقد قرارداد ذمه در صلاحیت ائمه و نمایندگان خاص و یا عام ایشان است و نمایندگان عام که در زمان غیبت امام ضمن دستور خاصی معین شده‌اند، عبارتند از فقهای پرهیزگار و وارسته‌ای که صلاحیت تصدی مقام افتا و قضاوت را دارند. اما در شرایطی که امکانات کافی برای فقهای صلاحیتدار در تصدی مقام حکومت نیست و زمام حکومت مسلمانان در دست افراد فاقد صلاحیت است، هرگاه قرارداد ذمه بین چنین حکومتی و فرد یا گروه‌های غیرمسلمان منعقد شود، در صورتی که با مصالح عالییه اسلام و منافع مسلمانان تضاد داشته باشد، خودبه‌خود لغو و فاقد هرگونه ارزش حقوقی خواهد بود و هرگاه مصالح و منافع جامعه اسلامی عقد قرارداد ذمه را ایجاب کند، انعقاد این قرارداد حتی توسط حکام و خلفای جائر معتبر شناخته خواهد شد. سیره مسلمانان و از جمله فقها بر این بوده که به این گونه قراردادها به دیده احترام نگریسته و گروه‌های مزبور را به عنوان اقلیت‌های متعهد در جامعه خود پذیرفته‌اند.^۲ بنابراین، اگر مشاهده می‌شود که برخی از فقها تنها امام و نماینده خاص و یا عام امام را واجد صلاحیت انعقاد قرارداد ذمه شمرده‌اند، منظور از آن در شرایط وجود امکانات لازم برای تصدی پیشوایان صالح است، نه آنکه در هر شرایطی لازم باشد قرارداد ذمه از طرف امام و یا نمایندگان وی منعقد شود؛ طوری که دیگر قراردادهای ذمه لغو و بی‌اعتبار باشد.^۳

۱- عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۹۴.

۲- برای مثال شهید اول در کتاب دروس می‌نویسد: در زمان غیبت امام واجب است با اقلیت‌های مذهبی طبق قراردادی که با روسا و زمامداران مسلمین منعقد نموده‌اند، رفتار کرد. صاحب جواهر در همین راستا مقرر می‌دارد: «بلکه مقتضای این حدیث آن است که قرارداد ذمه منعقد شده توسط حکام جائر را باید صحیح و معتبر شمرد و این حکم شامل صورتی نیز می‌گردد که فاقد شرایطی باشد که به منزله رکن و اساس قرارداد ذمه می‌باشد و آن جزیه است» ر.ک. به: همان. صص. ۹۶-۹۴؛ همچنین نک. نظر امام خمینی (ره) در عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۱ مبنی بر اینکه انعقاد این قرارداد در زمین غیبت در صورتی جایز شمرده می‌شود که توسط نایب امام در صورتی که میسوط‌الید باشد منعقد شود و اگر عقد را سلطان جائر منعقد کند نیز آثار صحت بر آن مترتب خواهد بود و جزیه از اهل ذمه اخذ می‌شود.

۳- عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص. ۹۵.

۴-۴-۴) مرجع پیشنهاد قرارداد ذمه

پیشنهاد انعقاد قرارداد ذمه می‌تواند از جانب مسلمانان یا طرف مقابل به عمل آید. نکته جالب توجه آنکه هرگاه این پیشنهاد از جانب طرف مقابل مسلمانان به عمل آید، دولت اسلامی موظف می‌شود از آن استقبال کند و رد این پیشنهاد صلح، حتی در مواقعی که انعقاد قرارداد ذمه به مصلحت مسلمانان نباشد، جایز نیست و با وجود تسلط و فرمانروایی کاملی که ممکن است مسلمانان بر گروه‌های مزبور داشته باشند، پذیرفتن پیشنهاد صلح و عقد قرارداد ذمه واجب خواهد شد؛ زیرا اصل پذیرش قرارداد ذمه هیچ‌گاه تابع مصلحت جامعه اسلامی نبوده و پیوسته به طور ضروری و اجباری تلقی می‌شود. به این ترتیب این اصل ضروری به عنوان یک حق مشروع برای اقلیت‌های مذهبی به طور دائم منظور می‌شود.^۱

۴-۴-۵) مدت زمان قرارداد ذمه

قرارداد ذمه به صورت دائم منعقد می‌شود و در این نوع قرارداد، مدت نباید ذکر شود. این یکی از مهم‌ترین شرایط قرارداد ذمه است. استدلال علامه حلی در این خصوص چنین است که این عقد بدل اسلام ذمی است، به همین دلیل صحیح نیست که در آن وقت تعیین شود، بلکه باید به صورت همیشگی منعقد شود.^۲

۴-۴-۶) اعتبار قرارداد ذمه

قرارداد ذمه از طرف مسلمانان، قراردادی لازم محسوب می‌شود و مسلمانان تا وقتی که ذمیان به قرارداد خود احترام بگذارند، نمی‌توانند آن را فسخ کرده و یا از تن دادن به شرایط آن خودداری کنند. علامه حلی در این خصوص مقرر می‌دارد: «عقد ذمه از طرف افراد غیرمسلمان به طور دائمی الزام‌آور نیست؛ زیرا آنان می‌توانند هرگاه بخواهند به سرزمین خود بپیوندند». این نوع آزادی به آن دلیل است که اسلام در سایه چنین پیمان مشترکی، طرح جامعه متحدی را پایه‌ریزی کند که در آن افراد با وجود اختلاف عقیده و آیین، مسئولیت زندگی مشترک و توأم با تعاون و همفکری در به‌کار انداختن چرخ‌های یک اجتماع بزرگ و سالم را بر عهده دارند.

۴-۴-۷) احکام قرارداد ذمه

تمام غیرمسلمانان نمی‌توانند طرف قرارداد ذمه قرار گیرند، بلکه فقط اهل کتاب یعنی گروه‌هایی که از آیین‌های سه‌گانه «یهود»، «مسیحیت» و «مجوسیت» پیروی می‌کنند، می‌توانند از مزایای انعقاد چنین قراردادی با دولت اسلامی برخوردار شوند. این نظر اغلب فقهای شیعه است. برای نمونه علامه حلی در این

۱- همان، ص. ۹۳.

۲- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۲؛ همچنین کنعانی، محمد طاهر، «فلسفه حقوق بشردوستانه بین‌المللی»، پایگاه اطلاع‌رسانی ۱۶۰۰۰ قربانی تروریسم در ایران، ۱۳۸۵/۱۲/۲۰، قابل دسترسی در:

زمینه بیان می‌کند: «به جز یهود و نصاری و مجوس از هیچ گروهی جزیه و عقد ذمه مورد قبول نیست و تنها چیزی که می‌تواند مجوز پذیرش آنان در جامعه اسلامی باشد، اسلام آوردن است، گو اینکه خود را پیرو کتاب آسمانی بدانند، مانند صحف ابراهیم و آدم و ادریس و زبور داود... زیرا کتاب‌های مزبور... از کتاب‌های آسمانی که نازل شده محسوب نمی‌شود، بلکه آنها به صورت وحی بر پیامبران نازل شده و نیز به دلیل اینکه آنها عبارت از یک سلسله مواظب بوده و شامل قانون و احکام نمی‌شود».^۱

شیخ طوسی نیز در کتاب المبسوط به طور صریح این نکته را یادآور شده و می‌گوید: «کفار (افراد غیرمسلمان) دو گروهند: گروهی اهلیت قرارداد ذمه و پرداخت جزیه را دارند و گروه دیگر مجاز به انعقاد این قرارداد نیستند. گروه اول، عبارتند از فرقه‌های یهود، نصاری و مجوس، چه عرب باشند و چه عجم. اما گروه دوم، چه آنان که پیرو سایر ادیان از قبیل بت‌پرستان و ستاره‌پرستان از فرقه صابئه و چه غیر از اینان، مجاز به انعقاد قرارداد نیستند چه عرب باشند و چه عجم».^۲

فقه‌های شیعه در اثبات نظریه اختصاص اهلیت قرارداد ذمه به اهل کتاب، از جمله به دلایل زیر اشاره می‌کنند: اجماع فقه‌های شیعه بر این نظر؛ آیه ۲۹ سوره توبه که پایان‌پذیری حالت جنگ با قرارداد ذمه را مخصوص اهل کتاب شمرده است؛ و الحاق آتش‌پرستان به اهل کتاب در اهلیت قرارداد ذمه چنان که در پاره‌ای از روایات عامه و خاصه وارد شده است.^۳

در مقابل، بسیاری از فقه‌های عامه از قبیل اوزاعی، ثوری و مالکیه در مورد اهلیت قرارداد ذمه معتقدند که همه گروه‌های غیرمسلمان از هر مذهب، طایفه و فرقه که باشند، می‌توانند در عقد این قرارداد شرکت کنند و از تمام مزایای آن برخوردار شوند. این متفکران برای اثبات ادعای خود دو دلیل می‌آورند. نخست روایتی در مورد پیامبر اسلام در مورد پذیرش پیشنهاد قرارداد صلح ذمه در مورد «هر دشمن مشرک»، بدون برقراری تمایز میان اهل کتاب و دیگران؛ و دوم، الحاق مجوس به اهل کتاب که خود دلیل آن است که قرارداد ذمه اختصاص به اهل کتاب ندارد؛ زیرا مجوس با آنکه اهل کتاب نیستند، اهلیت شرکت در قرارداد مزبور را دارند.^۴

نکته دیگر آنکه، اموالی که به عنوان جزیه به مسلمانان پرداخت می‌شود، نباید از چیزهایی باشد که از نظر اسلام فاقد ارزش مالی است، مانند مشروبات الکلی، خوک، آلات و ادوات موسیقی و ابزار و وسایلی که فقط در راه‌های نامشروع استفاده می‌شوند. اما هرگاه پولی که از راه فروش این گونه اجناس عاید زمین می‌گردد از بابت جزیه پرداخت شود، پذیرفته خواهد شد و مسئولیت آن فقط متوجه زمین خواهد بود.^۵ و بالاخره آنکه متن قرارداد ذمه مانند هر قرارداد مشروع دیگر بر اساس رضایت طرفین تنظیم و از

۱- علامه حلی نقل در عمید زنجانی، پیشین، ص. ۹۸.

۲- شیخ طوسی نقل در همان، صص. ۹۹-۹۸. همچنین نک به خدوری، پیشین، صص. ۲۶۴-۲۶۳.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۰۰.

۴- ر.ک. به: همان، صص. ۱۰۴-۱۰۱.

۵- همان، ص. ۱۲۴.

یک طرف پیشنهاد و از طرف دیگر مورد قبول واقع می‌شود. این قراردادها اغلب به نام خدا آغاز و ابتدا نام نمایندگان رسمی طرفین متعهد به صراحت ذکر می‌شود و پس از گنجاندن مواد و شروط مورد اتفاق، گروهی به عنوان شهود جریان انعقاد قرارداد، ذیل آن را توشیح و امضا می‌کنند. در تنظیم این قراردادها سعی می‌شود مقاصد طرفین به طور صریح و خالی از ابهام و تفسیرپذیری درج و مشخص شود و به همین جهت عبارات قراردادها با سبکی ساده و معمولی تحریر می‌یابند.^۱

۴-۴-۸) آثار قرارداد ذمه

انعقاد قرارداد ذمه برای هر یک از طرفین قرارداد یعنی دولت اسلامی و اهل ذمه، آثاری به همراه دارد، اما از آنجا که در انعقاد این قرارداد آزادی و حدود اختیارات دولت اسلامی با مراعات شروط خاصی که در فقه اسلامی مقرر شده محدود می‌شود، طرفین در تعیین این آثار نمی‌توانند آزادانه عمل کنند. این آثار در ادامه به تفکیک بررسی می‌شوند.

۴-۴-۸-۱) آثار قرارداد ذمه برای دولت اسلامی

اصلی‌ترین آثاری که انعقاد قرارداد ذمه برای دولت اسلامی به همراه دارد، به قرار ذیل است:^۲

۴-۴-۸-۲) اعطای مصونیت همه‌جانبه به ذمیان

نخستین مسئولیتی که از ناحیه قرارداد ذمه توسط مسلمانان تعهد می‌شود؛ مصونیت مطلق و همه‌جانبه ذمیان است که بر اساس آن جان، مال و ناموس آنها مانند خود مسلمانان، مورد حمایت و حفاظت کامل دولت مسئول مسلمانان قرار می‌گیرد. این تضمین و تعهد از دو ناحیه داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد. از ناحیه داخلی همه افراد ذمی در سراسر قلمروی حکومت اسلامی نسبت به هرگونه تجاوز و سوء قصد به جان و مال و ناموس و سایر حقوق مشروع و قانونی آنان مصون بوده و حمایت می‌شوند و از ناحیه خارجی هم مسلمانان، دفاع از تجاوزات دشمنان خارجی را بر عهده گرفته و حملات و سوء قصدهایی را که از بیرون مرزهای کشور اسلامی متوجه متحدین می‌شود، به عنوان تجاوز به جامعه اسلامی تلقی کرد، و با تمام قوا و امکاناتی که دارد در رفع آن می‌کوشد.^۳ همان گونه که در

۱- همان، ص. ۱۰۴.

۲- در مقابل فقهایی که از اعطای حقوقی به ذمیان جانبداری می‌کنند که در صفحات بعد بررسی می‌شوند، در بعضی نصوص روایتی دو سه سده اخیر سخت‌گیری زیادی در مورد رفتار توأم با مدارا با ذمیان مشاهده می‌شود. برای مثال علامه مجلسی در حلیه‌المتقین می‌نویسد: «سزاوار نیست مومن را که با کافران اهل ذمه شراکت کند، یا امانتی به ایشان بدهد که برایش چیزی بخرند یا چیزی به ایشان بپردازند یا دوستی با ایشان بکنند» نقل در اشراق، پیشین، ص. ۳۹۷.

۳- در مقابل از اهل ذمه انتظار نمی‌رود که همپای مسلمانان در جنگ علیه دشمنان آنها شرکت کنند، مگر در موقعی که دعوت شوند و اگر به جنگ دعوت می‌شدند، باید سهم خود را برای هزینه جنگی در عملیات مشترک می‌پرداختند. نکته اخیر از عهدنامه مدینه قابل استنباط است که در سال ۶۳۲ بین پیامبر اکرم و قبایل اوس و خزرج بسته شد و به یهودیان هم اجازه

تفسیر آیه ۲۹ سوره توبه گفته شد، قرارداد ذمه از نظر قرآن به عنوان پایان وضعیت خصمانه تلقی می‌شود و به این ترتیب هرگونه عمل خصمانه از طرف مسلمانان که لطمه و ضرر جانی یا مالی و یا عرضی برای اهل ذمه داشته باشد، محکوم و قابل مجازات است. بنابراین، هر فرد مسلمان یا غیرمسلمانی که مرتکب قتل یا جرح و یا آزار ذمیان شود، براساس قانون‌های جزایی و قضایی اسلام به مجازات خواهد رسید و دادگاه‌های اسلامی مسئول رسیدگی به این گونه جرائم و اجرای مجازات‌های مقرر خواهند بود. همچنین هرگاه اموال یا حقوق مالی ذمیان مورد دستبرد و تجاوز قرار گیرد، به شکایت آنان مانند مسلمانان و براساس قوانین و مقررات اسلامی رسیدگی می‌شود. همین حکم در مورد تعرض به نوامیس ذمیان صادق است.^۱

۴-۴-۸-۳) به رسمیت شناختن آزادی عقیده و مذهب ذمیان

اسلام برای اعتقادات و مذهب اهل ذمه احترام زیادی قایل است. این نکته در عهدنامه منعقد شده بین پیامبر اکرم و مردم نجران که از نمونه قراردادهای ذمه صدر اسلام به شمار می‌رود، به این صورت مورد اشاره قرار گرفته است: «محمد پیغمبر خدا وعده می‌دهد که ... عقاید مردم [نجران] مصون و مأمّن خواهد بود، چه آنهایی که حاضرند و چه غایب».^۲ همچنین اصولاً این حق را برای آنان محفوظ می‌داند که در چارچوب عقل و برهان با مسلمانان به گفت‌وگو بپردازند و آزادانه از اعتقادات خود دفاع کنند. بدیهی است بحث آزادی که اسلام به عنوان یک حق مشروع طی قرارداد ذمه برای مخالفان خود قایل می‌شود، تبلیغات گمراه‌کننده و مناقشات عوام‌فریبانه را در بر نمی‌گیرد. این نه فقط به علت مغایرت اعمال مزبور با مقتضای قرارداد ذمه است، بلکه از این روست که اصولاً اسلام این فعالیت‌ها را به عنوان فتنه‌جویی و آشوبگری تلقی می‌کند.^۳

از جمله آزادی‌های دیگری که بر اساس اصل آزادی عقیده و مذهب، براساس قرارداد ذمه برای اهل

داده شد تا در آن شرکت کنند. در قسمتی از این عهدنامه آمده است: «یهودیان مجاز نیستند که بدون اجازه و تصویب محمد(ص) در میدان جنگ به مسلمین ملحق شوند... یهودی‌ها مادامی که در جبهه جنگ با مسلمانان همکاری می‌کنند، در مخارج جنگی نیز با آنها شرکت خواهند کرد» نقل در خدوری، پیشین، صص ۲۶۷-۲۶۶

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۳۹. مصونیت همه‌جانبه اهل ذمه را می‌توان به این صورت هم طبقه‌بندی و تعریف کرد: به رسمیت شناختن زندگی مسالمت‌آمیز ذمیان در دارالاسلام و مصونیت آنها از هرگونه آزار و اذیت است که در اصطلاح حق‌الکف نامیده می‌شود؛ حمایت مناسب از آنان در قبال هرگونه تجاوز (خواه از سوی اهل حرب یا از سوی مسلمانان) که در اصطلاح حق‌الدفع نامیده می‌شود؛ حفظ امنیت جانی و مالی اهل ذمه که در اصطلاح عصمت النفس و المال نامیده می‌شود. این تعهد دولت اسلامی به اندازه‌ای اهمیت دارد که به ذمیان عنوان محقون‌الدم می‌دهند؛ یعنی کسانی که خونشان حرمت دارد و قتل آنها موجب ضمان می‌شود؛ و قایل شدن حقوق مساوی برای اهل ذمه با مسلمانان در دارالاسلام. نک آریامنش، همان، ص ۲۱.

۲- نقل در خدوری، پیشین، ص ۲۶۹.

۳- عمید زنجانی، پیشین، صص ۱۵۳ و ۱۵۵.

کتاب در نظر گرفته می‌شود، آزادی شعائر مذهبی و حق ادای مراسم و عبادات و سایر امور مربوط به مذهب است. آنها می‌توانند با اتکای به این حق مشروع در مراسم و آداب مذهبی خود از آزادی و امنیت کامل برخوردار شوند و بر اساس کسب چنین امتیازی به طور انفرادی یا جمعی در معابد و اماکن مقدس خود، مراسم مذهبی بر پا کنند و کسی حق تعرض به آنان را ندارد.^۱ البته ممکن است طی قرارداد ذمه در مورد برخی تظاهرات دینی محدودیت‌هایی پیش‌بینی شود؛ برای نمونه در قراردادی که بین مسلمانان و اهالی دمشق امضا شد مقرر شده بود که مسیحیان اجازه ندارند صلیب‌ها یا خوک‌های‌شان را در اجتماع مسلمانان نمایش دهند.^۲ ولی اصل آزادی مراسم مذهبی در هر صورت به عنوان یک حق غیرقابل سلب، همچنان برای اقلیت‌های مزبور حفظ خواهد شد. این آزادی از روح قرارداد ذمه، همچنین متون قراردادهای پیامبر اسلام با متحدان خود و نیز سیره عملی پیشوایان مذهبی در این زمینه استنباط می‌شود.^۳

از دیگر ویژگی‌های قراردادهای ذمه در این چارچوب، احترام به معابد و اماکن مذهبی است. بر این اساس، تمامی معابد و اماکن مقدس اهل ذمه، همچنین کشیشان و زاهدان باید از امنیت و مصونیت کامل برخوردار شوند و هرگونه تعرض به این گونه اماکن و اشخاص جرم شناخته شده و مرتکبان آن مجازات شوند.^۴

نکته آخر آنکه ارتداد اقلیت‌ها و گرایش آنان از دینی به دین دیگر (جز در حالتی که به صورت گرایش به اسلام باشد که به طور مسلم فرد را مانند سایر مسلمانان از حقوق مشروع در جامعه اسلامی برخوردار می‌کند) به نقض قرارداد ذمه و الغای مصونیت منتهی خواهد شد.^۵

۴-۴-۸-۴ اعطای آزادی انتخاب مسکن به ذمیان

اقلیت‌های مذهبی بر اساس قرارداد ذمه مانند افراد مسلمان می‌توانند در هر نقطه از قلمروی حکومت مسلمانان به طور دائم یا موقت سکونت کنند. در واقع، انتخاب و تعیین اقامتگاه دائم برای اهل ذمه، جز در شرایط استثنایی که شرایط قرارداد ذمه یا مصالح طرفین جز آن را ایجاب کند، از اراده و اختیار شخصی آنها تبعیت می‌کند. این حق آزادی ترک کشور اسلامی را هم شامل می‌شود. بدیهی است در این صورت قرارداد ذمه نسبت به آن شخص اثر حقوقی خود را از دست می‌دهد، اما نسبت به

۱- همان، ص. ۱۵۷.

۲- البته بعدها به این افراد اجازه داده شده بود در اثنای ایام تعطیل برای سالی یکبار صلیب‌های‌شان را به خارج شهر ببرند به شرط آنکه علم‌ها و پرچم‌های خود را همراه نداشته باشند. نقل در خدوری، پیشین، ص. ۲۷۹.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۵۷.

۴- همان، ص. ۱۵۸. نکته‌ای که در قرارداد پیامبر اکرم با مردم نجران و قرارداد منعقد شده بین مسلمانان و مردم دمشق مورد تصریح قرار داشت. نک. خدوری، پیشین، صص. ۲۶۹ و ۲۷۸.

۵- همان، ص. ۱۶۰. البته برخی فقها مانند صاحب جواهرالکلام چنین استدلال کرده‌اند که ارتدادی که در چارچوب مذاهب سه‌گانه باشد، موجب نقض قرارداد ذمه نمی‌شود. نک. همان، ص. ۱۶۱؛ صاحب مختلف‌الشیعه در این مورد می‌گوید هرگاه کسی از اهل ذمه کافر حربی شود، از او قبول نمی‌شود، مگر یکی از این دو چیز: به اسلام گرویدن یا جان خود را دادن. نقل در اشراق، پیشین، ص. ۳۹۵.

دیگران همچنان معتبر باقی می‌ماند.^۱

بدیهی است آنچه به عنوان آزادی مسکن از آثار ضروری و اجتناب‌ناپذیر قرارداد ذمه محسوب می‌شود و جامعه اسلامی موظف به مراعات و قبول مسئولیت آن است، اصل حق اقامتگاه است. بنابراین، این امکان هم وجود دارد که آزادی مسکن اهل ذمه در مواردی محدود شود. برای نمونه، مطابق قرارداد ذمه عبور یا اقامت اهل ذمه در برخی مناطق ممنوع اعلام شود.^۲

۴-۴-۸-۵) آثار قرارداد ذمه برای ذمیان

مهم‌ترین و اصلی‌ترین آثار قرارداد ذمه برای اهل ذمه به قرار ذیل است.

۴-۴-۸-۵-۱) پرداخت جزیه و میزان آن

تعهد به پرداخت جزیه، اصلی‌ترین تعهد اهل ذمه در برابر مسلمانان است؛ گویی که خودداری از پرداخت آن به منزله اعلان جنگ به مسلمانان تلقی می‌شود.^۳ فقها در تعریف جزیه می‌گویند: «جزیه چیزی است که بر اهل ذمه وضع می‌شود، به دلیل آنکه امام مسلمانان بر آنها منت نهاده و از کشته شدن معاف کرده است و گفته شده «جزیه» عطیه‌ای است که رسول خدا (ص) تأدیه آن را بر اهل ذمه مقرر کرده است».^۴

تعیین میزان جزیه بر عهده امام و رئیس دولت اسلامی است که می‌تواند بر فرد یا زمین وضع شود، ولی نمی‌تواند بر هر دو وضع شود. به این معنا که نمی‌توان هم بر خود افراد جزیه بست و هم بر اراضی

۱- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۶۱.

۲- همان، ص. ۱۶۳. برای مطالعه دیگر موارد ر.ک. به: همان، صص ۱۶۶-۱۶۳.

۳- خدوری، پیشین، ص. ۲۹۳. اعراب مسیحی بنی‌تغلب از جمله گروه‌های بودند که در عین بستن قرارداد ذمه با مسلمانان حاضر به پرداخت جزیه نشدند و حتی تهدید کردند که در صورتی که برای پرداخت جزیه تحت فشار قرار گیرند، از دارالاسلام خارج خواهند شد. عمر موافقت کرد که جزیه از آنها مطالبه نشود، مشروط به آنکه صدقه را دوبرابر بپردازند و از غسل تعمید فرزندانشان هم خودداری کنند. عمر به مسیحیان تنوخ نیز همین امتیاز را داد، اما این رویه در مورد مسیحیان غسان تکرار نشد و در نهایت موجب شد این قبیله از دارالاسلام خارج شوند. نکته اخیر استثنایی بودن رویه عمر در مورد نحوه برخورد با ذمیانی را به اثبات می‌رساند که از پرداخت جزیه سرباز می‌زنند. همان، صص ۲۹۸-۲۹۷.

۴- علامه حلی نقل در عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۱۹۹؛ در مورد ریشه اصلی کلمه «جزیه» اختلاف است. بعضی معتقدند ریشه اصلی کلمه «جزیه» غیرعربی است و معرب کلمه فارسی «گزیه» یا «گزیت» است که به معنای «مالیات» سرانه‌ای بود که برای اولین بار اتوشیروان، پادشاه ساسانی در ایران وضع کرد. به تدریج واژه «گزیت» وارد زبان عربی شد و براساس قاعده دستور عربی «گاف» به «جیم» تبدیل شد و «گزیه» به «جزیه» بدل شد. بسیاری نیز این کلمه را یک کلمه عربی می‌دانند که از مجازات و جزا مشتق شده که به معنای پاداش است. براساس این معنا جزیه پاداشی است که کفار ذمی در مقابل سکونت‌شان در مملکت اسلامی و برای تامین هزینه‌های دفاعی، امنیتی و امور عام‌المنفعه به دولت اسلامی پرداخت می‌کنند و پرداخت این پاداش و مالیات، عین عدالت است. شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی (اصول سیاست خارجی)، ص. ۵۶۵ نقل در همان، ص. ۱۹۸.

و زمین‌های آنها.^۱ شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: جزیه حد معین و مقدار ثابتی ندارد و تعیین آن با توجه به میزان توانایی ذمیان به نظر پیشوای مسلمانان بستگی دارد. او می‌تواند آن را بر زمین‌های زراعتی مقرر بدارد و یا به طور سرانه معین نماید.^۲ علامه حلی هم نظر مشابهی را ایراد کرده است.^۳

اگرچه درباره میزان جزیه اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در اسلام برای تصمیم‌گیری در این خصوص به دو اصل عادلانه توجه می‌شود: نخست، ملاحظه وضع اقتصادی و تمکن مالی طرف مقابل و مراعات قدرت پرداخت افراد؛ به طوری که هر فردی به تناسب وضع مالی خود موظف به پرداخت شود. برای نمونه در قرارداد منعقد شده بین خالد بن ولید و مردم حیره که در نوع خود اولین قراردادی است که بین مسلمانان و مسیحیان یک سرزمین اشغال شده به امضا رسید، هزار نفر از جمعیت هفت هزار نفری حیره به علت سالخوردگی از پرداخت جزیه معاف شدند. همچنین مقرر شد اگر مردی از آنان ناتوان یا پیر شد و یا مبتلا به مرضی شد، یا اگر ثروتمند بود و بعدها فقیر شد نه تنها جزیه از او مطالبه نخواهد شد، بلکه او و خانواده‌اش مادام که در دارالاسلام اقامت دارند، از بیت‌المال حیره خواهند گرفت؛^۴ و دوم، توافق و تراضی طرفین درباره تعیین میزان جزیه. این توافق ممکن است تا حداقل امکانات مالی ذمیان کاهش یابد؛ چنان که در بسیاری از قراردادهای ذمه صدر اسلام مقدار جزیه نیز با توافق طرفین حل و فصل می‌شد.^۵

با پرداخت جزیه و پایبندی به شرایط آن، همان‌گونه که شیخ طوسی می‌گوید: «...نه جنگ با آنان جایز و نه اسارت بازماندگانشان روا خواهد بود. [اما] زمانی که از پرداخت جزیه سرباز زنند و یا در شرایط آن اخلاص کنند، حکم دیگر کافران را یافته؛ خودشان کشته، بازماندگان اسیر و اموالشان مصادره می‌گردد».^۶

۴-۴-۸-۵-۲) احترام به قوانین، مقررات و احکام اسلامی

فلسفه قرارداد ذمه ایجاب می‌کند قانون‌های اجتماعی اسلام مورد احترام ذمیان واقع شود و آنان از ارتکاب اعمالی که براساس عقاید مذهبی طرفین ممنوع است خودداری کنند و هنگامی که برای دادخواهی در دادگاه‌های اسلامی حاضر می‌شوند، احکام صادره را محترم و لازم‌الاجرا شمارند. پس همان‌گونه که ذمیان باید در حوزه آزادی عقیده و مذهب و آزادی انتخاب محل و حوزه سکونت خود قانون‌ها و مقررات دولت اسلامی را رعایت کنند، از آنها انتظار می‌رود در صورتی که در دادگاه‌های

۱- عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۲؛ البته قسمتی از جزیه می‌تواند از اراضی و قسمتی از افراد گرفته شود. نک. اشراق، پیشین، ص. ۳۹۲.

۲- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۲۳.

۳- علامه حلی نقل در عظیمی شوشتری، پیشین، ص. ۲۰۳؛ ابن حمزه و ابن ادریس نیز همین نظر را دارند، اما ابن الجنید به پیروی از ابی‌الصلاح جمع هر دو را روا می‌شمارد. در مورد جزیه بر دام هم اختلاف است. بعضی آن را جایز و بعضی اهل ذمه را از آن معاف می‌دانند. نک. اشراق، پیشین، صص. ۳۹۲ و ۳۹۴.

۴- خدوری، پیشین، صص. ۲۷۶ و ۲۷۷.

۵- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۲۴.

۶- شیخ طوسی نقل در علوی، پیشین، ۱۶۱.

صلاحیت‌دار اسلامی محاکمه شوند؛ براساس احکام آنها رفتار کنند.^۱ همچنین هرگاه فردی از ذمیان مرتکب عملی گردد که در آیین آنان ممنوع و در اسلام محکوم به مقررات خاصی باشد، مقررات مزبور در مورد وی اجرا خواهد شد. برای مثال، اگر ذمی مرتکب زنا یا سرقتی شود که در ادیان اهل کتاب حرام است، مانند مسلمانان مجازات می‌شود.^۲ اما سایر اعمالی که از نظر قانون اسلام ممنوع است، ولی در مذهب اهل کتاب مجاز محسوب می‌شود، مشمول این مقررات نمی‌شود؛ مگر در صورتی که تظاهر به آن اعمال به نحوی باشد که با موازین و مقتضیات قرارداد ذمه مطابقت نداشته باشد.^۳

نکته دیگر آنکه ذمیان باید از دست زدن به اعمال خصمانه و فعالیت‌های تخریبی و نظامی علیه مسلمانان و نیز از هرگونه یاری و تقویت دشمنان آنها و پناه دادن و نگهداری از آنها و یا جاسوسی به نفع دشمنان اسلام و راهنمایی و نگهداری جاسوسان خودداری کنند.^۴ البته فقها در لزوم یا عدم لزوم تصریح به ممنوعیت‌های مذکور طی قرارداد ذمه اختلاف نظر دارند. برخی از فقها اقدام ذمیان در جاسوسی را در صورتی موجب نقض پیمان ذمه می‌دانند که چنین امری در متن قرارداد به صراحت ذکر شده باشد.^۵ اما، برخی دیگر از فقها اعتقاد دارند یادآوری و قید نکات مزبور در قرارداد ذمه برای احراز نقض لازم نیست؛ زیرا التزام به آن مقتضای اصل قرارداد است و در صورت انجام، به عنوان نقض اصل قرارداد تلقی خواهد شد. برای نمونه، علامه حلی در خصوص این مسئله مقرر می‌دارد: «قسمت دوم از شروط قرارداد ذمه اموری است که قید آن در متن قرارداد واجب نیست؛ ولی اطلاق و مقتضای قرارداد التزام بدان را ایجاب می‌کند. این نوع شرط عبارت است از خودداری اهل ذمه از فعالیت‌هایی که با اصل قرارداد و پناه دادن مسلمانان منافات دارد، از قبیل تصمیم به جنگ با مسلمانان و یا تقویت مشرکان و یاری آنان در جنگ علیه مسلمانان؛ زیرا آنان در صورتی که دست به چنین اقدامات خصمانه‌ای بزنند، متقابلاً مسلمانان باید به مقابله با آنان برخیزند و چنین کاری هیچ‌گاه نمی‌تواند با قرارداد ذمه سازگار باشد».^۶

۱- در اسلام حق ترافع قضایی نزد دادگاه‌های اسلامی برای اقلیت‌های دینی در مواردی که یکی از طرفین دعوی ذمی و طرف دیگر مسلمان یا هر دو طرف ذمی باشند، اجازه داده شده است. در حالت اول، ذمیان می‌توانند به مراجع قضایی اسلام مراجعه کنند که در این صورت قضات براساس احکام و مقررات اسلامی به دعاوی آنها رسیدگی کرده و صدور حکم می‌کنند. در حالت دوم نیز ذمیان می‌توانند از دادگاه‌های اسلامی برای دادخواهی استفاده کنند، ولی هرگز به این کار مجبور نخواهند شد، چنانکه محاکم اسلامی هم مجبور نیستند به درخواست دادخواهی آنها جواب مثبت دهند. در هر حال رأی صادره باید اجرا شود و در این مورد هیچ تفاوتی بین طرفین دعوی نباید گذاشته شود. عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۶۷. برای مطالعه بیشتر همچنین نک. صص. ۱۶۷-۱۷۳.

۲- حاکم شرع می‌تواند چنین شخصی را به اهل مذهب خویش نیز واگذارد. نقل از مختلف‌الشیعه در اشراق، همان، ص. ۳۹۵.

۳- عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۰۸.

۴- خدوری، پیشین، ص. ۲۹۵.

۵- برای نمونه نک. به نظرات محقق و شهید ثانی در عمید زنجانی، پیشین، ص. ۱۰۹.

۶- همان، صص. ۱۰۸ و ۱۰۹؛ همچنین نک. علوی، پیشین، ص. ۱۶۱؛ و نیز اشراق، پیشین، ص. ۳۹۳. این نکته را نیز باید در نظر داشت که طرف مسلمان در انعقاد و گنجاندن شروط در قرارداد ذمه از آزادی کامل برخوردار نیست و باید

۴-۴-۹) خاتمه قرارداد ذمه

قرارداد ذمه به دو طریق خاتمه پیدا می‌کند. اول، در صورتی که توسط هر دو طرف یا یکی از اطراف قرارداد فسخ شود؛ و دوم، در صورتی که مفاد قرارداد به طور مستقیم یا غیرمستقیم از جانب اطراف آن نادیده گرفته شده و به عبارتی نقض شود.

۴-۴-۱۰) فسخ قرارداد ذمه

برای فسخ قرارداد ذمه، حالات زیر متصور است: فسخ دوجانبه از راه توافق طرفین معاهده و فسخ یکجانبه توسط یکی از اطراف معاهده. حالت اول، بدیهی‌ترین و ساده‌ترین صورت خاتمه قرارداد ذمه به شمار می‌رود که طی آن مسلمانان و اهل ذمه به منظور فسخ قرارداد ذمه و سلب مسئولیت از طرفین نسبت به تعهدات آن، توافق می‌کنند. در این صورت قرارداد ذمه اعتبار خود را از دست می‌دهد و وضعیت طرفین به حالت پیش از انعقاد قرارداد باز می‌گردد.^۱

حالت دوم فسخ از دو منظر قابل بررسی است: فسخ یکجانبه از طرف مسلمانان و فسخ یکجانبه از طرف اهل ذمه. همچنان که پیشتر هم گفته شد قرارداد ذمه از طرف مسلمانان یک قرارداد لازم و دائمی محسوب می‌شود؛ این بدان معنا است که مسلمانان به طور یکجانبه نمی‌توانند آن را فسخ کنند. این در حالی است که اهل ذمه از امکان فسخ یکجانبه قرارداد برخوردارند. برای نمونه ترک قلمروی مسلمانان توسط اهل ذمه، یا گرویدن به اسلام، می‌تواند فسخ یکجانبه قرارداد ذمه تلقی شود.^۲

۴-۴-۱۱) نقض قرارداد ذمه

نقض قرارداد ذمه عبارت است از خودداری از ادای تعهدات یا اقدام به اموری که اجتناب از آنها در قرارداد قید شده یا خود مقتضای قهری قرارداد ذمه است. برای نقض قرارداد ذمه هم دو حالت متصور است: نقض از جانب مسلمانان و نقض از جانب اهل ذمه. اگر تعهدات قرارداد ذمه (به صورت قهری یا اختیاری) از طرف مسلمانان رعایت نشود^۳، ذمیان نیز می‌توانند به تعهدات خود عمل نکنند و قرارداد

محدودیت‌هایی را رعایت کرده و از پذیرفتن تعهداتی که مربوط به امور زیر باشند، اجتناب ورزد؛ تعهداتی که به نحوی استقلال مسلمانان را به مخاطره اندازد؛ تعهداتی که به اصل سیادت اسلام لطمه وارد کند؛ قبول مسئولیت‌هایی که مخالف صریح قانون‌ها و احکام کلی اسلام هستند؛ پذیرش تعهداتی که با مقتضیات قرارداد ذمه منافات دارند؛ تعهد شرایط منافی اصل آزادی دعوت اسلامی؛ و بالاخره تعهداتی که موجب سلب حاکمیت اراضی مسلمانان یا نقض تمامیت آنها گردد. برای مطالعه مفصل این موارد نک. عمید زنجانی، پیشین، ص. ۲۱۹ به بعد.

۱- همان، صص. ۲۴۰-۲۳۹.

۲- همان، ص. ۲۴۰.

۳- فقها در مورد نقض قرارداد ذمه از جانب مسلمانان، قائل به حرمت هستند و به هیچ وجه احکامی مشابه آنچه در مورد خاتمه قرارداد هدنه به استناد انبیا طرف مقابل ذکر شد را در این مورد جاری نمی‌دانند. برای نمونه نک. برخی از این نظرات در همان، ص. ۲۴۲.

ذمه را در عمل نقض کنند. در این گونه موارد اگر جزیه پرداخت شده باشد، دولت اسلامی موظف است آنچه دریافت کرده را به متعاهدان بازگرداند.^۱

براساس نظر اجماعی فقها، نقض قرارداد ذمه از جانب اهل ذمه با انجام هر یک از کارهای زیر احراز می‌شود: اول، در صورت امتناع از پرداخت جزیه؛ چنان‌که امام صادق (ع) در این مورد می‌فرماید: «هرگاه مردان امتناع ورزند و از پرداخت جزیه شانه خالی کنند، آنان پیمان شکن محسوب می‌شوند و دیگر جان و مالشان مصونیت نخواهد داشت». دوم، خودداری از قبول احکام قضایی اسلام. سوم، قیام مسلحانه علیه مسلمانان و یا همکاری با دشمنان مسلمانان برای حمله و تجاوز به مسلمانان. در مورد سایر تخلفات و جرایمی مانند جاسوسی برای دشمنان، اهانت به ساحت مقدس پیامبر (ص)، تظاهر به منکرات و محرمات و غیره که ممکن است ذمیان مرتکب شوند، نظر صاحب جواهر الکلام این است که هرگاه تصریحی در متن قرارداد در این موارد وجود داشته باشد، قرارداد ذمه نقض شده تلقی می‌شود. در غیر این صورت فقط خاطیان به مجازات محکوم خواهند شد.^۲

۴-۴-۱۲) جایگاه قرارداد ذمه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی

عقد ذمه‌ای که اهالی یک شهر یا حاکم و دولت یک کشور بعد از جنگ با مسلمانان می‌بندند، در واقع تسلیم باقید و شرط است، ضمن اینکه موجب امحای آن سرزمین و الحاق آن به دارالاسلام می‌شود. تسلیم باقید و شرط نقطه مقابل تسلیم بی‌قید و شرط است، اصطلاحی که برای اولین بار در اسناد مختلفی که پس از جنگ جهانی دوم میان متفقین به امضا رسید، به کار برده شد. این نوع تسلیم با عهدنامه‌ای محقق می‌شود که طی آن نیروی نظامی یک طرف در میدان نبرد یا در یک مکان مستحکم مانند قلعه و پادگان خود را تسلیم دشمن کند (ماده ۳۵ مقررات لاهه) و در نتیجه، مخاصمت متوقف می‌شود. این قرارداد در واقع عمل یکجانبه‌ای است که منجر به تن دادن متخاصم شکست‌خورده در جنگ به مجموعه شرایطی می‌شود که از سوی فاتح جنگ به او تحمیل می‌شود.

با این همه لازم به یادآوری مجدد است که عقد ذمه فاقد مشخصات فوق است و تسلیم زمانی صورت می‌گیرد که دولت اسلامی تعهد خود به اجرای مقررات قرارداد و اعطای حقوق مربوط به آن را اعلام کند و با وجود آنکه در بسیاری از مواقع مسلمانان با اینکه قادر بودند دشمن را به تسلیم بی‌قید و شرط وادار نمایند، چنین قراردادی می‌بستند، می‌توان نتیجه گرفت ذمه اصولاً یک قرارداد است نه اقدام حقوقی یکجانبه.^۳ بنابراین، در حقوق بین‌الملل نهادی که به طور کامل با آن قابل قیاس باشد، وجود ندارد.

در این فصل طی سه گفتار قراردادهای هدنه، سلم، امان و ذمه که در فقه اسلامی می‌توانند برای

۱- همان

۲- همان، ص. ۲۴۳؛ اشراق، پیشین، ص. ۳۹۶.

۳- عظیمی شوشتری، پیشین، صص. ۲۰۴-۲۰۳.

پایان بخشیدن به مخاصمات مورد توجه قرار گیرند، بررسی شد. نقطه مشترک همه این قراردادها صلاحیت انحصاری امام مسلمانان در انعقاد آنها است تا با رعایت غبطه و مصلحت امت اسلامی در این خصوص تصمیم‌گیری کند.

هدنه در اصطلاح فقه اسلامی به قرارداد متارکه جنگ یا صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران گفته می‌شود. این قرارداد حسب مورد می‌تواند مشروط به دریافت غرامت یا غیرمشروط باشد. اغلب فقها اعتقاد دارند قراردادهای صلح مسلمانان با دشمن به‌طور دایم و همیشگی انعقاد نمی‌یابند؛ از این‌رو بسیاری از فقها وجود شرط زمان را برای این قرارداد لازم دانسته و مدت آن را حداکثر چهار ماه، یک سال و برخی با توجه به قرارداد صلح حدیبیه، تا ده سال ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین اثر قرارداد هدنه، همانگونه که از آن انتظار می‌رود، توقف موقت جنگ است؛ با انعقاد این قرارداد همچنین تمامی آحاد طرف قرارداد از حالت حربی بودن خارج شده، از احکام و آثار امان برخوردار می‌شوند. قرارداد هدنه با انقضای مدت پیش‌بینی شده برای آن، همچنین با احراز خیانت دشمن خاتمه پیدا می‌کند. قرارداد هدنه در حقوق اسلام را می‌توان با قرارداد ترک مخاصمه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی قیاس کرد. البته همانگونه که از تعریف قرارداد ترک مخاصمه استنباط می‌شود، پیش‌شرط انعقاد این قرارداد وجود وضعیت جنگی فعال بین دولت‌های طرف قرارداد است، حال آنکه قرارداد هدنه -براساس نظر برخی از فقها- علاوه بر کاربرد اخیر، ممکن است در مواردی منعقد شود که درگیری بالفعل میان دولت اسلامی و دشمن به وقوع نپیوسته است. قرارداد هدنه از منظر اخیر به پیمان عدم تعرض در حقوق بین‌الملل قابل تشبیه است که به وسیله دولت‌های ذی‌نفع، با ملاحظه مصالح و منافع خود قبل از وقوع هرگونه حمله و تجاوز منعقد می‌شود. ویژگی اصلی قرارداد ترک مخاصمه مانند قرارداد هدنه، موقتی بودن آن است، از این رو مدت زمان قرارداد باید مشخص باشد. قرارداد ترک مخاصمه ممکن است درست همانند قرارداد هدنه با احراز نقض جدی طرف مقابل -که از منظر فقهی خیانت یا انباز نامیده می‌شود- بی‌اعتبار تلقی شود.

برخلاف هدنه که به دنبال توقف موقت جنگ است، هدف اصلی قرارداد سلیم پایان قطعی و نهایی درگیری‌های نظامی و استقرار دایم و ثابت حالت صلح در مناسبات کشورهای متخاصم با یکدیگر است. این قراردادها با معاهدات صلح در حقوق بشردوستانه قابل قیاس هستند و همانند آنها حاوی موضوعاتی نظیر چگونگی استقرار صلح و از سرگیری روابط سیاسی، تعیین وضعیت ارضی طرفین (در صورتی که در اثر جنگ تغییراتی در آن حادث شده و مورد اختلاف طرفین باشد)، نحوه بازگشت مجروحان و اسرای جنگی، شرایط جبران خسارت و پرداخت غرامت هستند.

امان عبارت است از حالت متارکه جنگ که به منظور پاسخ مثبت دادن به درخواست دشمن انجام می‌شود و در حقیقت مهلتی است که مسلمانان به دلیل تقاضای دشمن به آنها می‌دهند. با انعقاد قرارداد امان، دشمن در حمایت حکومت اسلامی قرار می‌گیرد و در مقابل هرگونه تعرض به جان و مال و عرض از ناحیه مسلمانان و اهل ذمه مصونیت پیدا می‌کند. فقهای اسلامی امان را از حیث اطراف و تعداد گیرندگان امان، به امان عام یا رسمی و خاص یا غیررسمی تقسیم کرده‌اند. امان عام یا رسمی در

حالتی محقق می‌شود که امان از سوی حاکم دولت اسلامی یا نماینده رسمی وی به نمایندگی از طرف دولت اسلامی با حاکم دولت حربی منعقد می‌شود و به موجب آن، به مردم یک شهر یا کشور به‌طور دسته‌جمعی یا افراد معدودی اعطا شود. این نوع امان یا به صورت و در قالب قرارداد صلح تنظیم می‌شود و برحسب آن حربی‌ها مصونیت کامل به دست می‌آورند، یا اینکه به‌وسیله امام یا فرمانده لشکر به یک یا چند نفر حربی به منظور مذاکره در موضوع معینی داده می‌شود. از نظر فقها، امان قراردادی موقتی است و بنابراین مدت آن باید به وسیله دولت اسلامی مشخص شود. براساس قرارداد امان، اتباع دشمن در سرزمین اسلام از وضعیت امان برخوردار می‌شوند وضعیتی که تصمیم‌گیری در مورد آن براساس ماده ۳۹ از مقررات الحاقی به کنوانسیون چهارم لاهه به طرفین درگیر واگذار شده است: «این بر عهده دولت‌های متعاقد است که طی قرارداد ترک مخاصمه تعیین کنند با ساکنان و بین ساکنان دولت متخاصم و دولت‌های دیگر در زمان ترک مخاصمه چه رفتاری شود». براساس این ماده حقوق اتباع دشمن با نظر طرفین تعیین می‌شود، پس می‌تواند از آنچه طی مقررات امان تعیین می‌شود، بیشتر یا کمتر باشد. حال آنکه دولت اسلامی خود را برای رفتار با اتباع دشمن به توافق با دولت متبوع آنها محدود نمی‌کند و اصل را بر این قرار می‌دهد که این افراد تابع مقررات امان قرار دارند (هرچند احتمال اینکه حقوق کمتری برای این افراد در نظر گرفته شود هم وجود دارد).

قرارداد ذمه در اصطلاح فقهی به قرارداد دائمی اطلاق می‌شود که بین دولت اسلامی و اقلیت غیرمسلمان اهل کتاب ساکن سرزمین‌های فتح شده (یعنی گروه‌هایی که از آیین‌های سه‌گانه «یهود»، «مسیحیت» و «مجوسیت» پیروی می‌کنند)، منعقد می‌شود و براساس آن مردمی که بین سه امر یعنی پذیرش اسلام، اعطای جزیه یا جنگ مختار بودند، ضمن تسلیم شدن در برابر دولت اسلامی، در قبال پرداخت مالیات سرانه‌ای به نام جزیه، در دارالاسلام عضویت پیدا می‌کنند. بنابراین، این قرارداد نوعی قرارداد تسلیم با قید و شرط است.

طی قرارداد ذمه، مردم یا دولت کشوری که از نیروهای اسلام در جنگ شکست خورده‌اند، تسلیم می‌شوند و دولت اسلامی با وجود پیروزی لشکریان اسلام، متعهد به اعطای مصونیت مطلق و همه‌جانبه به آنها می‌شود، تا براساس آن جان و مال و ناموس آنها مانند خود مسلمانان مورد حمایت و حفاظت کامل دولت مسئول مسلمانان قرار گیرد. در مقابل، اهل ذمه متعهد به پرداخت جزیه و رعایت قانون‌های اجتماعی اسلام می‌شوند. نکته دیگر آنکه ذمیان باید از دست زدن به اعمال خصمانه و فعالیت‌های تخریبی و نظامی علیه مسلمانان و نیز از هرگونه یاری و تقویت دشمنان آنها و پناه دادن و نگهداری از آنها، یا جاسوسی به نفع دشمنان اسلام و راهنمایی و نگهداری جاسوسان خودداری کنند. قرارداد ذمه به دو روش خاتمه پیدا می‌کند. اول در صورتی که توسط هر دو طرف یا یکی از اطراف قرارداد فسخ شود؛ و دوم، در صورتی که مفاد قرارداد به طور مستقیم یا غیرمستقیم از جانب اطراف آن نادیده گرفته شده و به عبارتی نقض شود. با توجه به آنکه ذمه اصولاً یک قرارداد است و نه یک اقدام حقوقی یکجانبه؛ بنابراین در حقوق بین‌الملل، نهادی که به‌طور کامل با آن قابل قیاس باشد، وجود ندارد.

فهرست مطالب تفصیلی

۱	مقدمه.....
۲	۱-۱) مروری اجمالی بر مسائل حقوق بشر دوستانه در اسلام.....
۲	۱-۱-۱) ریشه‌های جنگ.....
۳	۱-۱-۲) بنیاد صلح در اسلام.....
۳	۲-۱) مشروعیت جهاد.....
۳	۳-۱) قداست جهاد.....
۴	۴-۱) جنگ یا جهاد.....
۴	۵-۱) شیوه‌های برخورد با دشمن.....
۵	۶-۱) آمادگی رزمی و واکنش سریع.....
۵	۷-۱) مرونت و انعطاف پذیری.....
۵	۸-۱) جهاد آخرین راه حل.....
۵	۹-۱) عوامل محدودکننده جنگ.....
۶	۱۰-۱) محدودیت‌های تسلیحاتی.....
۶	۱۱-۱) محدودیت در هدف قرار دادن دشمن.....
۶	۱۲-۱) حمایت از مجروحان جنگی.....
۷	۱۳-۱) حمایت از اسیران جنگی.....
۷	۱۴-۱) منع زیاده‌روی.....
۷	۱۵-۱) مشروعیت جهاد.....
۷	۱-۱۵-۱) جهاد دفاعی.....
۷	۲-۱۵-۱) حمایت نظامی از مستضعفان و قربانیان تجاوز.....
۸	۳-۱۵-۱) جهاد آزادیبخش.....
۸	۴-۱۵-۱) رابطه.....
۸	۵-۱۵-۱) وجوب جهاد.....
۹	۶-۱۵-۱) جهاد دفاعی و جهاد تهاجمی.....
۹	۷-۱۵-۱) جهاد و مداخله در امور دیگران.....
۹	۱۶-۱) آثار سازنده جهاد.....
۹	۱۷-۱) صفات مجاهدان رزمنده.....
۱۰	۱۸-۱) احکام عمومی جهاد.....
۱۱	۱۹-۱) خیرخواهی به جای نفرت و کینه‌توزی.....
۱۱	۲۰-۱) آگاهی‌های پیشگیرانه.....

- ۱۲ (۲۱-۱) نظم و انضباط نظامی
- ۱۲ (۲۲-۱) فرماندهی و مدیریت جهاد
- ۱۳ (۲۳-۱) اطاعت نیروهای رزمنده
- ۱۳ (۲۴-۱) بهره‌گیری از نقطه ضعف‌های دشمن
- ۱۳ (۲۵-۱) واکنش سریع
- ۱۴ (۲۶-۱) جنایات جنگی
- ۱۴ (۲۷-۱) ممنوعیت انجام شبیخون
- ۱۴ (۲۸-۱) مشروعیت اسارت
- ۱۵ (۲۹-۱) جرم‌شناسی اسیر
- ۱۵ (۳۰-۱) حقوق اسیران جنگی
- ۱۶ (۳۱-۱) مجروحان جنگی
- ۱۶ (۳۲-۱) احسان به اسرای جنگی
- ۱۷ (۳۳-۱) سرنوشت اسیران جنگی
- ۱۷ (۳۴-۱) اسیران خودی
- ۱۷ (۳۵-۱) دفن کشته‌شدگان
- ۱۸ (۳۶-۱) مشروعیت غنیمت‌گیری از دشمن
- ۱۹ (۱-۳۶-۱) غنیمت‌گیری، هدف جهاد نیست
- ۱۹ (۲-۳۶-۱) انواع غنایم
- ۱۹ (۱-۲-۳۶-۱) غنایمی که دشمن به دست می‌آورد
- ۲۰ (۲-۲-۳۶-۱) غنایم جنگی قبل از تقسیم
- ۲۰ (۳-۲-۳۶-۱) غنیمت و فئ
- ۲۱ (۳۷-۱) تقسیم غنایم منقول
- ۲۱ (۳۸-۱) اراضی صلح
- ۲۲ (۳۹-۱) اراضی مفتوح‌العنوه (غنایم ارضی)
- ۲۲ (۴۰-۱) پایان جنگ
- ۲۲ (۱-۴۰-۱) حالت اول: پیروزی
- ۲۳ (۲-۴۰-۱) حالت دوم: شکست
- ۲۴ (۳-۴۰-۱) حالت سوم: مهادنه

فصل اول: نگرش و رویه اسلام نسبت به اصول روابط بین‌المللی و حقوق بین‌المللی ۲۵

- ۲۵ (۱-۱) گفتار اول: اصل کرامت انسانی
- ۲۵ (۱-۱-۱) مقدمه
- ۲۶ (۲-۱-۱) تعریف
- ۲۶ (۳-۱-۱) فلسفه کرامت انسانی

۲۷.....	۴-۱-۱) ماهیت کرامت انسانی.....
۲۸.....	۵-۱-۱) اقسام کرامت انسانی.....
۲۹.....	۶-۱-۱) مبانی کرامت انسانی.....
۳۰.....	۷-۱-۱) اصول بنیادین کرامت انسانی.....
۳۱.....	۸-۱-۱) حافظان کرامت انسانی.....
۳۳.....	(۲-۱) گفتار دوم: اصل حاکمیت.....
۳۳.....	۱-۲-۱) مقدمه.....
۳۴.....	۲-۲-۱) بنیان الهی حاکمیت.....
۳۵.....	۳-۲-۱) دولت اسلامی.....
۳۵.....	۱-۳-۲-۱) مردم.....
۳۶.....	۲-۳-۲-۱) سرزمین.....
۳۷.....	۳-۳-۲-۱) حکومت.....
۳۸.....	۴-۳-۲-۱) روابط دولت اسلامی با سایر دولت‌ها.....
۴۱.....	(۳-۱) گفتار سوم: اصل همکاری (قاعده لزوم در قراردادها).....
۴۱.....	۱-۳-۱) مقدمه.....
۴۲.....	۲-۳-۱) مبانی و چارچوب همکاری در عرصه بین‌المللی.....
۴۲.....	۳-۳-۱) آموزه‌های الهی و فطرت انسانی.....
۴۲.....	۴-۳-۱) نیازهای طبیعی و منافع متقابل اجتماعی.....
۴۲.....	۵-۳-۱) آزادی اراده.....
۴۳.....	۶-۳-۱) عرف جاری میان دولت - ملت‌ها.....
۴۴.....	۷-۳-۱) اخلاق و نزاکت بین‌المللی.....
۴۴.....	۸-۳-۱) قراردادها و معاهدات بین‌المللی.....
۴۴.....	۹-۳-۱) اهمیت پایبندی به عهد و پیمان از منظر اسلام.....
۴۸.....	۱۰-۳-۱) معاهدات بین‌المللی و نهادهای همکاری‌ها.....
۴۸.....	۱-۱۰-۳-۱) تعریف قرارداد.....
۴۸.....	۲-۱۰-۳-۱) تعریف عقد.....
۴۹.....	۳-۱۰-۳-۱) فرق عقد با قرارداد.....
۴۹.....	۱۱-۳-۱) اصول اولیه در انعقاد قراردادهای بین‌المللی اسلام.....
۵۰.....	۱۲-۳-۱) مشروعیت قراردادهای بین‌المللی.....
۵۰.....	۱۳-۳-۱) انواع قراردادهای بین‌المللی.....
۵۱.....	۱-۱۳-۳-۱) قراردادهای بین‌المللی معین.....
۵۲.....	۱-۱-۱۳-۳-۱) انواع قراردادهای بین‌المللی معین.....
۵۲.....	۲-۱۳-۳-۱) قراردادهای بین‌المللی نامعین.....
۵۲.....	۱-۲-۱۳-۳-۱) انواع قراردادهای بین‌المللی نامعین.....
۵۴.....	۱۴-۳-۱) ارزش حقوقی قراردادها.....

- ۵۴..... (۱۵-۳-۱) ماهیت قرارداد و آثار آن
- ۵۵..... (۱۶-۳-۱) شرایط عمومی معاهدات بین‌المللی
- ۵۶..... (۱-۱۶-۳-۱) صلاحیت انعقاد معاهدات سیاسی
- ۵۶..... (۲-۱۶-۳-۱) مقام صلاحیتدار اسلامی
- ۵۷..... (۳-۱۶-۳-۱) صراحت و روشنی
- ۵۸..... (۱۷-۳-۱) تحکیم و مراقبت از معاهدات
- ۵۹..... (۱۸-۳-۱) موارد اختتام قراردادهای و معاهدات
- ۵۹..... (۱-۱۸-۳-۱) اراده یکجانبه طرفین
- ۵۹..... (۲-۱۸-۳-۱) اراده مشترک طرفین
- ۵۹..... (۳-۱۸-۳-۱) تغییر اوضاع و احوال
- ۶۰..... (۱۹-۳-۱) فسخ قراردادهای بین‌المللی
- ۴-۱) گفتار چهارم: اصل حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها**
- ۶۲..... (۱-۴-۱) مقدمه
- ۶۲..... (۲-۴-۱) اهمیت داوری از منظر اسلامی
- ۶۳..... (۳-۴-۱) زمینه‌شناسی بروز اختلاف و تعارض
- ۶۵..... (۴-۴-۱) مبانی داوری و حکمیت
- ۶۸..... (۵-۴-۱) شیوه‌های حل و فصل اختلاف‌ها
- ۵-۱) گفتار پنجم: اصل همبستگی جهانی - انسانی**
- ۷۱..... (۱-۵-۱) مقدمه
- ۷۱..... (۲-۵-۱) مبانی و مولفه‌های همبستگی جهانی
- ۷۲..... (۱-۲-۵-۱) ارتقای آگاهی‌ها، تعمیق ایمان و قوام اخلاقی
- ۷۳..... (۲-۲-۵-۱) ترغیب انسان‌ها و جوامع به برادری
- ۷۵..... (۳-۲-۵-۱) گسترش عدالت و مساوات در عمل
- ۷۷..... (۴-۲-۵-۱) تحکیم حکومت قانون در درون و برون ملت‌ها
- ۷۹..... (۵-۲-۵-۱) کمک به گفت‌گوهای میان فرهنگی
- ۸۲..... (۶-۲-۵-۱) تلاش برای دستیابی به توسعه عادلانه جهانی
- ۸۲..... (۷-۲-۵-۱) تحکیم اصل دعوت برای نیل به امت واحده جهانی
- فصل دوم: بررسی رویکرد اسلامی به جنگ و تعارض**
- ۸۷..... (۱-۲) گفتار اول: رویکرد اسلام به جنگ و خشونت
- ۸۷..... (۱-۱-۲) مقدمه
- ۸۸..... (۲-۱-۲) تعریف جنگ
- ۹۰..... (۳-۱-۲) تاریخچه و ریشه‌یابی بروز پدیده جنگ
- ۹۳..... (۴-۱-۲) انواع جنگ
- ۹۴..... (۵-۱-۲) اصل نفی جنگ و خشونت

۹۵ (۱-۵-۱-۲) نگرش اسلام به انسان و حقوق انسانی
۹۸ (۲-۵-۱-۲) نفی جنگ از منظر قرآن و احادیث
۹۹ (۳-۵-۱-۲) ترویج فرهنگ صلح
۱۰۱ (۴-۵-۱-۲) اصول و قواعد فقهی
۱۰۳ (۲-۲) گفتار دوم: جایگاه جهاد در نگرش اسلامی
۱۰۳ (۱-۲-۲) مقدمه
۱۰۳ (۲-۲-۲) تعریف جهاد
۱۰۵ (۳-۲-۲) هدف، انگیزه و فلسفه جهاد
۱۰۵ (۴-۲-۲) جهاد در آیات قرآن
۱۰۷ (۵-۲-۲) اقسام جهاد
۱۰۹ (۶-۲-۲) ویژگی‌های جهاد دفاعی
۱۱۱ (۷-۲-۲) انواع جهاد دفاعی
۱۱۳ (۸-۲-۲) جهاد آزادیبخش
۱۱۴ (۹-۲-۲) جهاد و مقابله به مثل
۱۱۶ (۱۰-۲-۲) اصول مدیریت و کنترل جنگ
۱۱۹ (۱۱-۲-۲) قواعد محدودکننده نسبت به اشخاص و غیرنظامیان
۱۲۵ فصل سوم: اصول رفتار با نظامیان و غیرنظامیان
۱۲۵ (۱-۳) مقدمه
۱۲۷ (۱-۱-۳) مروری بر مفاهیم حقوق بشردوستانه بین‌المللی و اسلامی
۱۲۸ (۲-۱-۳) اصول تفکیک، ضرورت و تناسب در حقوق بشردوستانه بین‌المللی و اسلامی
۱۳۰ (۲-۳) گفتار اول: اصول رفتار با رزمندگان و نیروهای نظامی
۱۳۰ (۱-۲-۳) ابزارهای جنگی
۱۳۰ (۱-۱-۲-۳) سلاح‌های آتشزا
۱۳۰ (۲-۱-۲-۳) سلاح‌های مسموم‌کننده
۱۳۱ (۲-۲-۳) استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی
۱۳۱ (۳-۲-۳) روش‌های جنگی
۱۳۵ (۳-۳) گفتار دوم: اصول رفتار با غیرنظامیان
۱۳۵ (۱-۳-۳) قاعده کلی
۱۳۵ (۲-۳-۳) افراد خارج از صحنه نبرد و زخم‌داران
۱۳۶ (۳-۳-۳) حمایت خاص از زنان، کودکان، سالخوردگان، روحانیون و دیگران
۱۴۰ (۴-۳) گفتار سوم: اصول رفتار با اسیران
۱۴۰ (۱-۴-۳) طرح بحث
۱۴۱ (۲-۴-۳) حقوق اسیران

- ۱۴۴ ۳-۴-۲) پایان اسارت
- ۱۴۵ ۳-۵-۲) گفتار چهارم: انواع مخاصمات در حقوق اسلامی
- ۱۴۵ ۳-۵-۳) مقدمه
- ۱۴۵ ۳-۵-۳) مخاصمات مسلحانه غیربین‌المللی
- ۱۴۷ ۳-۵-۳) مخاصمات مسلحانه بین‌المللی
- ۱۴۹ فصل چهارم: پایان مخاصمات در نگرش اسلام و حقوق بین‌الملل
- ۱۴۹ ۴-۱) مقدمه
- ۱۵۰ ۴-۲) گفتار اول: قراردادهای پایان مخاصمات در اسلام
- ۱۵۰ ۴-۲-۱) قراردادهای صلح
- ۱۵۰ ۴-۲-۱-۱) هدنه یا ترک مخاصمه در اسلام
- ۱۵۱ ۴-۲-۱-۱-۲) مستند فقهی قرارداد هدنه
- ۱۵۲ ۴-۲-۱-۱-۲) اقسام قرارداد هدنه
- ۱۵۲ ۴-۲-۱-۱-۳) قرارداد هدنه مشروط
- ۱۵۳ ۴-۲-۱-۱-۴) قرارداد هدنه غیرمشروط
- ۱۵۴ ۴-۲-۱-۱-۵) مرجع انعقاد قرارداد هدنه
- ۱۵۶ ۴-۲-۱-۱-۶) مرجع پیشنهاد قرارداد هدنه
- ۱۵۶ ۴-۲-۱-۱-۷) مدت زمان قرارداد هدنه
- ۱۵۷ ۴-۲-۱-۱-۸) اعتبار قرارداد هدنه
- ۱۵۸ ۴-۲-۱-۱-۹) احکام قرارداد هدنه
- ۱۵۹ ۴-۲-۱-۱-۱۰) آثار قرارداد هدنه
- ۱۵۹ ۴-۲-۱-۱-۱۱) توقف موقت جنگ
- ۱۵۹ ۴-۲-۱-۱-۱۲) سایر آثار قرارداد هدنه
- ۱۶۰ ۴-۲-۱-۱-۱۳) خاتمه قرارداد هدنه
- ۱۶۰ ۴-۲-۱-۱-۱۴) پایان مدت قرارداد هدنه
- ۱۶۰ ۴-۲-۱-۱-۱۵) نقض قرارداد هدنه در نتیجه خیانت دشمن
- ۱۶۱ ۴-۲-۱-۱-۱۶) جایگاه قرارداد هدنه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی
- ۱۶۲ ۴-۲-۲) قرارداد سلیم یا صلح دائم
- ۱۶۲ ۴-۲-۲-۱) مستند فقهی قرارداد سلیم یا صلح دائم
- ۱۶۳ ۴-۲-۲-۲) مرجع انعقاد قرارداد سلیم یا صلح دائم
- ۱۶۳ ۴-۲-۲-۳) احکام قرارداد سلیم یا صلح دائم
- ۱۶۴ ۴-۲-۲-۴) جایگاه قرارداد سلیم یا صلح دائم در حقوق بشردوستانه بین‌المللی
- ۱۶۵ ۴-۳) گفتار دوم: قرارداد امان
- ۱۶۵ ۴-۳-۱) مستند فقهی امان
- ۱۶۶ ۴-۳-۲) اقسام امان
- ۱۶۶ ۴-۳-۳-۱) امان عام یا رسمی

۱۶۷ (۲-۲-۳-۴) امان خاص یا غیررسمی
۱۶۷ (۳-۳-۴) مرجع اعطای امان
۱۶۷ (۴-۳-۴) مدت امان
۱۶۸ (۵-۳-۴) اعتبار امان
۱۶۸ (۶-۳-۴) آثار امان
۱۶۹ (۷-۳-۴) خاتمه امان
۱۶۹ (۸-۳-۴) جایگاه امان در حقوق بشردوستانه بین‌المللی
۱۷۰ (۴-۴) گفتار سوم: قرارداد ذمه
۱۷۰ (۱-۴-۴) مستند فقهی قرارداد ذمه
۱۷۱ (۲-۴-۴) اقسام قرارداد ذمه
۱۷۱ (۱-۲-۴-۴) قرارداد ذمه با یک دولت
۱۷۱ (۲-۲-۴-۴) قرارداد ذمه با یک فرد
۱۷۱ (۳-۴-۴) مرجع انعقاد قرارداد ذمه
۱۷۳ (۴-۴-۴) مرجع پیشنهاد قرارداد ذمه
۱۷۳ (۵-۴-۴) مدت زمان قرارداد ذمه
۱۷۳ (۶-۴-۴) اعتبار قرارداد ذمه
۱۷۳ (۷-۴-۴) احکام قرارداد ذمه
۱۷۵ (۸-۴-۴) آثار قرارداد ذمه
۱۷۵ (۱-۸-۴-۴) آثار قرارداد ذمه برای دولت اسلامی
۱۷۵ (۲-۸-۴-۴) اعطای مصونیت همه‌جانبه به زمین
۱۷۶ (۳-۸-۴-۴) به رسمیت شناختن آزادی عقیده و مذهب زمین
۱۷۷ (۴-۸-۴-۴) اعطای آزادی انتخاب مسکن به زمین
۱۷۸ (۵-۸-۴-۴) آثار قرارداد ذمه برای زمین
۱۷۸ (۱-۵-۸-۴-۴) پرداخت جزیه و میزان آن
۱۷۹ (۲-۵-۸-۴-۴) احترام به قوانین، مقررات و احکام اسلامی
۱۸۱ (۹-۴-۴) خاتمه قرارداد ذمه
۱۸۱ (۱۰-۴-۴) فسخ قرارداد ذمه
۱۸۱ (۱۱-۴-۴) نقض قرارداد ذمه
۱۸۲ (۱۲-۴-۴) جایگاه قرارداد ذمه در حقوق بشردوستانه بین‌المللی
۱۸۵ فهرست مطالب تفصیلی
۱۹۳ فهرست اعلام



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فهرست اعلام

الف

۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰	ابراهیم، ۳۱، ۱۷۴
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰	ابوحنیفه، ۱۳۸
۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲	اجماع، ۶۸، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۶
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲	۱۷۴
۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱	احادیث، ۶۸، ۹۸، ۱۳۲، ۱۶۶
۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰	اختتام قرارداد، ۵۹، ۶۵
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹	اختلاف، ۲، ۳۹، ۵۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۸۳
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲	۹۱، ۹۲، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۳
اسیران، ۷، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۳۶	۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷	اخلاق، ۳۵، ۳۸، ۴۴، ۵۶، ۷۳، ۸۰، ۱۰۷، ۱۰۸
اسیران جنگی، ۷، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۱۳۳، ۱۴۰	۱۱۹، ۱۳۳
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴	اراضی صلح، ۱۹، ۲۱
اعتداء، ۱۳۷	اراضی مفتوح العنود، ۲۲
اعلامیه، ۲۶، ۵۲	ارسطو، ۹۰
افغانستان، ۶۴، ۱۲۴	اروپا، ۱۸، ۷۹
افلاطون، ۹۰	آزادی عقیده، ۱۷۶، ۱۷۹
اقیانوس اطلس، ۷۹	اسارت، ۱۴، ۴۹، ۸۴، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴
آگاهی‌های پیشگیرانه، ۱۱	۱۷۰، ۱۷۹
آل عمران، ۱۹، ۲۳، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۳۹، ۱۰۰	اسانامه، ۵۲، ۱۳۷
المبسوط، ۲۲، ۶۸، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۷۴	استراتژیک، ۶۴، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۱
المنتهی، ۱۵۶	اسلام، ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۱۹
امام باقر (ع)، ۱۳۱	۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹
امام صادق (ع)، ۱۸، ۱۹، ۲۱	۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳
امام علی، ۱۱، ۲۹، ۳۱، ۳۷، ۴۷، ۶۷، ۶۹، ۹۲، ۱۱۵	۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵
امان خاص، ۱۶۷	۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۱
امان عام، ۱۶۶	۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳
امت واحد، ۳۳، ۳۹، ۷۱، ۸۲	۸۴، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵
آموزه، ۳۶، ۴۲، ۸۲، ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۷	۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴
انباد، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۱	۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
انضباط نظامی، ۱۲	
انفال، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۵۸، ۶۰، ۸۷	
۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۵۶	

پ

پروتکل، ۵۲، ۱۲۷، ۱۳۹
 پیامبر اکرم، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۳۰، ۳۷، ۴۳، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۷۵، ۹۹، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷
 پیمان، ۳۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۰
 پیمان حدیبیه، ۴۷
 پیمان نمره، ۵۱

ت

تحکیم، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۵۲، ۵۸، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۱۴۱
 ترک مخاصمه، ۵۲، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۱
 تسلیحات، ۹۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۵۳، ۵۲
 تعارض، ۹، ۳۲، ۶۵، ۸۰، ۸۷، ۹۷، ۱۴۵، ۱۶۷
 تغییر اوضاع و احوال، ۵۹
 تفکیک، ۴۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۷۵
 تناسب، ۵۰، ۷۱، ۷۹، ۸۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۷۹
 توبه، ۴، ۸، ۱۰، ۲۳، ۲۴، ۲۴، ۳۴، ۴۶، ۵۸، ۵۹، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۶
 توسعه، ۳، ۶، ۹، ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۳۵، ۵۹، ۶۴، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۸۲، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۴۰
 توسعه عادلانه، ۸۲، ۷۱

۱۶۳، ۱۶۰
 اهلیت، ۱۱۱، ۱۶۷، ۱۷۴
 اوس، ۴۷، ۱۷۵
 اوصیاء، ۵۶
 اوفو بالعقود، ۵۰
 اوفوا بالعهود، ۱۰۱
 ایمان، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۷۰

ب

باغی، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۵
 بحار الانوار، ۹۹
 برائت، ۴، ۴۶، ۱۱۱، ۱۱۸
 برادری، ۱۰، ۳۲، ۷۱، ۷۳
 بغاه، ۱۱۲
 بغی، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۶
 بقره، ۲، ۶، ۷، ۸، ۳۰، ۳۷، ۴۵، ۶۶، ۸۷، ۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲
 بنی قینقاع، ۵۸
 بنی نضیر، ۵۹
 بین المللی، ۱، ۴، ۵، ۱۶، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲
 بیولوژیک، ۱۲۱

ح

حاکمیت، ۹، ۱۲، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۶۱، ۶۳، ۸۲، ۹۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۵، ۱۸۱
 حج، ۳، ۱۰، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۳۸
 حجاز، ۴۷، ۱۶۶، ۱۶۸
 حجرات، ۱۰، ۲۶، ۶۲، ۷۶، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۴۶
 حسین نوروزی، ۱
 حشر، ۲۰، ۱۰۴، ۱۳۸
 حقوق اسلامی، ۲۵، ۴۵، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۹، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷
 حقوق انسانی، ۴، ۳۲، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴
 حقوق بشردوستانه، ۱، ۲، ۱۵، ۱۸، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۸۲
 حقوق بشردوستانه بین‌المللی، ۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۸۲
 حقوق بین‌الملل، ۱، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۴۹، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۲
 حکمیت، ۵، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۵۸
 حکومت، ۲، ۲۵، ۲۸، ۳۵، ۳۷، ۵۱، ۵۹، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۷، ۸۲، ۸۷، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷

ج

جامعه بین‌المللی، ۲۳، ۲۵، ۳۷، ۴۸، ۵۵، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۲۵
 جرم‌شناسی، ۱۵
 جک دانلی، ۲۷
 جنایات جنگی، ۱۴، ۱۲۷
 جنگ، ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۱، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲
 جهاد، ۱، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۹، ۳۱، ۳۷، ۷۲، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۲
 جهاد ابتدایی، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰
 جهاد آزادببخش، ۸، ۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴
 جهاد تهاجمی، ۹
 جهاد دفاعی، ۷، ۸، ۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
 جواهر، ۸، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۶۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۷۲، ۱۸۲

حکومت قانون، ۷۱، ۷۷، ۱۰۴

حل و فصل مسالمت آمیز، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۷۰

ر

رزمندگان، ۹، ۱۳، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۱۲۶

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶

رسول اکرم، ۵۶، ۷۴، ۱۵۷، ۱۷۰

روحانیون، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹

رودی هاروارد، ۲۷

خ

خزرج، ۱۷۵، ۴۷

خسونت، ۲، ۳، ۶، ۷، ۱۰، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۲

۵۸، ۷۲، ۸۱، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۷

۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱

۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵

خلع سلاح، ۶، ۱۲۱، ۱۲۲

خوارج، ۹۳، ۱۱۲، ۱۴۵

ز

زنان، ۱۴، ۳۱، ۷۴، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹

۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۶

زهرا داور، ۱

د

داوری، ۵۸، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۸۳، ۱۲۳

دعوت، ۵، ۱۰، ۱۱، ۳۹، ۴۷، ۴۹، ۵۳، ۶۱، ۷۱، ۷۸

۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳

۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۵۲

۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۱

دفن کشته شدگان، ۱۷، ۱۸

دولت اسلامی، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹

۴۰، ۴۷، ۴۹، ۶۱، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۱۰۸، ۱۰۹

۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۲، ۱۴۳

۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹

۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹

۱۸۲

دولت-ملت، ۴۳

دیپلماسی، ۱، ۴۲، ۴۸، ۷۴، ۹۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

۱۵۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲

دیوان بین المللی دادگستری، ۱۲۷

دیوان بین المللی کیفری، ۱۲۷

س

سالخوردگان، ۱۳۶، ۱۳۷

سرائر، ۶۸

سوزمین، ۱۸، ۱۹، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۵۲، ۱۱۰، ۱۱۳

۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۲

۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۲

سلاح، ۶، ۸، ۲۱، ۸۲، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲

۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۱

سلم، ۹۹، ۱۰۸، ۱۵۶، ۱۶۴

سنت، ۴۲، ۴۳، ۵۴، ۶۱، ۷۹، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۲

۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۵۸

سنی، ۱۰۷، ۱۵۴

سیره، ۱۵، ۲۱، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۶۹، ۷۴، ۸۷، ۸۸، ۹۸

۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۳

۱۵۲، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۷

ش

شارع مقدس، ۱۱۴

شبیخون، ۱۴، ۱۳۳

ط

طبیعی، ۳، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۱۳۷

ع

عدالت، ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۲، ۱۵، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۵، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۷۸

عرف، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۵۵، ۱۶۶

عفو، ۴۷، ۸۲، ۱۰۰، ۱۲۴، ۱۴۰

عقد، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۷۴

عقد استیمان، ۵۱، ۵۲

عقد مهاده، ۵۰، ۵۱

عقد مواده، ۵۱

عمید زنجانی، ۱، ۲۴، ۲۹، ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۳

۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷

۶۰، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۱۱۵، ۱۲۹

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱

۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸

۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲

۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱

عهد، ۳۱، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۴

۵۹، ۶۱، ۶۶، ۷۶، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۵۱، ۱۶۱

۱۷۰، ۱۸۲

عهدنامه، ۱۲، ۳۱، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۱۶۲، ۱۶۶

۱۷۵، ۱۷۶

شکست، ۲۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۶، ۱۷۱

شیبانی، ۱۳۸، ۱۶۳

شیخ طوسی، ۶۸، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸

۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۷۴

۱۷۹

شیعه، ۲۲، ۵۲، ۵۶، ۶۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵

۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۷۴

شیمیایی، ۶، ۱۴، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۰

ص

صابان، ۸۱

صفین، ۱۲۳

صلح، ۱، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۴

۲۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۴۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲

۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲

۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۹

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۳

۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶

۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴

صلح دائم، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴

صلیب سرخ جهانی، ۱۸

ض

ضرورت، ۱، ۲۹، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۷، ۶۵، ۶۷، ۷۰

۷۴، ۸۸، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۲

۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۵

غ

غنائیم، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۱۳۲، ۱۴۶
غنیمت‌گیری، ۱۸، ۱۹

غیربین‌المللی، ۹۳، ۹۴، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۵
غیرنظامیان، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۷

ف

فئی، ۲۰، ۲۲

فاطمه کیهانلو، ۱

فدیه، ۱۷، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۹

فرهنگ، ۲۶، ۳۰، ۵۷، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۵۱، ۱۶۷

فرهنگ صلح، ۹۹، ۱۰۰

فروید، ۲، ۹۰

فسخ قرارداد، ۶۰، ۱۸۱

فطرت، ۲۸، ۴۲، ۷۱، ۷۸، ۹۰، ۱۲۶

فقه، ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴،

۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۳،

۴۱، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۶۱، ۶۸، ۷۸،

۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵،

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،

۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶،

۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶،

۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۸

ق

قاعده لزوم، ۴۱، ۴۶، ۵۰، ۵۲

قرارداد، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۶،

۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶،

۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۷۴، ۷۸، ۹۱، ۱۲۳، ۱۲۴،

۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴،

۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳،

۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱،

۱۸۲

قرارداد امان، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹

قرارداد ندمه، ۴۹، ۵۰، ۵۷، ۶۰، ۷۴، ۱۳۳، ۱۵۶،

۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶،

۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲

قرارداد سلیم، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴

قرآن، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۲،

۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۳۹،

۴۵، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴،

۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹،

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹،

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳،

۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۸،

۱۷۶

قربانیان تجاوز، ۷، ۹

قربت، ۱۱۱

قریش، ۴۷، ۱۲۳، ۱۵۴، ۱۵۷

قواعد فقهی، ۱۰۱

ک

کرامت انسانی، ۱۰، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲،

۹۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۴۷

کشتار جمعی، ۶، ۱۴، ۳۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰،

۱۳۱

کعبه، ۱۲۴

کنوانسیون‌های ژنو، ۷

کودکان، ۳۱، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۲،

۱۳۶، ۱۳۷

۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰،
۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۷،

۱۷۹

مرونت، ۵

مساوات، ۲۸، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۱۰۵

مستضعفان، ۳، ۷، ۱۰۹

مشركين، ۵۱، ۵۶، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۳۸، ۱۶۵

مشروعيت، ۳، ۷، ۱۴، ۱۸، ۲۵، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۴۶،

۵۰، ۵۳، ۶۹، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،

۱۱۷، ۱۳۱، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۷

مصر، ۴۷، ۵۷، ۷۹

مصلحت، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۱۱۹،

۱۲۳، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳،

۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳

مصونيت، ۳، ۶، ۵۱، ۵۶، ۶۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳،

۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۵،

۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲

معاهدات، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۵۴،

۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۷۴، ۸۳، ۱۲۱،

۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴،

معاهده، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۱۱۴،

۱۲۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۱

معاويه، ۶۷، ۶۹، ۱۲۳، ۱۶۶

مقابله به مثل، ۴، ۵، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۱۰۰، ۱۱۴،

۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۱، ۱۶۰، ۱۶۹

مکه، ۱۱، ۲۳، ۴۷، ۵۱، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۰،

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۶

منافع متقابل، ۴۱، ۴۲

منشور، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۱۱۱،

۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۶

مهاده، ۲۴، ۵۱، ۵۶، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۸

ميان فرهنگي، ۷۱، ۷۹

ميثاق، ۴۶، ۵۲، ۷۲، ۱۵۹

گ

گفتگو، ۳۹، ۶۲، ۱۲۶، ۱۷۶

ل

لايه، ۱۲۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۸۲

م

مائده، ۴، ۷، ۴۵، ۶۶، ۷۶، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۵،

۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۵۶

ماركيسيم، ۹۱

مالك اشتر، ۱۲، ۳۱، ۴۷، ۵۸، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۵۲،

مبادله يادداشت، ۵۲

مجاهدان، ۸، ۹، ۱۰، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۷،

مجروحان جنگي، ۶، ۱۶، ۱۸، ۱۳۶

محقق داماد، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۹۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۳۰،

۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶

محمدتقي جعفري، ۲۶، ۲۹

محمصاني، ۱۳۹

مخاصمات، ۱، ۲، ۵، ۱۱، ۶۳، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۹،

۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵،

۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۲

مخاضمات مسلحانه، ۱، ۲، ۵، ۸۸، ۸۹، ۱۲۵، ۱۲۶،

۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷

مداخله، ۹، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۹، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴،

مدیریت جهاد، ۱۲

مدیریت و کنترل، ۱۱۶، ۱۲۱

مدینه، ۴۷، ۵۱، ۵۸، ۷۴، ۹۸، ۱۰۶، ۱۵۳، ۱۶۲،

۱۶۶، ۱۷۵

مربطه، ۸، ۱۱۰

مراقبت، ۱۵، ۵۸، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۷۰،

مردم، ۱۴، ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۷، ۵۸، ۶۷،

۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۹۲، ۹۶

۱۸۱، ۱۷۳، ۱۶۹

همبستگی، ۲۹، ۳۲، ۴۶، ۵۱، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۸

۸۴، ۷۹

همبستگی جهانی، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۹

همکاری، ۱، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶

۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۷۸

۸۰، ۸۴، ۸۵، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۸۲

ن

نزاکت، ۴۲، ۴۴

نسرین مصفا، ۱

نهیج البلاغه، ۲۹، ۱۵۲

نیاز، ۳، ۹، ۱۳، ۴۱، ۷۲، ۷۸، ۹۵، ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۴۷

نیروهای رزمنده، ۱۳، ۱۴

ی

یثرب، ۴۷، ۱۶۶

یکجانبه، ۱۷، ۵۹، ۶۰، ۱۴۴، ۱۸۱، ۱۸۲

یهود، ۱۲۳، ۱۷۳، ۱۷۴

و

واکنش سریع، ۵، ۱۳، ۱۴

ه

هده، ۵۱، ۵۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵

۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی