

حقوق بين الملل اسلامى

کليات

تالیف و تحقیق

دکتر سیدخلیل خلیلیان



نام کتاب: حقوق بین الملل اسلامی

نویسنده: دکتر سید خلیل خلیلیان

چاپ چهارم: ۱۳۷۲

تعداد: ۳۰۰۰ جلد

چاپ و نشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

تهران - خیابان فردوسی، روبه روی فروشگاه شهر و روستا

مرکز پخش تهران: ۶۴۵۰۳۰۷، مرکز پخش شهرستانها: ۳۱۱۲۱۰۰

فهرست

آغاز سخن

فصل اول - آشنایی باچند تعریف ۱۳-۲۴

۱. معانی واژه « حقوق » ۱۴
۲. گزینش تعریف ۲۰
۳. انطباق مفاهیم ۲۲

فصل دوم - بنیاد حقوق بین الملل اسلامی ۲۵-۴۵

- نیاز بحث ۲۶
۱. مکتب اصالت وضع (پوزیتیویسم) ۲۹
۲. مکتب اصالت عین (ایزکتیویسم) ۳۱
۳. پوزیتیویسم درقرن ۱۹ ۳۴
۴. نظریه اسلام ۳۶
۵. رنسانس حقوق طبیعی درقرن بیستم ۳۸

فصل سوم - دیدگاه تاریخی ۴۷-۷۶

۱. مرحله تکوین ۵۰
۲. مرحله تدوین ۵۲

- الف - جمعاوری ونوشتن آیات ۵۲
 ب - جمعاوری ونگاشتن سنت ۵۴
 ۳. حقوق بین الملل اسلامی به عنوان رشته ای از علم ۵۹
 ۴. ارزیابی « حقوق بین الملل اسلامی » بامعیار حقوقدانان معاصر ۶۴

فصل چهارم - منابع حقوق بین الملل اسلامی ۷۷-۹۲

- الف - فرق « بنیاد » و « منبع » ۷۸
 ب - درباره اصطلاح « حقوق بین الملل اسلامی » ۷۸
 ۱. یادآوری منابع حقوق بین الملل عمومی ۸۲
 ۲. منابع حقوق اسلامی ۸۶

فصل پنجم - جایگاه حقوق بین الملل در نظام حقوقی اسلام ۹۳-۱۰۵

- انگیزه بحث ۹۴
 ۱. مقرراتی که موضوع بحثند ۹۹
 ۲. اسلام و دوتالیسم ۱۰۱
 ۳. اسلام و مونیسم ۱۰۳

فصل ششم - موضوع حقوق بین الملل اسلامی ۱۰۷-۱۲۹

- بازشناخت واژه « موضوع » ۱۰۸
 ۱. دیدگاه جهانی اسلام ۱۱۰
 الف - حکومت جهانی یا آرمان جامعه بشری ۱۱۲
 ب - ویژگی اسلام ۱۱۳
 پ - رسالت جهانی ۱۱۴
 ت - جهاننگری در قانون اساسی ۱۱۵
 ۲. کشور ۱۱۷
 الف - تعریف ۱۱۸
 ب - شرح عناصر تعریف ۱۱۹
 پ - آیا کشور فقط یک مفهوم ذهنی دارد ؟ ۱۱۹

فصل هفتم - بررسی عناصر کشور ۱۳۱-۱۶۱

۱. درپیرامون « جمعیت » ۱۳۲

- الف - ملت وامت ۱۳۳
 ب - شهروندی و تابعیت ۱۳۵
 پ - شهروندی و چهار بهره آن ۱۴۱
 ۲. درپیرامون ملك « يا حاكميت » ۱۴۵
 الف - حاكميت ، مترادف استقلال ۱۴۶
 ب - حاكميت به مفهوم برترين قدرت قابل تصور ۱۴۷
 پ - قدرت سياسي ۱۴۹
 ۳. درپيرامون « سرزمين » ۱۵۲
 الف - آيا سرزمين ، عنصر سوم
 ب - اعتبار مرزهاي جغرافيايي
 پ - دارالحرب (سرزمين جنگ) ۱۵۹

فصل هشتم - نظام قبیله‌ای و کشور ۱۶۳-۱۷۴

۱. « کشور » يا عنوانی دیگر ؟ ۱۶۴
 ۲. مساحت جغرافیایی ۱۶۸
 ۳. کشور-قبیله ۱۷۱

فصل نهم - مسأله شناسایی ۱۷۵-۱۹۰

۱. اثر حقوقی شناسایی ۱۷۶
 ۲. شیوه‌های شناسایی ۱۷۹
 ۳. اسلام و شناسایی ۱۸۲

فصل دهم - قلمرو حقوق بین الملل اسلامی ۱۹۱-۲۰۱

۱. حق تمتع از حقوق بین الملل ۱۹۲
 ۲. قلمروی فراخ در اسلام ۱۹۹

فصل یازدهم - اصول کلی حاکم بر روابط بین الملل ۲۰۳-۲۳۸

۱. اصل همزیستی مسالمت‌آمیز ۲۰۶
 الف - برداشت پاره‌ای از محققان ۲۰۶
 ب - به قرآن رجوع کنیم ۲۱۰

- ۲۱۵ پ - عملکرد پیامبر اسلام
 ۲۲۳ ۲. اصل رسالت جهانی
 ۲۲۷ ۳. اصل اعتزال (۱ - عدم مداخله ۲ - بیطرفی)
 ۲۲۷ الف - کاربرد واژه «اعتزال» در قرآن و فرهنگ اسلامی
 ۲۳۱ ب - مداخله و نقض بیطرفی
 ۲۳۵ ۴. اصل وفا به تعهدات

فصل دوازدهم - قرآن و روابط بین الملل ۲۳۹-۲۱۳

- ۲۴۳ ۱. رسالت جهانشمول اسلام
 ۲۴۳ ۲. منع مداخله قهرآمیز برای تحمیل عقیده
 ۲۴۳ الف - آزادی عقیده
 ۲۴۸ ب - نفی هرگونه چشمداشت سودجویانه
 ۲۴۹ پ - تنها وظیفه تبلیغ
 ۲۵۲ ت - شیوه تبلیغ
 ۲۵۵ ۳. روابط دوستی و مودت با بیگانگان
 ۲۵۵ الف - ابراز عواطف انسانی
 ۲۵۸ ب - دوستی یکجانبه
 ۲۵۸ پ - دنباله روی بیگانگان
 ۲۵۹ ت - رکون (احساس پشت گرمی و اطمینان)
 ۲۵۹ ث - خود باختگی
 ۲۵۹ ج - ولایت بیگانگان
 ۲۶۲ چ - ملل همکیش
 ۲۶۳ ۴. شناسایی ملل بیگانه
 ۲۶۴ ۵. صلح و اتحاد
 ۲۶۸ ۶. تحمل و گذشت
 ۲۷۰ ۷. روابط قراردادی
 ۲۷۴ ۸. حل مسالمت آمیز اختلافها
 ۲۷۶ ۹. روانشناسی بیگانگان (کفار)
 ۲۸۰ ۱۰. سختگیری و طرد
 ۲۸۱ ۱۱. برهم زدن نظم زمین
 ۲۸۲ ۱۲. آداب جنگ
 ۲۸۲ الف - فضیلت جهاد
 ۲۸۵ ب - نکوهش متخلفان
 ۲۸۹ پ - بسیج و مهمات

- ۲۹۰ ت - دستور پیکار (بطور مطلق)
 ۲۹۱ ث - علل مشروعیت جنگ
 ۲۹۴ ج - معامله به مثل
 ۲۹۶ چ - هماوردان
 ۲۹۸ ح - زمان
 ۲۹۹ خ - مکان
 ۲۹۹ د - کمیت جنگجویان
 ۳۰۰ ذ - کیفیت
 ۳۰۴ ر - هدف
 ۳۰۶ ز - پاره ای از مقررات مربوط به جنگ
 ۳۱۱ س - بحث تاریخی

کتابنامه

۳۱۴

أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً

همگی از در صلح درآید

بسم الله الرحمن الرحيم

آغاز سخن

« آن حقوق بین المللی که می گذارد
تا پیروزی بر ملل مغلوب، ارمغانهای
بزرگی، همچون زندگی، آزادی،
قانون و مکتب برایشان آورد، همیشه
مذهب بوده است. »
منتکیو

در بهار سال ۱۳۶۰، هنگامی که درهای دانشگاه بار دیگر گشوده
شد، گروه برنامه ریزی علوم سیاسی، تدریس رشته نوینی از حقوق را با
عنوان « حقوق بین الملل اسلامی »، بر عهده من نهاد.
طرحی که بدین منظور تهیه و در کلاس عرضه داشتم حاوی مطالبی
گسترده و پر شاخ و برگ بود که البته به هیچ روی امکان نداشت که همه آن
در طول یک ترم برداشته و القا گردد. مباحث عنوان شده در این طرح،
در سه بخش به شرح زیر می گنجید:

- مقدمه و مباحث کلی.
- مباحثی که به لحاظ تقسیم بندی دانشمندان حقوق بین الملل،
در چارچوب حقوق بین الملل عمومی، قرار می گیرد.
- مباحثی که به قلمرو حقوق بین الملل خصوصی تعلق دارد.

وبالاخره در آغازین دوره ای که حقوق بین الملل اسلامی برای
نخستین بار در دانشکده حقوق دانشگاه تهران تدریس می شد، نویسنده

موفق گشت که در قالب پیشدرآمدی بر حقوق بین الملل اسلامی، تنها به «کلیات» پردازد. روشن است که در این مقام، مهم بیش از هر چیز آشنایی با مفاهیمی کلی، جنبه‌های تاریخی، اصولی بنیادین و نیز برخی نهادهای مربوط به روابط بین الملل از دیدگاه اسلام، می‌باشد.

چکیده بحث‌هایم به رشته تحریر آمد و به صورت پلی کپی تکثیر شد و در اختیار دانشجویان قرار گرفت. سپس با تجدید نظر و آرایش و دستکاری صورت و محتوا، مطالب طوری گردآوری شد که شایستگی عرضه داشت آن همچون کتابی مستقل با عنوان «کلیات» را دارا گردید. به امید آنکه این مهین اثرم مورد استفاده دانشجویان و دانش‌پژوهان قرار گیرد، و خدا نیز توان و توفیق نگارش جلد دوم و سوم این مجموعه را نیز در من بیافریند.

سید خلیل خلیلیان

تهران - ۱۳۶۱

فصل اول

آشنایی با چند تعریف

- معانی واژه « حقوق »
- گزینش تعریف
- انطباق مفاهیم

۱

معانی واژه « حقوق »

نخست می‌توان از «حقوق بین الملل اسلامی» معنایی بدین قرار منظور داشت :

«مجموعه‌ای از قواعد حقوقی که بر روابط بین المللی يك کشور اسلامی ، حکومت می‌کند» .

حال برای آنکه ببینیم آیا براستی می‌توان چنین تعریفی را برای عنوان مزبور پذیرفت ، و آیا اساساً عنوان «حقوق بین الملل اسلامی» به درستی انتخاب شده یا نه ، ناگزیریم که واژه‌های به کار رفته در تعریف را ، در چند مرحله ، تجزیه و تحلیل کنیم .

لازم به تذکر است که در اینجا پیش از هر چیز خود واژه حقوق جلب توجه می‌کند که بی‌مناسبت نیست اگر اندکی عمیق‌تر مفهوم آن بررسی شود ، تا از این رهگذر ، مفهوم قواعد حقوقی - آن گونه که در ذهن ما نقش بسته است و همسو با جهت خاص تحقیقمان - روشن گردد .

حقوق ، از نظر حقوق‌دانان ، به سه معنا تصور شده است :

اول : «مجموعه قواعد کلی و الزام‌آوری که بر زندگی اجتماعی

انسان حکومت می‌کند، و اجرای آن از سوی دولت تضمین شده است»^۱.
دوم: «علم حقوق»، یعنی علمی که به مطالعه و بررسی چنین قواعدی می‌پردازد^۲.

واژه حقوق در هریک از این دو معنا، به صورت اسم جمع استعمال می‌شود، و هرگز مفردی برای آن قابل تصور نیست.

سوم: حقوق جمع حق، و حق هم یعنی: «اختیار و آزادی که برای انسان قابل می‌شوند، تا به موجب آن بتواند کاری انجام دهد، و یا از انجام کاری خودداری کند»^۳.

در حاشیه تعریف اول، باید دو نکته را در ارتباط با بحث ویژه اسلامی خود، خاطر نشان کنیم:

اول آنکه این تعریف در مباحث حقوق اسلامی تعریف جامعی نمی‌تواند باشد، زیرا قید «زندگی اجتماعی» که در آن آمده، مانع از آن می‌شود که بخشی دیگر از قواعد کلی و الزام‌آور که از نظر شرع حاکم بر مودار فردی انسان است، نیز در تعریف بگنجد.

البته حقوق به مفهومی که در جوامع کنونی جهان - جوامعی که مذهب را از سیاست جدا پنداشته‌اند - مصطلح است فقط ناظر به روابط اجتماعی است؛ اما این که فرد نسبت به خود، یا در برابر خدای خویش ملزم به انجام چه تکالیفی است، کاملاً با مفهوم حقوق، بیگانه است. ولی ما هم اکنون خود را در نظامی - اسلامی - پنداشته‌ایم که مدعی است دامنه قواعد حقوقی را فراختر و فراتر از روابط محض اجتماعی، گسترده و افزون بر رفتار آدمی با هم‌نوعان

۱. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۴۶۲.

۲. محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، تهران: ابن سینا، ۱۳۴۶.

۳. رمون پرن، دیکسیونر حقوق:

خویش ، کودار شخصی اورا هم به بند مقرراتی الزام آور ، در کشیده است .
واژه « حقوق » هرگز به معنای اصطلاحیش در عرف حقوقدانان بزرگ
اسلامی (فقها) به کار نرفته ، و بدیهی است که در منابع فقه اسلامی نیز ما جایی
ندیده ایم که لفظ حقوق را تنها بر مجموعه ای از قواعد الزم آور اجتماعی
اطلاق کرده باشند . آنچه که هست واژه هایی همچون « احکام » ، « حلال »
و « حرام » است . مثلاً در روایتی که تحف العقول از امام حسین (ع) نقل
کرده می بینیم که وی کلام حضرت علی (ع) را چنین بازگو می فرماید :

مَجَارِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأُمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ
یا در روایت «عمر بن حنظله» از امام صادق (ع) :

... يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَقْنٌ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا
وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا ...

با این همه ، فقه اسلامی تنها به بیان حلال و حرام نپرداخته است ، بلکه
همان گونه که در تعریف ابن خلدون نیز می بینیم ، فقه شناخت هر نوع حکم
خداوند است در باره افعال مکلفان که عناوین پنجگانه حلال ، حرام ،
مستحب ، مکروه و مُباح بر آنها بار می شود ، و این شناخت با مراجعه به
کتاب و سنت و دیگر ادله مورد تأیید شارع ، صورت می گیرد^۴ .

۴. به نقل میرزا حسین نوری ، مستدرک الوسائل ، تهران : محمود خوانساری [بی تا]
(چاپ سنگی) ، ج ۳ ، ص ۱۸۸ .

۵. همان مأخذ ص ۱۸۷ ؛ کلینی ، فروع کافی ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۹۱ ق ،
ج ۷ ، ص ۴۱۲ .

۶. ابن خلدون ، المقدمة ، بیروت : دار احیاء التراث العربی [بی تا] ، فصل ۷ از باب
۶ ، ص ۴۴۵ . تعریف متداول فقه که در کتب اساتید خود خوانده ایم این است :
« هوالعلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة » . شهید مطهری در آشنایی
با علوم اسلامی (ج ۲) ص ۷ فقه را بدین گونه تعریف می کند : فهم دقیق و استنباط
عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه .

پس واژه «فقه» همه احکام و مقررات اسلامی را از دینی و دنیوی، فردی و اجتماعی، عبادی و غیر عبادی، شامل می‌شود. حال آن‌که می‌بینیم واژه حقوق تنها برای قواعد الزم آور حاکم بر روابط اجتماعی، استعمال شده و یسار آور نیای رومی خود، یعنی واژه Juris است. در حقوق رومیان این واژه منحصرأ بر حقوق مدنی و غیر دینی اطلاق می‌شد، و اما برای حقوق مذهبی: آنان واژه Fas یعنی «حقوق مقدس» را به کار می‌بردند.

حال، در برابر این تعمیمی که در واژه فقه نهفته است، و نیز از سوی دیگر، در برابر حقوقدانان بی‌اعتنا به مذهب (لایک) ، یا خاورشناسان و حقوقدانان خارجی که در زمینه حقوق اسلامی تحقیق کرده و همگی در نوشتارهای خود، واژه حقوق یا حقوق اسلامی را منحصر به مقررات لازم-الاتباع اجتماعی پنداشته‌اند، ما نیز در اینجا تعریفی دیگر پرداخته‌ایم. تعریفی که نه واژه حقوق را از اعتبار فنی که در عرف ما یافته، ساقط می‌کند، و نه همه احکام فقهی - از جمله مستحبات و مکروهات - را نیز به قلمرو بحث حقوقی ما، وارد می‌کند. در فقه احکام بسیاری مطرح می‌شود که رعایتشان تنها به وجدان و صوابدید شخصی واگذار شده است. یعنی هرگز خداوند یا قدرت عمومی در جامعه، انسان را در برابر آنها بازخواست نمی‌کنند. بنا براین، ما در بحث خاص خود ترجیح داده‌ایم که این دسته از قواعد و مقررات، همچنان در قلمرو انحصاری فقه باقی بمانند؛ و تنها قواعد الزام-آور باشند که موضوع مباحث حقوقی ما را تشکیل بدهند.

نکته دومی که باز در تعریف اول به نظر می‌رسد بیهودگی فراز «...» و اجرای آن از سوی دولت تضمین شده باشد است. چه درست است که ضمانت اجرا، به معنای اعمال زور و قوه قهریه، برای اجرای قانون ضرورت دارد، ولی این ضرورت در جامعه فقط در برابر افراد سرکش و سودجو،

احساس می شود نه آنکه خود رأساً یکی از عناصر تشکیل دهنده قاعده حقوقی باشد.

الزام آوردن يك قاعده حقوقی را باید در نیروهای سازنده آن - از ضرورتها، ارزشها و یا اصول طبیعی و فطری که آن را پدید آورده اند - جستجو کرد، نه در مکانیسم زوری که در مرحله ای پس از به وجود آمدن آن قاعده، و آن هم فقط به انگیزه سرکوب قانون شکنان، به وجود می آید. زور، عامل ایجاد يك فشار مکانیکی است، در حالی که حقوق، برعکس، ترجمان يك ارزش است و گرچه هیچ زوری برای اجرای آن به کار گرفته نشود.^۷

« انسان بدون هوا زیست نمی تواند کرد »، حال آیا وجود چنین ضرورتی باید ما را وادار کند که هوا را عنصر تشکیل دهنده ماهیت انسانی بدانیم؟ با توجه به این مثال زیست شناختی، قانون نیز در روابط اجتماعی همین گونه است. یعنی در آنجا نیز می گوییم: بدون وجود فشار دولت، قانون از سوی همه افراد جامعه بدرستی رعایت نمی شود. پس چون چنین است آیا باید به کاربردن زور را عنصر تشکیل دهنده ماهیت قانون و نیروی سازنده حقوق به شمار آوریم؟

حقیقت آن است که نخست قواعدی به دلیل وجود برخی ضرورتها یا ارزشها، تکوین می یابد. سپس مخاطبان خود را برای تنفیذ علیه کسانی که نمی خواهند به آن ضرورتها و ارزشها واقعی نهند، به یاری می طلبد. پس عمل قهری یا « ضمانت اجرا » در مرحله ثانوی، و پس از تکوین طبیعی يك قاعده حقوقی، مورد نیاز واقع می شود، و به وجود می آید. با توجه به این نکته، دیگر صحیح نیست که ما در تعریف حقوق، عنصری بگنجانیم که جزء ذات و رکن

۷. میشل وپرلی در ص ۴۴ کتاب زیر:

Virally M., La Pensee juridique, Paris : LGDJ, 1960.

ماهیتی آن نیست. بجای این، باید به شرح و تفسیر واژه «الزام آور» پرداخت و چنین گفت: قاعده الزام آور یعنی قاعده‌ای که جامعه رعایتش را چنان مهم و ضروری تشخیص دهد که حتی شایسته آتش بداند که بازور در برابر متخلفان ایستادگی کند.

تازه، مقررات اعمال زور (سانکسیون) هم خود بخشی از قواعد حقوقی به شمار می‌رود. حال اگر ما حقوق را در بنیادش جستجو کنیم و موضع پوزیتیویستی هم نداشته باشیم، خواهیم دید که دولت، خود هرگز تعیین کننده موارد، چگونگی و شرایط اعمال زور در برابر متخلفان نمی‌باشد. چه اراده او نیروی سازنده حقوق نیست، و مقررات سانکسیون از همان سرچشمه و منبعی می‌جوشد که سایر قواعد حقوقی جوشیده، و دولت باید دنباله‌رو یا در خدمت ارزشها، یا اصول و ضرورت‌هایی باشد که قواعد مزبور از آنها برآمده‌اند.

۲

گزینش تعریف

بنا بر آنچه گذشت اکنون تعریفی برای « حقوق » برگزیده جمله زیر را برای ارائه آن، می‌نگاریم :

« مجموعه قواعد الزام آور شرعی که بر کردار و رفتار انسان حکومت می‌کند . »

همانگونه که ملاحظه می‌کنید این تعریف، حد فاصل میان تعریف اول و آن تعریفی است که برای موضوع علم فقه ، عرضه گردیده است . یعنی گسترده‌تر از آن و محدودتر از این . موضوع فقه یعنی همان چیزی که این علم درباره آن بحث و گفتگو می‌کند و عبارت است از : « احکام شرعی مربوط به کردار و رفتار انسان »^۸.

آنچه تاکنون گفته شد درباره تبیین واژه « حقوق » به عنوان « مجموعه قواعد » بود . اما گاهی هم حقوق می‌گویند و منظور يك « علم » خاص است . در این صورت آن مجموعه قواعد ، موضوع برای چنین علمی واقع می‌شود (تعریف دوم ص ۱۵) .

۸. به پاورقی ۷ که در آن تعریف علم فقه آمده مراجعه کنید .

علم یعنی شناختِ بقاعده (متودیک) و منظم قواعدی که علت و شونید پدیده‌های محیط زیست آدمی، به شمار می‌روند^۹. بنابراین، در علم حقوق ما می‌آییم و بر سر تحقیق و مطالعه قواعدی می‌نشینیم که در پرتو آنها یک، سلسله پدیده‌ها و روابط خاصی در محیط زیست آدمیان شکل می‌گیرد. نتیجه این کار آن‌که شاخه‌ای از علوم اجتماعی، یعنی علم حقوق، را پدید می‌آوریم. اما حقوق به معنای سوم، یعنی جمع حق (ص ۱۵)، همان‌است که مورد بارز استعمالش را در رساله الحُقوق امام زین العابدین می‌یابیم^{۱۰}. همچنین می‌توان گفت که حقوق بدین معنا عبارت‌است از حقوق عینی *تک تک افراد*^{۱۱} که به موجب حقوق ذهنی^{۱۲} (معنای اول) دارا می‌گردند.

۹. ص ۱۲ از کتاب *أَلَكُنْ وَئِ* :

Weil A., *Droit (introduction generale)*, *Precis Dalloz*, Paris, 1973.

۱۰. متن عربی این رساله که از ارزشمندترین اسناد معتبر امامیه است همراه با ترجمه

فارسی، بقلم آقای غفوری به نام راه و رسم زندگی از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی

منتشر گردیده. کتاب مزبور در آغاز شرحی راجع به مآخذ و سلسله راویان رساله دارد.

۱۱. *Droits subjectif*.

۱۲. *Droit objectif*. رجوع شود به :

Guillien R. & Vincent J. ' *Lexique de termes juridiques*, Paris: *Dalloz*, 1972.

انطباق مفاهیم

هنگامی که از حقوق بین الملل اسلامی سخن می گوئیم (گذشته از آنکه این عنوان را با اندکی تسامح می پذیریم که بعداً در این باره توضیح خواهیم داد: ص ۸۰) ، منظورمان می تواند یکی از این دو چیز باشد :

یا « مجموعه ای از قواعد حقوقی که بر روابط بین المللی يك کشور اسلامی ، حکومت می کند »^{۱۳} (تعریف ۱) ، و یا « علم خاصی که در پیرامون چنین قواعد حقوقی بحث گفتگو دارد » (تعریف ۲) .

در این عبارتها دو اصطلاح گنجانده شده است که از نظر اهمیت ، به منزله ستون فقرات تعریف ما به شمار می آیند : یکی « قواعد حقوقی » و دیگری « روابط بین المللی » .

اما قواعد حقوقی ، در این باره قبلاً به حد کافی توضیح دادیم و ترسیم

۱۳. این تعریف را مقایسه کنید با تعریفی که پروفیسور پنتو ، استاد دانشگاه پاریس ، از حقوق بین الملل کرده است : « مجموعه قواعد حقوقی که روابط بین المللی را تنظیم می کند » :

Pinto R ., le droit des relations internationales, Paris : Payot, 1972 ,
P . 249 .

کاملی از حقوق به مفهومی که در ذهنمان نقش بسته است ، ارائه نمودیم .
اما راجع به «روابط بین المللی» جا دارد که کسی هم اکنون بر تعریف
مساخرده بگیرد که ابهامی بزرگ در این اصطلاح وجود دارد . چه در وهله
نخست ، هر گونه رابطه اجتماعی را که میان دو شخص (حقیقی یا حقوقی) متعلق
به دو کشور مختلف پدید آید ، رابطه بین المللی خوانند ^{۱۴} . بنابراین ، روابط
بین المللی به اعتبار فاعل ، بر سوجه قابل تصور است :

- رابطه میان دو یا چند کشور ^{۱۵}

- رابطه میان کشوری با اتباع کشور دیگر

- رابطه میان اتباع دو یا چند کشور مختلف

حال باید دید وقتی که در تعریف حقوق بین الملل سخن از روابط
بین المللی می رود ، منظور کدام يك از این سه نوع رابطه است ؟ پاسخ این
پرسش در بحث «منابع» ، و نیز در بحث «موضوع حقوق بین الملل اسلامی»
خواهد آمد .

اما نکته مبهم دیگری که در واژه روابط بین المللی برجاست ، اینکه
بدانیم ماهیت این روابط چگونه باید باشد تا قواعد حقوقی حاکم بر آنها ،
در طبقه بندی علوم ، موضوع حقوق بین الملل به شمار آید ؟

«روابط بین المللی» ممکن است جنبه های متعدد و متنوعی داشته باشد :
روابط بازرگانی ، روابط سیاسی ، روابط دیپلماتی ، روابط اقتصادی ،
روابط فرهنگی ، روابط خنثیانه و منازعات بین المللی و ... و ... ^{۱۶}

۱۴. پنتو ، همان مأخذ ، ص ۲۴ .

۱۵. تعریف پرفسور کتن این است : «مجموعه قواعد جاری بر روابط بین المللی که
بر حقوق يك کشور تنها مبتنی نباشد» :

Manin PH., Droit international public , Paris : Masson , 1979, P. 9.

۱۶. پنتو در کتاب سابق الذکر خود ، در ۲۲ صفحه ، به شرح انواع روابط بین المللی
پرداخته است (همان مأخذ ، ص ۲۶ تا ۴۸) .

ولی به لحاظ قلمرو حقوق بین الملل ، اینها فرق چندانی باهم ندارند. از همین رو ممکن است مقررات مربوط ، جنبه های مختلف نظامی ، فرهنگی ، اقتصادی ، سیاسی و غیره بیابند . اما در فرض نخستین ، که روابط به اعتبار فاعل طبقه بندی می شود ، تشخیص این که در حقوق بین الملل منظور کدام يك از آنهاست ، بسیار حایز اهمیت است . این نکته ، همان گونه که قول دادیم بزودی مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت (ص ۹۵-۹۸) .

فصل دوم

بنیاد حقوق بین الملل اسلامی

- مکتب اصالت وضع (= پوزیتیویسم)
- مکتب اصالت عین (= اُبزُکتیویسم)
- پوزیتیویسم در نیمه قرن ۱۹
- نظریه اسلام
- رُسانس حقوق طبیعی در قرن بیستم

نیاز بحث

هر پدیده‌ای در جهان ریشه و اساسی دارد. حقوق نیز که يك پدیده اجتماعی است - یعنی ناشی از روابط اجتماعی است و هم حاکم بر آنها - بیشك بنیاد و مبنایی دارد.

در این فصل می‌خواهیم پیدایش «قواعد حقوقی» را از نظر اسلام ریشه‌یابی کنیم. به گفته دیگر، می‌خواهیم ببینیم نیروهایی که سازنده قواعد حقوقی‌اند، از دیدگاه اسلام، کدامند.

البته بحث و کاوش درباره نیروهای سازنده حقوق، ریشه حقوق، مبنا و بنیاد حقوق، به قلمرو فلسفه حقوق تعلق دارد که آن نیز برای خود رشته‌ای جدا و درسی مستقل است. اما ما می‌خواهیم در این فصل تنها نظری سریع بر این مسأله بیفکنیم و پاره‌ای از واقعیات را که تا امروز کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند (و حتی در کتب معدودی که به زبان پارسی در این زمینه تألیف یافته^{۱۷}،

۱۷. منظور کتابهایی است که با نامهایی چون کلیات حقوق، تاریخ حقوق و یا فلسفه حقوق انتشار یافته‌اند.

جایشان کاملاً خالی است) باز گو کرده باشیم. بیشک این واقعیات مارا در بیان نظریه فلسفی اسلام در باره حقوق یاری خواهد کرد.

در فصل پیش گفتیم: حقوق یعنی مجموعه‌ای از قواعد «الزام آور»، و به نوشته کتاب فلسفه حقوق: ساده‌ترین مفهومی که از حقوق داریم این است که رعایت قواعد آن اجباری است و ایجاد الزام می‌کند.^{۱۸} اکنون این پرسش به ذهن می‌آید: از کجا و چرا قواعد خاصی، تحت عنوان حقوق، الزام آور می‌شوند؟ نیروی اجبار کننده حقوق از کجا سرچشمه می‌گیرد و چرا انسانها ملزم می‌شوند که در رفتار و کردار خود پاره‌ای از قواعد را حتماً به کار بندند؟ همانگونه که گفته شد پاسخ به این پرسشها برعهده «فلسفه حقوق»^{۱۹}، نهاده شده است و به هیچ روی مانمی‌خواهیم در درس حقوق بین الملل اسلامی، بحث گسترده‌ای در این باره عرضه کنیم. ولی از آنجا که نیاز دانشجو به این مسأله کاملاً احساس می‌شود و از طرفی هم می‌بینیم که نظریه فلسفی اسلام درباره مبناي حقوق به گونه شایسته‌ای باز گو نشده، لذا بناچار اندکی بیش از حد متعارف، رشته کلام را در این جهت سوق می‌دهیم. بنابراین، برای پی بردن

۱۸. کاتوزیان فلسفه حقوق، ص ۲۱.

۱۹. در فلسفه، بحث از مطلق وجود و احکام و عوارض آن می‌شود و به گفته دیگر: بحث از بود و نبود اشیا (اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله اول، ص ۸). اما وقتی که می‌گوییم «فلسفه حقوق» منظورمان از فلسفه در اینجا علم علم است. مثال: علم فیزیک، علمی است که از تحولات ماده، انرژی و روابط جرم و نیرو و سرعت و فشار و... صحبت می‌کند. اما در فلسفه علم فیزیک، علم فیزیک را بمنزله یک موجود خارجی مطالعه می‌کنیم، یعنی از چگونگی تولد، رشد، ازبازر تحقیق، ازماهیت تئوریهای آن بحث می‌کنیم (سروش، علم چیست، فلسفه چیست، ص ۳۷). ضمناً برای مقایسه میان علم، فلسفه و مذهب از دیدگاه غربیان به مقاله SCIENCE در اندیشه های بزرگ (جنگی از کتابهای بزرگ غرب)، ج ۲، ص ۶۸۲ به بعد مراجعه کنید.

Mortimer J. Adler, The Great Ideas (A Syntopicon of Great Books of the Western World), Publisher Encyclopædia Britannica, Inc.

به اهمیت موضوعی که اسلام در برابر این مسأله اتخاذ کرده ، سیری کوتاه در مکتبهای فلسفی حقوق بین الملل ، لازم است .

می گوئید: قواعد حقوقی برای بشر الزام آورند . بسیار خوب ، می پرسیم :

چرا ؟

در پاسخ ممکن است یکی از شه پاسخ زیر را ارائه داده ، بگوئید :

قانون الزام آور است چون که :

۱- اراده برترین مقام در جامعه ، که زمام قدرت عمومی را به دست گرفته ،

چنین خواسته است .

۲- توافق مشترك افراد جامعه بر الزام آور بودن آن پای فشرده است .

۳- اراده خدا بر آن تعلق گرفته است .

کاری نداریم که هر يك از این سه پاسخ نماینده چه طرز تفکر فلسفی در

باره حقوق است ، ولی هر کدام از آنها را که بپذیریم باز پرسش نخستین ما که

« چرا قواعد حقوقی الزام آورند » همچنان بی پاسخ برجای مانده است . چه جا

دارد بپرسیم ؟ چرا و چگونه اراده آن مقام (امپراتور ، شاه ، مجلس شورا

و خلاصه دولت) ، یا صرف توافق جمعی ، و یا حتی اراده خدا ، باید ما را الزاماً

و ادار به تمکین کند ؟ آخر مبنای چنین الزامی در کجاست ؟

پس می بینید که هنوز باید مسأله را ریشه یابی کرد ، و هنوز باید به کاوش

خود ادامه داد ، تا مگر به جایی رسید که نقطه جوشش و سرچشمه آن قواعد

الزام آور ، در همانجا باشد .

مکتب اصالت وضع (پوزیتیویسم)

گروهی سؤال مطرح شده در بالا را با تکیه بر اصل بودن اراده دولت (Volontarisme) پاسخ گفته‌اند. اینان معتقدند که اراده برترین مقام جامعه، خود نیروی سازنده حقوق به شمار می‌رود. سپس اینان اراده دولت را رأساً ارج می‌نهند آن هم تا بدان پایه که قوانین را تنها به همین دلیل که از خواست و اراده او برآمده، الزام‌آور می‌پندارند.

به گفته دیگر، اینان برای «وضع» و گذارش دولت، اصالت قایلند؛ و از همین روی آنان به پیروان مکتب اصالت وضع (Positivisme^{۲۰}) شهرت یافته‌اند.

۲۰. «پوزیتیویسم» در لسان و عرف حقوقدانان ما به «تحقیق» ترجمه گردیده، درحالی‌که گویا این يك خطای مشهور باشد. چه واژه تحقق از باب تَفَعُّل، معنای فعل لازم دارد، و بر چیزی اطلاق می‌شود که خود در خارج بر سر پا ایستاده، از عینیتی اصیل برخوردار است. چنین معنایی بیشتر با واژه اُبْژِکتیویسم (Objectivisme)، یعنی مکتب مخالف پوزیتیویسم، سازگار است. از دیدگاه پوزیتیویستی، رویشگاه قواعد حقوقی فقط و فقط اراده دولت است و خارج از آن چیزی به عنوان بنیاد حقوق، در عالم واقعیات وجود ندارد. بنا براین، هرگز چیز دیگری در خارج تحقق ندارد، و هر چه هست همان وضع و گذارش دولت است که قوانینی را گذارده ←

بر اساس همین بینش، آنان مبنای حقوق بین الملل را هم ارزیابی کرده اند. یعنی مقررات آن را محصول اراده محض جوامع بشری به شمار آورده اند.^{۲۱} دوتن از دانشمندان آلمانی در رشته حقوق بین الملل، به نامهای راخل و تِکسْتِر، در قرن ۱۷ از پیروان این مکتب به شمار می رفتند. راخل در نوشتاری که به سال ۱۶۷۶ زیر عنوان حقوق طبیعی و ملل^{۲۲} منتشر کرد، در تعریف حقوق بین الملل نوشت: «حقوقی که تعدادی از کشورهای آزاد، باتوافق صریح خود، آن را پدید آورده اند».

تِکسْتِر در اثر خود که چهار سال بعد از اثر فوق منتشر نمود، مقررات عرفی رانیز بر آن افزود که آنها البته محصول «توافق ضمنی» کشورها می باشند.^{۲۳}

→ (posé یا posited) و بدین وسیله آنها را محقق کرده است، و گرنه خودشان براستی تحقق و عینیتی از خود هرگز ندارند.

۲۱. شازل ژوسو در کتاب خود:

Rousseau Ch., Le Droit international public (vol. 1) Paris: Sirey, 1971, P. 35.

۲۲. عنوان لاتینی آن: De Jure Naturae et Gentium

۲۳. اُپْتِهائِم در: L. F. L., Public International Law - Peace, (tenth impression), London: Longman, 1974, P. 96.

۲

مکتب اصالت عین (اُبژکتیویسم)

در برابر ، گروهی دیگر معتقدند که اراده دولت یا دولت‌ها هرگز خود به تنهایی منبع قواعد حقوقی نیست ؛ بلکه اراده وی در وضع قوانین باید تابع ضرورت‌ها، ارزش‌ها و معیارهایی باشد که مستقل از خواست انسانها، در عالم طبیعت ، وجود دارند . پس آنچه که از اصالت برخوردار است اراده ما نیست ، بلکه حقایقی است که به گونه عینی و مستقل و خارج از خواست و اراده بشری ، تحقق دارد ^{۲۴} .

طرفداران این نظریه که می‌توان بر همه شان «اُبژکتیویست» Objectiviste نام نهاد ، در گذشته بیشتر به پیروان «مکتب حقوق طبیعی» شهرت داشتند ^{۲۵} . در میان اندیشه پردازان حقوق بین الملل ، ساموئل پوفندورف آلمانی (۱۶۳۲ - ۱۶۹۴) را پیشتاز و رهبر این مکتب به شمار آورده‌اند . وی ریاست نخستین کرسی حقوق طبیعی و حقوق ملل را در دانشگاه هایدلبرگ بر عهده

۲۴. روسو ، ج ۱ ، ص ۳۶.

۲۵. در عهد باستان، فلاسفه‌ای چون سقراط و افلاطون، و در قرون وسطی، توماس آکویناس، و در قرون جدید، هابز، گروتیوس، جان لاک ، روسو، منتسکیو ، کانت ، هولباخ و دیگران از پیروان مکتب حقوق طبیعی بودند .

داشت. ۲۶

پیش از وی، هُوخوئرو تپوس (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، پدر و بنیانگذار حقوق بین الملل، نیز از مکتب حقوق طبیعی جانبداری می کرد. چرا وی را پدر حقوق بین الملل می خوانند؟ زیرا که او کتابی در سال ۱۶۲۵ به نام «حقوق جنگ و صلح»^{۲۷} عرضه کرد که بازتاب بیسابقه و گسترده ای در روابط بین المللی ایجاد نمود. البته پیش از وی دانشمندان دیگری نظیر: لِگنانو، پِلِی، برونوس، ویتوریا، سوآریز و جِنتیلی از ایتالیا، آلمان و اسپانیا برخاسته و از سال ۱۳۶۰ آثاری در زمینه مسائل حقوق بین الملل عرضه کرده بودند^{۲۸}، ولی اصول مندرج در کتاب گروتیوس، بازتابی دیگر در روابط بین المللی برجای نهاد. شهرت جهانی گروتیوس به خاطر اثرش، او را بحق «پدر حقوق بین الملل» معرفی کرد. هربار که مسأله مهمی به لحاظ حقوقی در سطح بین المللی پیش می آمد برای حل آن به این کتاب مراجعه می کردند، و در بسیاری از موارد نیز مسلم می شد که قواعد عرضه شده در آن بسیار شایسته و بجا می بود.^{۲۹}

طرز اندیشه «پوفندورف» و «گروتیوس» آنجا از هم فاصله می گرفت که این يك، هم برای حقوق طبیعی و هم برای حقوق موضوع، هردو، اعتبار قائل بود؛ ولی پوفندورف سراپا و تنها به حقوق طبیعی می اندیشید و هرگز اعتباری برای حقوق موضوع قائل نبود.

گروتیوس و پوفندورف هردو از علمای دین مسیح نیز بودند. در اثر جهانی گروتیوس که بیش از ۴۵ بار تجدید چاپ شد، همه جا پرتوی از يك الهام

۲۶. اُپنهایم ص ۹۵.

۲۷. De Jure Belli ac pacis.

۲۸. اُپنهایم ص ۹۰-۹۱.

۲۹. همان مأخذ ص ۸۵.

مسیحی-انسانی، مشهود است. در آغاز کتاب به صراحت این نکته را خاطر نشان کرده است که حقوق بین المللی که وی بنیان می نهد، همان چیزی است که مورد نیاز کشورهای اروپایی است، و او آن را برپایه سه اصل اخلاقی زیر استوار نموده است :

- ۱- تو نباید مال دیگری را بستانی .
 - ۲- تو باید به وعده های خویش عمل کنی .
 - ۳- تو باید زیانهایی را که بناروا وارد آورده ای، جبران کنی .^{۳۰}
- تلاش وی همواره بر آن بود که به مقرراتی جاودانه، غیر قابل تغییر و مستقل از نظرهای خاص کشورها، در حقوق بین الملل دست یابد. وی مانند بسیاری از پیشینیان خود معتقد بود که برفراز اراده بشر، که می نشیند و قانون وضع می کند، حقوق دیگری هم وجود دارد .
- در اینجا کاری نداریم که بعداً سرنوشت حقوق طبیعی به کجا انجامید، ولی ذکر يك نکته لازم است که پس از گروتیوس، تا دو قرن، حقوقدانان و فیلسوفان و علمای دین بر اندیشه های وی نیز برو مکتب حقوق طبیعی، بسی ارج می نهادند .

۳۰. میشل وپله در ص ۱۱۹ و ۱۲۰ کتاب زیر :

Villey M., Philosophie du droit, precis Dalloz, Paris : Dalloz, 1975 .

پوزیتیویسم در قرن ۱۹

اندیشه پوزیتیویستی در حقوق بین الملل، در نیمه قرن ۱۹ پا به عرصه وجود نهاد. علت پیدایش چنین مکتبی همان تأثیر پذیری از جریان افکاری بود که از ۱۸۳۰ در اروپا رو به گسترش نهاده بود، و دانشمندان بویژه با الهام از فلسفه تحققی^{۳۱} اُگوست کُنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷)، به نفسی هرگونه باورهای متافیزیکی پرداخته بودند. براساس این نظریه، فقط آنچه که در برابر حواس انسان، هستی می نمایند، شایسته عنوان علم است. اما تفکر درباره منشأ و سرچشمه

۳۱. Philosophie positive در پاورقی ۲۰ گفتیم برگردان واژه پوزیتیویسم حقوقی به «تحقیقی حقوقی» خالی از اشکال نمی باشد. و دلیلش را هم بیان کردیم. اما در باره صحت واژه «فلسفه تحققی» نویسنده خود را صالح برای اظهار نظر نمی پندارد. با این وصف با توجه به آنچه کُنت به صورت فلسفه خویش ابراز داشته، گویا بتوان بر ترجمه مزبور صحه گذاشت. فلسفه تحققی کنت یعنی: تنها به آنچه که درپیش رویمان (یعنی در برابر حواسمان محقق است) بسند کنیم و هرگز جویای «بنیاد» و «سرچشمه» پدیده ها نشویم. به گفته دیگر، انسان در مرحله سوم تکامل خود به جایی می رسد که فقط به «چگونگی» پدیده ها می اندیشد و از «چرایی» آنها چشم می پوشد (لغتنامه لاروس؛ لغتنامه فلسفه، چاپ مسکو ۱۹۶۷ - دایرة المعارف فارسی، مقاله «کنت»). اما متافیزیک به چرایی و اساس و منشأ پدیده ها هم کار دارد و پیوسته در این جستجو تلاش می کند، در این باره به مأخذ مذکور در پاورقی ص ۱۹ هم مراجعه کنید.

پدیده‌ها، کاری جز ره بردن به خیالپردازی و وهم پرستی نیست.^{۳۲}
اما طرفداران مکتب حقوق طبیعی (ابژکتیویستها) می‌گفتند: مقرراتی که درپیش روی ما به صورت مواد قانونی تحقق یافته‌اند و بظاهر محصول اراده دولتند، اگر آنها را دقیق ریشه‌یابی کنیم منشأ و بنیادشان را در جایی، غیر از اراده دولت، می‌یابیم. این طرز تفکر، از زمان گروتیوس و پیش از وی تا نیمه قرن ۱۹، اندیشه حاکم بر حقوق بین‌الملل بود.

در برابر این جریان فکری، پوزیتیویستها قد علم کردند و نخست حقوق طبیعی را نفی کردند، و سپس هر گونه رابطه حقوق را با اخلاق و مذهب منکر شدند؛ و بالاخره حقوق را به سطح اراده محض دولت و دولتها فرود آوردند. به زعم ایشان، از آنجا که حقیقت فقط چیزی است که به حیطة تجربه و حس ما درمی‌آید، پس چگونه می‌توان حقوقی که بیرون از «حقوق موضوع» است، موضوع تجربه و درک مستقیم ما قرار بگیرد؟ حقوق چیزی نیست جز همان اراده دولت که زندگی اجتماعی را نظم می‌بخشد و هیچ اصلی برتر از خود را نمی‌پذیرد.^{۳۳}
گرچه در قرن ۱۷ پوزیتیویستهایی چون راجل Rachel و نگشتر Textor، نظریاتی در پیرامون بنیاد حقوق بین‌الملل ابراز داشتند، و در قرن ۱۸ نیز دانشمندانی همچون مارتینس Martens و موزر Moser بینگگ کرسهولك Bynkershoek به عنوان رهبران مکتب اصالت وضع Positivisme در حقوق بین‌الملل، شناخته شدند. ولی تنها از نیمه قرن ۱۹ بود که این مکتب همراه با هجوم سیل آسای اندیشه‌های پوزیتیویستی، در اروپا شکوفایی یافت، و تا اوایل قرن بیستم نیز همچنان یک‌تاز میدان بود.^{۳۴}

۳۲. ترویول :

Truyol A., Doctrines contemporaines du droit des gens, Paris : Pedone, 1951.

۳۳. همان مأخذ.

۳۴. اینهایم، ص ۹۶ - ۹۷.

۴

نظریه اسلام

نظریه اسلام درباره بنیاد حقوق در این جمله خلاصه می شود که: «مقررات الزام آور حقوقی باید بر اساس فطرت و طبیعت انسان استوار باشد، آن هم بر طبق رهنمودهایی که برای بشر از سوی خداوند، فرامی آید».

پس حقوق، از نظر اسلام، بنیادی «فطری - الهی» دارد. یعنی همان ارزشها و اصول معنویی که به دلیل هماهنگیشان با طبیعت انسانی، اسلام بر آنها ارج می نهد.

این نظریه را می توان از فرازهایی که در آیه ۳۰ از سوره روم، با رساترین بیانی آمده، استنباط کرد:

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا
فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

ترجمه و توضیح :

۱- پس با نهایت اخلاص، به این دین [که مجموعه ای از مقررات و قواعد حاکم بر رفتار و کردار بشر است] روی آور،

- ۲- چه آن ، هماهنگ با فطرت خداست ، فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده ؛
 - ۳- هرگز آفرینش خدا دگرگون نشود ؛
 - ۴- [و چون این دین یا این نظام حقوقی ، با آفرینش و فطرت هماهنگی دارد ، پس] دین استوار همین است ؛
 - ۵- ولی با این وصف ، چه کنیم که بیشتر مردم نمی دانند .
- آری ، از دیدگاه اسلام آن نظام حقوقی درست ، استوار و شایسته حکومت بر زندگی انسانها است ، که بنیادی الهی داشته باشد ؛ و چون خدا - خالق بشر - آن را خود ترسیم می کند ، پس قادر است که قواعد و مقررات حقوقی را درست هماهنگ با مقتضای طبیعت بشر قرار بدهد . و باز چون قوانین طبیعی تغییر ناپذیر و ثابتند ، مانیز در زمینه مقررات حقوقی الهام یافته از فطرت ، با مقرراتی ثابت سروکار خواهیم داشت^{۳۵}.

۳۵. درباره این سؤال که : « چگونه مقررات حقوقی می توانند به گونه ثابت و جاودانه بر جوامع مختلف انسانی ، در تمام قرون و اعصار ، حکم برانند بحثی آغاز می شود زیر عنوان « اسلام و تجدد زندگی » یا « اسلام و مقتضیات زمان » یا « قوانین ثابت و متغیر » . در این باره علامه طباطبایی و آقای مطهری در پاره ای از آثار خود بدان پرداخته اند (مانند : فرازهایی از اسلام ؛ نظام حقوق زن در اسلام) .

۵

رُنسائس حقوق طبیعی در قرن بیستم

شاید این خود از شگفتیهای عصر ما باشد که می بینیم در قرن بیستم - یعنی دوره ای که علوم تجربی با آمیزش پوزیتیویسم فلسفی، پیوسته قلمروهای جدیدی را به تسخیر خود درمی آورد - پوزیتیویسم حقوقی، در برابر، وادار به عقب نشینی می شود. به گفته دیگر، در این زمان که ظاهراً عصر حکومت ماده و ماده پرستی است، یعنی برای ارزشها و معنویات جایی در علوم و محافل دانشمندان باقی نمانده، ولی با این وصف می بینیم که چگونه در حقوق گامی به پیش به سوی گرایش به ارزشها برداشته شد و پوزیتیویستها را وادار به آن کرد که دست از اصرار بر نظریات خود، بردارند.

اُپنهایم، پرفسور بنام دانشگاه کمبریج، در این باره گفتار جالبی دارد، می نویسد:

«پوزیتیویسم حقوقی، در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ پیروزمندانه با انکار هرگونه منبعی برای حقوق بین الملل، خارج از اراده و توافق محض دولتها، مکتب حقوق طبیعی را تحت الشعاع قرار داد و مسأله اعتبار حاکمیت نبرد در همین ایام به نقطه اوج خود رسید. ولی

پس از جنگ جهانی اول دوره دیگری آغاز شد. در آن ایام دانشمندان متوجه شدند که پیروزی مکتب پوزیتیویسم، به بهای قربانی کردن برخی از عوامل مهم که بر راستی در رشد حقوق بین الملل مؤثر بودند، تمام شده است.

«از آن پس دیگر این نکته مورد توجه حقوقدانان قرار گرفت که می توان حقوق بین الملل را با استمداد از قواعد عدالت و اصول کلی حقوق، به شایستگی غنی کرد. حالا مهم نیست که ما نام اینها را چه بگذاریم: حقوق طبیعی (آن گونه که گروتیوس می گفت)، یا حقوق طبیعی نوین با محتوایی انعطاف پذیر، یا قواعد ناشی از عقل بشر، و یا بالاخره عنوانی دیگر... بهر حال آنچه مسلم است این که کشورهای در روابط خود کراراً به چنین قواعدی توسل می جویند و چنین رویه ای بویژه در قراردادهای داوری، آرای قضایی و داوری بین المللی، مشهود گردیده است.

«احیای مجدد حقوق طبیعی تزلزلی بر پایه های استوار «پوزیتیویسم» در افکند. این تحول بر اثر تجارب ناشی از وقایع پیش از جنگ جهانی دوم، روبه گسترش نهاد. ظهور آلمانها و دیکتاتوریهایی دیگر که باعث تزلزل حقوق معنوی بشر و مفاهیم دنیاپسند حقوقی شده بود، منجر بدان گردید که اهمیت و ضرورت معیارهایی احساس شود، که هر چند در برابر دادگاههای داخلی قابل استناد نباشند، ولی از ارزش پایایی برخوردار بوده، برتری خود را بر حقوق موضوع هر کشوری، همچنان حفظ کرده باشند».^{۳۶}

گشتبرگ ، پرفسور دانشگاه اُسلو ، نیز در پیرامون رنسانس حقوق طبیعی در قرن بیستم ، چنین می نویسد :

« با فروریختن کاخ استبداد ناسیونال - سوسیالیسم هیتلری ، تحولی بنیادین در علم و فلسفه حقوق آلمان پدید آمد . از آن پس دانشمندان دریافتند که پوزیتیویسم حقوقی يك اشتباه گشوده بود ، و بسیاری از مردمان بدین حقیقت پی بردند که قبول بلا شرط رژیم وحشت از سوی حقوقدانان آلمانی ، به علت گرایش پوزیتیویستی آنان می بود .

« در ۱۹۴۶ گوستاف رادبروخ ، فیلسوف حقوق ، مقاله ای نوشت در طرفداری از اصول حقوق طبیعی ، یعنی اصول برتری که هیچ دولتی حق ندارد آنها را نقض کند . وی یگانه دانشمندی نبود که با نگاشتن این مقاله رابطه خود را با افکار گذشته خود برید ، بلکه بسیاری از حقوقدانان دیگر نیز پس از جنگ ، به حقوق طبیعی روی بردند و بسیاری هم بر مسیحیت پای فشردند . در اطریش هم وضع به همین گونه بود . یکی از اساتید به نام لایبهاُز که در زمان هیتلر جلای وطن کرده بود ، در این هنگام به آلمان بازگشته مقاله ای نوشت در آموزش حقوق طبیعی ، آن هم حقوقی ناشی از « قانون ابدی و جاوید خداوند » آنان می گفتند : این حق و هم وظیفه يك مسیحی است که به خاطر خدای خویش در برابر جباران مقاومت کند .

« در ۱۹۶۳ سمیناری در باره حقوق طبیعی برگزار شد و همه شرکت کنندگان بر ارتباط حقوق طبیعی با مسیحیت ، تأکید نمودند . البته برخی هم بودند که برداشتشان از حقوق طبیعی ، بر اساس مذهب نبود ...

« چنین تحولی در شیوه تدوین قانون اساسی و در آرای محاکم داخلی ، بازتاب چشمگیری داشت . در محاکمه جانایان جنگ نیز باز همین

اندیشه بر قضات بین المللی حاکم بود ، و گر نه آن متهمان که کاری برخلاف قانون موضوع ، نکرده بودند . آنها حتی برای قلع و قمع بیگناهان یهود به متون قانونی هم استناد می جستند».^{۳۷}



چند نکته

اول : تحولی که در بینش فلسفی حقوق ، در قرن ۲۰ ، رخ داد بر ما این نکته را مسلم نمود که بینش فلسفی اسلام دربارهٔ بنیاد حقوق ، نه تنها به زعم برخی ، اسطوره ای متعلق به بایگانی تاریخ نیست ، بلکه نمایشگر یکی از تحول یافته ترین جریانهای فکری حقوقی ، در قرن بیستم ، به شمار می رود .

دوم : حقوق طبیعی را می توان بدین گونه تعریف کرد : « مجموعه اصول اساسی مربوط به زندگی اجتماعی که در طبیعت بشر - به عنوان يك موجود اجتماعی صاحب عقل - ریشه دارد . »^{۳۸}

سوم : نظریهٔ حقوق طبیعی بیش از هر چیز از تندرویهای مکتبی که بویژه در قرن ۱۷ و ۱۸ رونق یافته بود ، لطمه دید . یعنی « مکتب کلاسیک حقوق طبیعی » که برخی ترجیح داده اند آنرا « مکتب عقلیگری »^{۳۹} حقوق طبیعی « بنامند .^{۴۰} این مکتب معتقد بود که عقل قادر است حتی در گوشه ای بنشیند و خود بتنهایی يك « قانوننامهٔ حقوق طبیعی » را تهیه کند ، قانوننامه ای که در همه جا

۳۷. گستربرگ درص ۱۰۸ - ۱۱۰ کتاب خود :

Castberg F., La Philosophie du droit, Paris : Pedone , 1970.

۳۸. تروبول ، ص ۶۹ .

۳۹. Rationalisme .

۴۰. همان مأخذ ص ۷۰ .

و در همه زمانها برای همه افراد و کشورها قابل اجرا باشد.

چهارم: البته آنهایی که در قرن ۲۰ برضد پوزیتیویسم برخاستند، همه در زیر عنوان «حقوق طبیعی» گرد نیامدند. بلکه بسیاری برای آنکه خود را از اتهام تئوریهای نادرست گذشته دور بدارند، حتی از استعمال اصطلاح حقوق طبیعی نیز احتراز جستند. اما چون عمق نظریاتشان را بکاویم، می بینیم که هر کدام سرانجام به نحوی در خط حقوق طبیعی قرار گرفته اند. بنابراین، بهتر آن است که سخن از حقوق طبیعی به يك مفهوم گسترده رانده شود و آن را بدین گونه تعریف کنیم:

«هر نظریه حقوقی که برای پیدایش قواعد حقوقی، افزون بر منابع رسمی، یک عنصر بیادین را نیز دخالت می دهد.»^{۴۱}

به گفته دیگر: این نظریه، مقررات حقوقی را نشأت گرفته از اصول، ارزشها، ضرورتها، معتقدات و انگیزه‌هایی پنداشته، همواره به دنبال محتوا و مبنای درست و عادلانه حقوق می گردد تا «قوانین موضوع» را برطبق آنها ارزیابی کند. اما نامگذاری هر تئوری خاص، مسأله‌ای است که بستگی به برداشتها و تمایلات خاص تئوری پردازان دارد. اما عنوان هر چه باشد تأثیر چندانی در اصل قضیه نخواهد داشت.^{۴۲}

پنجم: قبول فلسفه و مبنای فطری و طبیعی برای حقوق، معنایش انکار وجود قوانین موضوع نمی باشد.^{۴۳} زیرا قوانین موضوع به تعریف ژرژ سیل یعنی:

۴۱. همان مأخذ ص ۷۱.

۴۲. مثلاً ژرژ سیل و دوگی نیز از طرفداران حقوق طبیعی اند. ولی مکتب خود را هرگز بدین گونه نامگذاری نکرده، بلکه به داشتن مکتب «بیو-سوسیولوژیک» شهرت یافته اند (همان مأخذ ص ۷۱).

۴۳. برخی آمده Droit Positif (حقوق موضوع) را با پوزیتیویسم (نظریه اصالت وضع) به هم خلط کرده اند. درحالی که مراد از قوانین موضوع می تواند این باشد: بسط اصول مقتبس از طبیعت، و ترجمان آنها به صورت قوانین تدوین یافته به دست بشر.

«مجموعه قواعد اجتماعی قابل اجرا در جامعه‌ای معین در یک دوره مشخص»^{۴۴} منتها این قوانین موضوع از نظر طرفداران حقوق فطری باید اولاً تابع و دنباله‌رو قواعد فطری باشد؛ ثانیاً صحت و اعتبارشان با درجه هماهنگیشان نسبت به قواعد فطری ارزیابی شود؛ و ثالثاً به عقیده معتقدان به وحی^{۴۵} هیچ انسانی قادر نخواهد بود بتنهایی به کمک عقل خویش، قوانین را دریابد. بنابراین، بشر هرگز حق قانونگذاری نخواهد داشت.

ششم: بر نظریه حقوق طبیعی انتقاد و اشکالهایی شده که مهمترین آنها این سه امر است:

اشکال نخست: وقتی که می‌گوییم قواعدی برتر از اراده دولت وجود دارد، نتیجه‌اش این است که به مردم اجازه دهیم تا «عقل» خود را راهنما قرار دهند، و در صدد پیدا کردن چنین قواعدی برآیند. آنگاه با این اشکال مواجه خواهیم شد که هر کس بتواند به سلیقه خود چیزی را به نام داور «عقل»، مبنای نظام اجتماعی بپندارد.^{۴۶}

اشکال دوم: اگر بنیاد حقوق را عدالت یا ارزشهای دیگر و قواعد فطری بدانیم، نتیجه ضروری آن، مشروع بودن مقاومت در برابر قوانینی است که از مبنای اصلی خود پیروی نکرده است؛ در حالی که پوزیتیویستها معتقدند در هیچ جامعه منظمی نمی‌توان برای همه، حق قضاوت درباره خوب و بد قوانین و مقاومت در برابر قوانین نادرست را قایل شد.^{۴۷}

اشکال سوم: ضمانت اجرای قوانین فطری در کجاست؟ تا وقتی که دولت اجرای آنها را تضمین نکرده، عملاً تأثیری در زندگی اجتماعی ما نخواهند

۴۴. به نقل همان مأخذ ص ۶.

۴۵. از بابت مثال، نظریه توماس آکویناس را در اندیشه‌های بزرگ ج ۲ ص ۹۶۴ (مذکور در پاورقی ۱۹) بخوانید.

۴۶. کانتوزیان، فلسفه حقوق، ص ۸۵.

۴۷. همان مأخذ ص ۷۸.

داشت ، و موقعی هم که از مجرای دستگاه قانونگذاری بگذرند ، دیگر وارد قلمرو «حقوق موضوع» شده اند .

اجمال پاسخ به این سه اشکال این است که :

اولاً : ما نیز با شما موافقیم که کشف قوانین فطری را نمی توان تنها به عقل بشر واگذارد . کسانی که معتقد به وحی و نبوتند ، بر این عقیده استوارند که بشر هرگز نمی تواند خود قانونگذار باشد . اختلاف برداشتها و تناقضات عقلاً ، همه حاکی از نارسایی عقل در کشف قوانین درست حقوقی است : ۴۸

فُطِرَ اللَّهُ الْتِي فُطِرَ النَّاسُ عَلَيْهَا
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
لَا يَعْلَمُونَ (۳۰ : ۳۰) .

ثانیاً : گفتید مقاومت در برابر قوانین نادرست و غیر منطقی ؛ آری ، حق هم همین است که افراد جامعه همواره از چنین حقی برخوردار باشند ، و گرنه گرایش به «پوزیتیویسم» ، کارشان را به فجایعی خواهد کشانید که نمونه هایی از آن را در قسمت «رئسانس حقوق طبیعی در قرن بیستم» برایتان باز گفتیم . ۴۹

ثالثاً ضمانت اجرا هرگز عنصر تشکیل دهنده قواعد حقوقی نیست و ما این نکته را در بحث «تعریف» از نظر گذرانندیم (ص ۱۷) .

۴۸ . ابن سینا ، شفا (الهیات) مقاله ۱ ، فصل ۲ ؛ توماس آکویناس (نگاه پاورقی ۴۵) . علامه طباطبایی ، وحی یا شعور مرموز ؛ مطهری ، ختم نبوت ؛ ژان ژاک روسو ، قرارداد اجتماعی (چاپ گارنیه ، پاریس) ص ۷۶ و ۷۷ (ترجمه کتاب : ص ۴۸ و ۴۹) . ۴۹ . مقاومت در برابر قوانین بشر ساخته ، برای اجرای قانون عادلانه خدا ، در افسانه یونانی آنتیگونه (Antigone) نیز بیان گردیده ، و ارسطو به هنگام نقل آن تأکید می کند که : اگر قوانین بشری برضد ما حکم کنند ، ما همچنان بر عدالت و انصاف برتر ، پای خواهیم فشرد (اندیشه های بزرگ / ج ۲ ، ص ۹۶۵- مذکور در پاورقی ۱۹) .

تا اینجا دیگر مسأله روشن شد که بنیاد حقوق بین الملل از نظر اسلام همان ضرورتها ، ارزشها و اصول هماهنگ با فطرت بشر است ؛ و دیدیم که آخرین نظریات حقوقی معاصر نیز در تأیید آن می باشد . هر چند که تحقیق کامل این موضوع درخور درس «فلسفه حقوق» است ولی ما نیز ، به دلایلی که در آغاز فصل گفتم ، خود را ناگزیر می دیدیم که پاره ای از مطالب مربوط را در صفحاتی که گذشت ، مطرح کنیم .

فصل سوم

دیدگاه تاریخی

- مرحله تکوین
- مرحله تدوین
- حقوق بین الملل اسلامی به عنوان رشته ای از علم
- ارزیابی « حقوق بین الملل اسلامی » با معیار حقوقدانان معاصر

در این فصل از تاریخچه «تکوین»، «تدوین» و «پیدایش» حقوق بین الملل اسلامی سخن خواهیم راند. از آنجا که حقوقدانان غرب، تاریخ پیدایش حقوق بین الملل را حداکثر به ۴۰۰ سال پیش، یعنی در زمان رشد و بلوغ پدر این علم - **موروئیوس** - بازگردانده اند حال با توجه به این که اسلام در ۱۴ قرن پیش مکتب حقوقی خود را عرضه داشته، پس از نظرایشان نباید حقوق بین المللی داشته باشد، از این رو ما ناگزیریم که در این فصل نخست مسیر تکوین حقوق بین الملل را از زبان آنان بشنویم تا آنگاه بتوانیم آنچه را که در باره اسلام می دانیم بهتر عنوان کنیم. اما پیش از هر چیز درباره واژه های تکوین و تدوین خواهیم راند.

فرق تکوین و تدوین مقررات حقوقی

مرحله «تکوین» هنگامی تحقق می پذیرد که مقررات حقوقی در جامعه ای زاده شده، شکل می گیرد.

اما مرحله «تدوین» یعنی زمانی که این مقررات نوشته می شود و در قالب

يك متن حقوقی ، در اختیار پیروان و مخاطبان قانون ، نهاده می شود . البته برای بسیاری از ما این امر تا حدی نامأنوس می نماید که مرحله تکوین مقررات را از مرحله تدوینشان تفکیک نماییم . چه بیشتر با قوانینی آشنایی داریم که از سوی مراجع قانونگذاری کشور وضع شده است . بنابراین ، جز همان متنی که از سوی قانونگذار نوشته و عرضه می شود ، برای مقررات حقوقی وجود دیگری قابل نمی باشیم .

حال بینیم چگونه متصور است که در جایی پاره ای از مقررات حقوقی وجود یافته ولی هنوز به مرحله تدوین در نیامده باشند ؟ در این زمینه ، مقررات عرفی مثال بارز و کاملاً شناخته شده از نظر حقوقدانان است .

عرف یعنی تکوین قواعد حقوقی ، بدون پیمودن مراحل تدوین . حال اگر پس از چندی به جمعآوری و تنظیم و نوشتن چنین مقرراتی پردازند ، یعنی از عرفهای پراکنده يك متن جامع و منظم حقوقی پدید آورند ، در آن صورت تدوینی صورت گرفته که در زمانی مؤخر بر تکوین مقررات مزبور ، رخ داده است . از باب مثال ، قرنهای شیوه رفتار (رویه) بین المللی در باره مأموران و نمایندگان دیپلماتی ، موجد پاره ای از قواعد عرفی بود ؛ اما سپس روزی جامعه بین المللی به این اندیشه افتاد که با الهام و استناد به مقررات حقوقی پراکنده ، متنی نوشته ای هم در این زمینه فراهم بیاورد . این بود که پیماننامه وین به سال ۱۹۶۱ ، به گونه يك قانون مدون ، نوشته و تصویب شد .

اصولاً وقتی که سخن از تدوین حقوق بین الملل می رود (چنانکه بزودی خواهیم دید) منظور همین جمعآوری خط مشی ها و رویه های پراکنده ، و تعبیرشان در قالب عباراتی پخته و روشن ، و بیانشان به صورت موادی منظم و دسته بندی شده ، می باشد .

۱

مرحله تکوین

تردیدی نیست که حقوق بین الملل اسلامی به معنای مقررات کلی حاکم بر روابط بین المللی يك کشور مسلمان ، عمدتاً در دوره دهساله زندگی سیاسی پیامبر بزرگوار اسلام، در مدینه، تکوین یافت . در این مدت قواعد و مقررات از دو مجرا شکل می گرفتند :

نزول آیات قرآنی

تحقیق حاضر ابتکار طبقه بندی آیاتی را بر عهده گرفته که متضمن اصول و قواعد حقوقی حاکم بر روابط بین المللی مسلمانان است . در پایان کتاب، ما با هم سیری در این دسته از آیات خواهیم داشت . طبیعی است که پیشتر این آیات در مدینه نازل شده اند .

سنت پیامبر (ص)

منظور از سنت در اینجا گفته ها ، خط مشی ها و یا تأییدهای عملی رهبر

عالیقدر اسلام است^{۵۰} که ما به موجب دستور خداوند موظف به پیروی از او می‌باشیم :

مَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (۵۹: ۷)

هر آنچه که این پیامبر بر شما عرضه کند ، آن را بپذیرید و از هر آنچه که نهیتان کند آن را رها کنید .

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۵۳: ۴۳)

او هرگز به دلخواه خود سخن نگوید ، هر چه گوید همان وحی است که بر او الهام می‌شود .

۵۰. چند مثال : آیه مربوط به رخصت پیکار در پاسخ جنگ افروزیها و فتنه گریهای دشمن: اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا (۲۱: ۳۹)؛ یا فرمان به پذیرش صلح : فان اعتزلوكم و القوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلا (۴: ۹۰). گفته پیامبر (ص) مانند: لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صغيراً ولا امرأة (جواهر، ج ۲۱، ص ۷۳) . رفتار پیامبر (ص) مانند: تعیین مدت ده سال برای پیمان ترك مخاصمه که در صلح حدیبیه انجام داد؛ یا قائل شدن مصونیت و حرمت برای سفیران و نمایندگان بیگانه ، یا شیوه تعیین جزیه و بستن قرارداد ذمه ، یا قبول تعهدات یکجانبه به نفع بیگانگان اهل کتاب. در باره همه این موارد بعداً بطور مشروح بحث خواهیم کرد .

۲

مرحله تدوین

شکی نیست که آیات قرآن و نیز سنت (که دو مجرای اصلی برای تکوین مقررات حقوقی در اسلامند) به صورت نوشته به مردم عرضه نمی شد. حال این سؤال پیش می آید که در چه تاریخی این مقررات پراکنده جمعاعاوری، منظم و نوشته شد.

(الف) جمعاعاوری و نوشتن آیات

در صحیح بخاری از زید بن ثابت چنین روایت شده که روزی ابوبکر از بی من فرستاد و این در زمانی بود که جنگ یمامه تمام شده، قاریان بسیاری هم درگیراگیر جنگ جان سپرده بودند. ابوبکر نگرانی خود را نزد زید ابراز و از او خواهش کرد که به تدوین آیات قرآنی بپردازد. او نیز با مشقت فراوان قرآن را در مصحفی جمعاعاوری کرد. یعنی همان مصحفی که از ابوبکر به عمر رسید و او نیز آن را به دختر خود حَفْصه سپرد.^{۵۱}

۵۱. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۶۸ ق، ص ۵۹.

بنا بر این ، اگر این روایت راست باشد ابوبکر نخستین کسی بود که به جمعآوری قرآن پرداخت ، و از این رو می توان تاریخ تدوین مقررات حقوقی اسلام را به عهد خلافت وی ، باز گرداند .

اما روایات مربوط به تدوین قرآن چندان یکدست و خالی از ابهام نیست . چه برخی از روایات ، تاریخ جمعآوری قرآن را در عهد خلافت عمر گفته اند ، و پاره ای هم مسلمانان را از این بابت مدیون عثمان پنداشته اند.^{۵۲} اما تفسیر «البیان» که به شایستگی به نقد روایات جمع قرآن پرداخته ، در آنها ۱۲ مورد از تناقض آشکارا خاطر نشان ساخته است .

تازه این روایات با روایات دیگر - حاکی از تدوین قرآن در زمان خود پیامبر - سازگار نیستند .^{۵۳} حتی پاره ای از بزرگان خود اهل تسنن نیز روایت کرده اند که چون آیه ای نازل می شد ، پیامبر جایش را در میان دیگر آیات ، تعیین می کرد و می فرمود : این آیه را در فلان جا یادداشت کنید^{۵۴} آنگاه از جمعآوری آیات بدین ترتیب ، سوره ها نیز با همین نامهایی که هم اکنون در میان مسلمانان شهرت دارند ، در زمان پیغمبر شکل گرفتند . مردم آنها را در نمازهای خود قرائت می کردند و در فضیلت قرائت و حفظ این سوره ها ، اخبار متعددی از پیامبر خود می شنیدند .^{۵۵} قتاده می گفت از آنس بن مالک پرسیدم ، چه کسی قرآن را در زمان رسول خدا جمعآوری کرد؟ پاسخ داد : چهار تن : زید بن ثابت ، اُبَی بن کعب ، مُعاذ بن جَبَل ، ابوزید .^{۵۶}

۵۲ همان مأخذ، ص ۵۸ - ۶۳؛ طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۱۸۸-۱۹۶؛ حجتی کرمانی، تاریخ و علوم قرآن، ص ۸۳-۹۵؛ خوئی، البیان، ص ۲۵۵-۲۷۸؛ المیزان، بیروت : مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ج ۱۲، ص ۱۱۸-۱۳۳.

۵۳. خوئی، البیان، ص ۲۶۵ بعد .

۵۴. همان مأخذ ص ۲۶۸ .

۵۵. همان مأخذ، ص ۲۷۲.

۵۶. صحیح مسلم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۵، ص ۱۹۱۴.

همچنین، رسول خدا منشایانی می داشت که علاوه بر عهدنامه ها و مراسلات، فرازهای وحی شده را نیز یادداشت می کردند.^{۵۷} گذشته از همه اینها، به مجرد درگذشت پیامبر، نخستین کاری که علی (ع) در پیش گرفت جمعآوری قرآن به ترتیب نزول سوره ها، و با داشتن برخی از خصوصیات دیگر، بود که پس از انجام آن، گرد آورده خود را بر فراز شتری انباشته به عموم مسلمانان عرضه نمود.^{۵۸}

نتیجه آنکه انبوهی از اخبار فرارسیده از شیعه و سنی، همه حاکی از آنند که قرآن در حیات خود پیامبر گردآوری و تدوین گردیده است. این گونه اخبار با دلایل قرآنی، عقلی، تاریخی و غیره نیز تأیید می شوند که البیان مشروحاً به بحث در این باره پرداخته است.^{۵۹}

(ب) جمعآوری و نگاشتن سنت

سنت را دقیقاً در فصل چهارم خواهیم آموخت. اما در اینجا سخن از تاریخ تدوین مقررات حقوقی است که در قالب سنت، بر مسلمین عرضه گردیده. آیا احادیث پیغمبر (ص) را در زمان خود پیغمبر جمعآوری و تدوین می کردند، یا پس از رحلت وی؟

در اینجا باز احوال مختلفی بازگو شده است. اهل تسنن روایتی از پیامبر نقل کرده اند بدین مضمون: «هرگز از سخن من چیزی ننویسد، و هر کس سخنی بجز قرآن از من بنگارد، باید بیدرنگ محوش کنند. اما باکی

۵۷. تاریخ طبری، ترجمه پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۱۳۰۳

۵۸. طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۱۹۱ نقل از مصحف سجستانی.

۵۹. اما عثمان، شکی نیست که کارش ایجاد وحدت در قرائت قرآن بود، نه جمعآوری آیه ها و سوره ها؛ تازه او همان قرائتی را ابقا کرد که به تواتر از عهد رسول اکرم رسیده بود (البیان، ص ۲۲۷).

نیست اگر از قول من شفهاً حدیث نقل کنید .»^{۶۰}

براین اساس ، گسروهی معتقد بودند که پیغمبر از جمعآوری و تدوین حدیث نهی می فرمود ، و علت هم بیم وی از درهم آمیزی حدیث با قرآن می بود.^{۶۱} اما این سخن چندان درست به نظر نمی آید چه :

اولاً فصاحت و بلاغت فرازهای قرآنی چندان والا و چشمگیر است که اگر آن را با هرمتن دیگری به هم آمیزند ، آیات قرآنی هرگز تلالو و درخشندگی خود را از دست نمی دهد .

ثانیاً کتاب و سنت هر دو با هم برنامه زندگی دنیا و آخرت مسلمانان را ترسیم می کنند . اینک آیا برای حفظ چنین منابع حساس و ارزشمندی بهتر آن است که همگان به ثبت و یادداشتشان همت بگمارند ، یا برعکس یکی را بر اثر ننگاشتن در معرض زوال ، تحریف و نابودی قرار دهند .^{۶۲}

ابن شهر آشوب می نویسد : نخستین کسی که در اسلام کتاب تألیف کرد علی (ع) بود ، بعد سلمان ، آنگاه ابوذر ، همچنین آصبغ بن نباته و عبدالله بن ابی رافع .

جامعه ، کتابی بود که علی (ع) به املائی شخص رسول خدا نگاشته بود و ائمه معصوم نیز گه گاه صریحاً به مندرجات آن استناد می کردند . برای وجود چنین کتابی از اهل تسنن نیز تأیید فرا رسیده است .^{۶۳}

اما پس از رحلت پیامبر ، یعنی در عهد خلفا ، نهی از تدوین حدیث بسیار مورد تأکید بود . ابوبکر در ملاعام به مردم گوشزد می کرد که نباید هرگز .
۶۰ . صحیح مسلم ، ج ۸ ، ص ۲۲۹ و دیگران ، به نقل محمضانی در فلسفه قانونگذاری ، ص ۱۳۳ .

۶۱ . مطالب جالبی در این باره در ادوار فقه ؛ ج ۱ ، ص ۴۰۶ ، ۴۱۰ تا ۴۱۲ ، تألیف آقای شهابی (چاپ دانشگاه تهران) درج گردیده است .

۶۲ . دلایل لزوم تدوین حدیث : مأخذ فوق ، ص ۴۱۲ .

۶۳ . همان مأخذ ص ۴۰۵ ، ۴۰۷ بعد ؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی ، مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام ، تهران : ابن سینا ، ۱۳۵۳ ، ص ۷۷ .

برای نگاشتن حدیث پیامبر، قلم در دست گیرند. عمر سه تن از صحابه یعنی ابن مسعود، ابوالدرداء و ابومسعود انصاری را به زندان افکند، فقط به خاطر آنکه در نقل احادیث پیامبر اسلام، زیاده روی می کردند! بنا به نوشته ادوار فقه، انگیزه واقعی خلفا که این گونه سعی در سرپوش نهادن بر روی اخبار پیامبر می داشتند، چیزی جز رعایت مصلحت خلافت نبود. چه از شیوع اخبار پیامبر بر تزلزل قدرت خویش بیم داشتند. آنگاه بر این انگیزه سیاسی، سرپوش نگرانی از خلط حدیث با آیه قرآن می نهادند.

پس بنا به تحقیق علمای امامیه و به استناد مدارك اصیل و معتبر ایشان، مرحله تدوین حدیث از همان عهد رسول اکرم (ص) آغاز شده، منتها متنی از آن دوره هم اکنون در دسترس ما نمی باشد.

متون اساسی و معتبری که از احادیث تدوین شده هم اکنون در بازار فروش عرضه می گردد، به قرن دوم هجری به بعد تعلق دارد. از این رو قدیمیترین کتب حدیث قابل دسترس را گویا باید همان تألیفات اهل تسنن دانست. ۶۴ با این همه دو نکته در حاشیه این مطالب لازم به یادآوری است:

یکی آنکه در اینجا سخن از کتابهای موجود در بازار است، و گرنه محققان همه می دانند که در طول قرن نخست، از سوی غیر شیعه هیچ کتاب

۶۴. مُشَنَّد ابن حَنْبَل، کتابی است حاوی چهل هزار حدیث که امام احمد بن حنبل از سال ۱۸۰ هجری به تدوین آن پرداخت (احمد شرباصی، الأئمة الاربعة، بیروت: دارالعیل، ص ۱۸۵). در قرن سوم نیز کتب احادیث معتبری، معروف به صحاح سته، تدوین یافت، بدین شرح: صحیح بخاری، ۲. صحیح مسلم، ۳. سنن ابی داود، ۴. سنن نسائی، ۵. صحیح ترمذی، ۶. سنن ابن ماجه، که از همه پیشتر و مهمتر صحیح مسلم و بخاری می باشند (اسد حیدر، الامام الصادق والمذاهب الاربعة، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹، ج ۲، ص ۵۵۷). حال این نکته جالب است که می بینیم با آنکه اهل سنت، حدیث نگاری را تحریم و منع می کردند، ولی امروز قدیمیترین کتب حدیث موجود در بازار، به هم ایشان تعلق دارد. با این همه، پیشگامی شیعه در تدوین حدیث جای هیچ گونه انکاری ندارد که در متن آن را خاطر نشان کرده ایم.

حدیثی تألیف نیافت. به نوشته دکتر لنگرودی، فقه اهل سنت قبل از تدوین احادیثشان، پدید آمد و این برخلاف ترتیب طبیعی آن بود. به خاطر همین رویداد، فقهای سنی بیشتر به احادیث مرسل (فاقد زنجیره سند) استناد می کردند. ابوحنیفه و مالک، این گونه احادیث را حجت می دانستند، در حالی که شیعه هرگز.^{۶۵} بزرگان شیعه در همان دوران خلا و تحریم قلم، که نگذاشتن حدیث از سوی خلفا ممنوع و مذموم اعلام شده بود، و حتی پیش از آن، به تدوین احادیث همت گماشته بودند.^{۶۶}

نکته دوم آنکه، شیعه برخلاف اهل تسنن با درگذشت رسول خدا، دوران بیان مقررات حقوقی را از طریق سنت خاتمه یافته، تلقی نمی کردند. آنان معتقد بودند که سخن، فعل و تأیید امام معصوم نیز همچون سخن، فعل و تأیید پیامبر اسلام رهگشا و برایشان حجت است. ازین گذشته، بسیاری از اصحاب ائمه احادیثی را که از آنان می شنیدند خود در کتابی تدوین می کردند. برخی از این کتابها موسوم به اصل بود و شمارشان در زمان حضرت صادق (۸۰-۱۴۸ هجری) به ۴۰۰ می رسید (معروف به اصول اربعمائه^{۶۷}). بنابراین، تدوین حدیث در قالب «اصول اربعمائه»، که بعداً از سوی کلینی، ابن بابویه و شیخ طوسی به صورت چهار کتاب مهم اصیل جمعآوری و عرضه شد، همزمان یا حتی سالها پیش از شروع تدوین حدیث از سوی اهل تسنن - الموطاء ابن مالک (۹۳ - ۱۷۹) هجری و تدوین مُسند ابن حنبل از ۱۸۰ به بعد - انجام پذیرفت.^{۶۸}

۶۵. لنگرودی، حقوق اسلام، ص ۱۹۸ و ۲۲۸. حسن صدر، شیعه و پایه گذاری علوم اسلامی، تهران: روزبه، ص ۴۸. ببعد.

۶۶. اسد حیدر بحث جالبی در این باره در کتاب ارزنده خود الامام الصادق و المذاهب الاربعه در فصل «تدوین العلم» ج ۲، ص ۵۴۳ تا ۵۶۵ دارد.

۶۷. همان مأخذ ص ۵۵۳ و ۵۶۲.

۶۸. «کتب اربعه»، چهار کتاب بسیار معتبر شیعه همچون «صحاح سته» اهل تسنن، عبارتند -

البته «اصول اربعمائه» تنها آثار قلمی شیعیان نبود، بلکه آنان پیش از آن نیز کتابها و آثاری در زمینه تدوین احادیث، فراهم آورده بودند. از این گذشته می‌بینیم که حتی نویسندگان صحاح نیز نزد مشایخ حدیث شیعه، تلمذ می‌کردند، مثلاً بخاری حدود ۲۰ تن از استادان حدیثش شیعه بودند.^{۶۹}

مسلم و ترمذی و دیگران نیز در کتب خود از راویان شیعه، احادیث بسیاری نقل کرده‌اند.^{۷۰} و خلاصه بدین ترتیب بود که سرانجام سنت تدوین یافت مرحله تدوین مقررات حقوقی، از جمله حقوق بین الملل اسلامی، نیز خود بخود، انجام پذیرفت.

→ از: ۱- کافی، از کلینی (مرگ ۳۲۹) ۲- مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، از ابن بابویه (مرگ ۳۸۱) ۳ و ۴- تهذیب، استبصار، از شیخ طوسی (مرگ ۴۶۰) (توضیح درباره ویژگیهای کتب اربعه در اسد حیدر، ج ۳، ص ۵۶۲-۵۶۵).

۶۹. همان مأخذ ص ۴۴۲.

۷۰. همان مأخذ ص ۵۰۰ و ۵۰۱. ابوحنیفه از شاگردان امام باقر و امام صادق بود. مالک نزد امام صادق تلمذ می‌کرد. شافعی نیز از شاگردان مالک، و احمد بن حنبل هم یکی از شاگردان شافعی به شمار می‌رفت. اینها که رهبران و مؤسسان مذاهب چهارگانه اهل تسنن اند از شیعه، بدون آنکه تخطئه‌ای هم در کارشان باشد، حدیث فرا می‌گرفتند (همان مأخذ).

حقوق بین الملل اسلامی به عنوان رشته‌ای از علم

غریبان، «گرتیوس» را پدر حقوق بین الملل پنداشته‌اند، چه زادگاه این رشته از علم حقوق را در عهد وی و مرهون کتابی که او نوشت، می‌دانند. ولی بر کسی که تاریخ حقوق را منصفانه مطالعه کرده است پوشیده نیست که این مسلمانان بودند که قرن‌ها پیش از گروتیوس، شاخه‌ای از حقوق خود را جدا کردند و مستقلاً با عنوان سیر به بحث و نگارش و تحقیق نهادند. پیش از ابتکار مسلمانان هرگز چنین پدیده‌ای در علم حقوق سابقه نداشت.

واژه عربی «سیر»، جمع سیره است که در لغت یعنی گردش، رفتار، عملکرد. اما از قرن دوم هجری به بعد، دو معنای اصطلاحی برای آن پیدا شد: الف: در اصطلاح وقایع نگاران، «سیره» یعنی: بیوگرافی و شرح حال زندگی پیامبر (ص).^{۷۱}

ب: در اصطلاح حقوق‌دانان اسلامی، سیر (به صورت جمع) یعنی: «رفتار

۷۱. تاریخ پیدایش سیره‌نویسی و آشنایی با سیره نویسان پیشگام، در مقدمه سیره ابن هشام بقلم مصطفی سقا و همکارانش (چاپ بیروت، دار احیاء التراث العربی - بی‌تا).

دولت اسلامی در روابطش با دیگر جوامع»^{۷۲} یا «رفتار دولت اسلامی در امور بین المللی»^{۷۳}، که البته به لحاظ حقوقی از منابع کتاب و سنت ارزیابی و تعیین می شود.^{۷۴}

هم اکنون مباحث «سیر» در کتب فقه شیعه عمدتاً در کتاب «الجهاد» عنوان و بحث می شود.

* نخستین کسی که در زمینه «سیر» مطلب نوشت، زید بن علی (شهادت ۱۲۲) بود که فصولی از کتاب خود «المجموع» را به این رشته اختصاص داده است.^{۷۵} پرفسور حمیدالله تاریخ تحریر این کتاب را به قرن اول هجری باز گردانده، ضمن معرفی به عنوان نخستین اثر اسلامی در سیر، در پاورقی کتاب خود توضیح می دهد که این کتاب در ۱۹۱۹ در شهر میلان (ایتالیا) از روی نسخه عربی موجود در کتابخانه آمبروزیان^{۷۶} به چاپ رسیده است.^{۷۷}

* دیگر از حقوق دانان اسلامی که درباره این علم کتاب نوشت، عبدالرحمن

۷۲. مجید خدوری، کتاب زیر که از آن با نام سیر شیبانی یاد خواهیم کرد : Khadduri M., The Islamic Law of Nations (Shaybani's Siyar), Baltimor: The Johns Hopkins Press, 1966.

۷۳. محمد حمیدالله، کتاب زیر که از آن با نام سیر یاد خواهیم کرد : Hamidullah M., The Muslim Conduct of State, Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1953.

۷۴. مارسل بُوآزار، کتاب زیر که از آن با نام اومانیزم اسلامی یاد خواهیم کرد : Boisard M., L'Humanisme de l'Islam, Paris : Albin Michel, 1979.

۷۵. رجوع کنید به : Schacht J., Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford : Clarendon Press, 1950, P. 262.

۷۶. کتابخانه معروفی در میلان که در ۱۶۰۹ کاردینال فدریکو بورمتو، آن را تأسیس کرد.

۷۷. حمیدالله، سیر، ص ۲۵ و ۲۶. کتاب المُسْنَدُ لِلإمام زید در ۱۹۸۱ از سوی دارالکتب العلمیه، بیروت چاپ و منتشر شد که مباحث «سیر» در آن از ص ۳۱۳ تا ۳۲۵ است.

آوزاعی (۸۸-۱۷۵) بود. هرچند هیچ يك از کتابهای وی به دست مانرسیده، ولی می دانیم که ابوحنیفه کتابی در مقام رد بر «سیر» وی، نگاشته است.^{۷۸}

* اما ابوحنیفه (۸۰-۱۴۵) در باره اش چنین گفته اند که وی نخستین کسی بود که به شرح يك رشته از اصول و قواعد حاکم بر روابط خارجی مسلمانان پرداخت، و نخستین کسی بود که روابط بین المللی اسلامی را به گونه انجسام یافته ای (سیستماتیک) بررسی کرد. البته تحقیقات وی بیشتر مبتنی بر قیاس و نظریه های شخصی (رای) خود او بود^{۷۹} و البته از پیامبر و اصحابش نیز تأییدهایی برای نظریه های خود آورده است. طبری در کتاب «اختلاف» خلاصه ای از نظریات ابوحنیفه را در «سیر»، ضمن مقایسه با نظر دیگر حقوقدانان معاصرش، آورده است.^{۸۰}

* دیگر از حقوقدانانی که قرنهای پیش از «گروتیوس» به اندیشه سروسامان دادن به يك نظام حقوقی بین المللی افتاده بود، ابویوسف (مرگ ۱۷۶) از شاگردان ابوحنیفه بود. وی به درخواست هارون الرشید کتاب خراج را نگاشت؛ و نیز ضمن تفسیری بر «سیر» آوزاعی، از نظریه های ابوحنیفه، دفاع کرد.^{۸۱}

* ابواسحاق قزازی (مرگ ۱۸۶) نیز از کسانی بود که درباره حقوق بین الملل اسلامی (سیر) کتاب نوشت و مانند ابویوسف، اثر خود را بر پایه نظریات چند حقوقدان فراهم آورد.

۷۸. الاثمة الاربعة، ص ۲۶.

۷۹. مثلاً در پاسخ به این سؤال که اگر مستأمنی در دارالاسلام بمیرد آیا اموالش در آنجا باید تحویل ورثه اش شود؟ ابوحنیفه گفت: خیر، بلکه آن ورثه باید خود به دارالاسلام بیایند. بعد از او پرسیدند چگونه باید ورثه بودن مدعیان ثابت شود، آیا اگر يك ذمی گواهی کند، کافی خواهد بود. پاسخ داد: به موجب قیاس می گویم نه، ولی به موجب استحسان، آری (خدوری، سیر شیبانی، ص ۱۶۷).

۸۰. خدوری، همان مأخذ، ص ۲۵.

۸۱. همان مأخذ.

* محمد بن حسن شیبانی (مرگ ۱۸۲) از یاران ابوحنیفه و کسی است که از همه نامبردگان بهتر در زمینه حقوق بین الملل اسلامی، یک کتاب تخصصی پدید آورده است.

ابوحنیفه و شیبانی هر دو در محضر امام صادق (ع) کسب دانش می کردند و به همین دلیل بود که بنی عباس بدانها وقعی نمی نهادند.^{۸۲}

مهمترین اثر شیبانی، کتابی است با عنوان السیر الکبیر، که هر چند هم اکنون اصل آن در دسترس نیست، ولی شرح آن به قلم سرخسی، یکی، از فقهای بزرگ حنفی در ترکستان، در قرن چهارم هجری، تهیه گردید. پس از چاپ ترجمه این اثر در ۱۸۲۵، ژزف همرفون پورگشتال^{۸۳} در مقام ستایش، شیبانی را گروتیوس اسلام خواند.^{۸۴}

یک قرن پس از آن، یعنی در ۱۹۱۷، شرح سرخسی در ۴ جلد در حیدرآباد به چاپ رسید. در این هنگام اثر شیبانی بیشتر و بهتر در دسترس علاقمندان قرار گرفت و دانشمندان غرب را نیز وادار به تحسین نمود. هانس کروسه^{۸۵} بار دیگر شیبانی را با عنوان گروتیوس اسلام، ستود و حتی انجمنی به عنوان انجمن حقوق بین الملل شیبانی^{۸۶} در ۱۹۵۵ تأسیس کرد.

خَدّوری می نویسد: هر چند که چنین عنوانی خوشایند دانشمندان مغرب زمین نبود، و هر چند که کروسه نیز خود کوششی برای ادامه کار انجمن مزبور نشان نداد، ولی مقام شیبانی چنان والا و ارجمند است که چنین عناوینی کمتر از آنند که بر ارجمندی مقامش بیفزایند.

۸۲. محسن امین عاملی، فی رحاب اهل البیت، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۰، جزء ۴، ص ۵۰.

۸۳. Joseph Hammer Von Purgstall.

۸۴. خدوری، همان مأخذ، ص ۵۶ و ۵۷.

۸۵. Hans Kruse.

۸۶. Shaybani Society of International Law.

افزون براين ، گفتيم كه فقهاى شيعه نيز از قرن‌ها پيش از گروتوس
 غريبان ، دست به كار تأليف كتب حقوقى يازيده ، هر كدام فصولى از كتاب
 خود را به قواعد و مقررات حاكم بر روابط خارجه اسلام ، اختصاص
 مى دادند .

اكنون با پيش روى داشتن اين همه آثار حقوقى كه از دانشمندان اسلامى
 برجاي مانده است ، ما متوجه يك نكته انحرافى در بيان حقوقدانان غربى
 مى شويم . يعنى آنجا كه سرگذشت تكوين ، تدوين و پيدائش علم حقوق
 بين الملل را برايمان باز مى گويند و خيلى راحت از سر اين همه آثار ومدارك
 غير قابل انكار ، در مى گذرند .

اينك ما مى خواهيم ببينيم آيا براستى مى توان به اين سادگى منكر حقوق
 بين الملل اسلامى شد يا خير ؟

ارزیابی «حقوق بین الملل اسلامی» با معیار حقوقدانان معاصر

بنا به گفته حقوقدانان برجسته غرب ، «تدوین» حقوق بین الملل ^{۸۷} (به معنای جمعآوری مقررات پراکنده‌ای که به صورت قواعد عرفی در روابط بین‌المللی به کار بسته می‌شدند ، و عرضه داشت آنها در قالب يك متن آراسته و منقح) اندیشه‌ای بود که برای نخستین بار در پایان قرن ۱۸ پیدا شد .

جرمی بنتام ^{۸۸} مبتکر چنین فکری است که می‌گفت چه بهتر که بیایم و

۸۷. تدوین = Codification . در اینجا چون از تدوین سخن می‌رانیم مقصودمان بیان، بسط و روشن ساختن محتوای قواعد کلی از پیش تکوین یافته، در عرف می‌باشد . مثلاً مصونیت و حرمت نمایندگان دیپلماتی ، یا احترام به حقوق بشر نخست از مقررات عرف بین‌الملل به شمار می‌رفت ، ولی سپس آمدند و با تدوین آنها یک سند حقوقی مبسوط و دقیق به وجود آوردند ، و ضمناً محتوا و حدودشان را همراه با ارائه بسط مقرراتی دیگر که شامل مسائل مختلف مربوط به همین مباحث است، روشن ساختند . با چنین شیوه‌ای اختلاف برداشتها و رویه‌های کشورهای مختلف نیز از میان می‌رود . «شارل روسو» ، مباحث تدوین را در فصل «عرف» جای داده (ج ۱ ص ۳۴۴ - ۳۷۲) ، ولی «متن» آن را در فصل معاهده وزیر عنوان « قانونگذاری بین‌المللی » آورده است (ص ۳۷) .

۸۸. Jeremy Bentham ، همچنین وی پدیدآورنده اصطلاح «حقوق بین‌الملل عمومی» است .

مقررات حقوق بین الملل را به صورت قانوننامه (کُد) یا متونی پیراسته و مرتب عرضه بداریم.^{۸۹}

از پی این ابتکار فکری، مرحله عمل فرا رسید، و دیدیم که ابتکار عملی تدوین مقررات بین المللی در دست کنوانسیون^{۹۰} فرانسه بود. بدین معنا که مقامات دولتی آن کشور، يك مرد روحانی را به نام پدر گرگوریوس مأمور تهیه يك «اعلامیه حقوق ملل» ساختند. او نیز در ۱۷۹۵ طرحی در ۲۱ ماده تهیه و تقدیم «کنوانسیون» نمود که البته مورد قبول واقع نشد.

* از آن پس دیگر يك قرن سکوت بر این مسأله حکمفرما شد، تا روزی که نخستین «کنفرانس صلح» لاهه در ۱۸۹۹ به ابتکار نیکولای دوم، تزار روسیه، به منظور خلع سلاح و اتخاذ شیوه‌هایی برای حل مسالمت آمیز اختلافات، تشکیل گردید.

هرچند این کنفرانس کار چندان برجسته‌ای نکرد ولی عصر جدیدی در حقوق بین الملل پدید آورد.^{۹۱}

* دومین کنفرانس صلح لاهه در ۱۹۰۷ تشکیل شد و کارش نسبت به کنفرانس قبلی گسترده‌تر می نمود.^{۹۲}

۸۹. اِپنهایم، ص ۵۸. بیشتر مطالب این قسمت از بحث ما، از همین مأخذ نقل شده است.

۹۰. يك مجمع مؤسسان که پس از شورش ۱۷۹۲ و براندازی رژیم سلطنتی، نخستین جمهوری را در فرانسه برپا کرد.

۹۱. این کنفرانس فقط سه پیماننامه (Convention) درباره حل مسالمت آمیز اختلافهای بین المللی - حقوق و عرفهای جنگ زمینی - تأیید پیماننامه ژنو ۱۸۶۴، در مورد جنگ دریایی، به تصویب رسانید.

۹۲. محصول کارش ۱۳ پیماننامه بود که سه تا از آنها تجدید همان سه پیماننامه کنفرانس اول بود، و بقیه در مورد مسایلی همچون: محدود کردن توسل به زور برای وصول طلبهای ناشی از قرارداد، شروع و درگیری تخصم و يك سلسله از مقررات جنگی. توجه: کسانی که بر اسلام خرده گرفته می گویند: حقوق بین الملل اسلامی از موضع مقررات جنگی برخاسته، هرچند که به بطلان این سخن در جای خود خواهیم رسید، ←

* پس از جنگ جهانی اول - تدوین حقوق بین الملل وارد مرحله اساسیتری شد. چه، دوشادوش امضا و تصویب پیماننامه‌های متعددی مربوط به مسایل جنگی، فنی، علمی، اقتصادی، قضایی و سیاسی^{۹۳}، جامعه ملل نیز با تشکیل کمیته‌ای از حقوقدانان، در ۱۹۲۴، رسماً کار تدوین را عهده‌دار شد.^{۹۴}

* چون سازمان ملل پدید آمد، منشور یکی از وظایف مجمع عمومی آن را همین تدوین و رشد دادن تدریجی حقوق بین الملل تعیین کرد (ماده ۱۳-الف). مجمع نیز کمیسیون حقوق بین الملل را به سال ۱۹۴۷ بنیان نهاد تا بطور دائم کار کند و بدین وسیله دین مجمع را به لحاظ انجام وظیفه تدوین، ادا کند.^{۹۵} با شنیدن این سرگذشتی که حقوقدانان برای حقوق بین الملل بازگو می‌کنند، این سؤال به ذهن می‌رسد که: آیا عمر این رشته از حقوق فقط به هشتاد و چند سال (یعنی از سال ۱۸۹۹، تاریخ برگزاری نخستین کنفرانس صلح لاهه) می‌رسد؟^{۹۶}

→ ولی باید توجه داشته باشند که تدوین حقوق بین الملل اروپاییان نیز با حقوق جنگ آغاز شده است.

۹۳. فهرست این پیماننامه‌ها در ص ۶۰ این‌هایم آمده است.

۹۴. کار این کمیته تدوین نبود، بلکه تعیین موضوعهایی با رعایت اولویتها و کسب نظر دولتهای عضو بود که نتیجه کار خود را در ۱۹۲۷ به شورای جامعه عرضه کرد. سپس کنفرانس لاهه در ۱۹۳۰ برپا گردید که فقط موفق به تهیه یک پیماننامه و چند پیمانک (پروتوکل) در مسائل تابعیت و تعارض قوانین شد (همان مأخذ ص ۶۲).
۹۵. همان مأخذ ص ۶۷-۶۹. برای آشنایی با کار این کمیسیون و مسایلی که تاکنون تدوین را درباره‌شان انجام داده است، بهترین مرجع فشرده، کتابی است که هر از چندی خود سازمان ملل با عنوان کمیسیون حقوق بین الملل و کارش، به انگلیسی و فرانسه منتشر می‌کند.

۹۶. این سرگذشت را ما از زبان « این‌هایم » نقل کردیم. اما فیلیپ مَتَن، پرفسور دانشگاه پاریس، ماجرای تدوین را به گونه‌ای دیگر بیان کرده از جمله نوشته است:

« معاهده کنگرة وين (۹ ژوئن ۱۸۱۵) مندی است که کنگرة مزبور را متمایل ←

البته پاسخی که به ما می‌دهند منفی است. زیرا آنان گروتیوس را به خاطر کتاب ارزشمندی که در ۱۶۲۵ عرضه کرده، پدر حقوق بین‌الملل می‌دانند، و چنانکه قبلاً دیدیم مکتبهای طبیعی و پوزیتیویستی و غیره که از قرن ۱۶ بیعد در حقوق بین‌الملل پیدا شد، همه حاکی از آن است که باید مقرراتی خاص از پیش وجود داشته باشد تا براساس آنها گروتیوس در قرن ۱۷ اثری عرضه کند و پدر حقوق بین‌الملل شود، و با آنکه بینشها و مکتبهای گوناگونی در پیرامونشان زاده شده، این چنین رشد کنند. آری و راستی هم چنین بود. این حقوق بین‌المللی که اکنون دنیا درباره‌اش سخن می‌گوید «تکوین» و تولدش را در ۴۰۰ سال پیش می‌دانند، یعنی از زمانی که در اروپا کشورهای مستقلی توانستند از برابری و برخورداری از حاکمیت دم بزنند. پس حقوق بین‌الملل به زعم ایشان زاده روابط دول مسیحی، زادگاهش هم فقط در قاره اروپا بوده است. اینها را می‌نامیم، پرفسور حقوق بین‌الملل در «کمبریج»، می‌نویسد:

«حقوق بین‌الملل نوین، محصولی از تمدن مسیحی است، چه نخستین بار میان کشورهای مسیحی (چهارصد سال پیش) پیدا شد... در قرنهای پیشین میان ملل مسیحی و مسلمان يك خصومت دایمی حکمفرما بود.»^{۹۷}

البته وی این جمله را نیز می‌افزاید که ریشه‌های چنین حقوقی به اعصار بسیار دور تاریخ بازگشته، می‌توان آنرا در میان قواعد و رسوم که ملل مختلف در روابط خارجیشان مراعات می‌کردند، جستجو کرد. سپس به ذکر مقررات و رسوم بین‌المللی یهود، یونانیان، رومیان و قرون وسطا می‌پردازد

→ به تدوین حقوقی که از پیش وجود می‌داشته، نموده است. در پیوست هفده این معاهده، رتبه‌های نمایندگان دیپلماتی بیان شده است. دوره ۱۸۶۴-۱۹۱۴: اوج چشمگیر کنگره‌ها و کنفرانسهای بین‌المللی بود؛ یعنی ۱۰۰۰ کنفرانس که موفق به تهیه ۲۵۰ متن در مسیر قانونگذاری بین‌المللی شدند. دوره بین دو جنگ: حدود ۷۰۰ معاهده قانونپرداز پدید آمد...» (ص ۳۹-۴۱).

و دربارهٔ هریک سخن می‌گوید.^{۹۸} اما او هرگز نه از اسلام یادی می‌کند و طبیعی است که نه دیگر مقررات و رسوم آن را شایستهٔ عنوان «حقوق بین الملل» می‌شمرد.

خلاصه آنکه از نظر حقوق‌دانان غربی، حقوق بین الملل یعنی فقط همان که میان کشورهای مسیحی رها شده از بند، پدید آمده و بس. ژورژسِل در کتاب ۷۶۰ صفحه‌ای خود فقط نیم صفحه به سخن دربارهٔ اسلام اختصاص داده است، و برغم آنکه می‌نویسد:

«نباید روابط جهان مسیحی را با اسلام منحصر به روابط خصمانه پنداشت. چه آنها روابط بازرگانی، علمی، فرهنگی و هنری هم داشتند... تمدن بسیار باشکوه اعراب که از قرن ۷ تا ۱۴ درخشش چشمگیری داشت، برآستی برای غرب آموزنده بود...»^{۹۹} ولی در دو صفحه بعد چنین تأکید می‌کند:

«این تنها در جوّ مسیحیت بود که حقوق بین الملل زاده شد... آنانی که به دنبال چنین حقوقی در عهد باستان می‌گردند، کار بیهوده‌ای می‌کنند، چه در آنجا فقط آثار پراکنده و نامنسجمی، آن هم حاکی از يك بذل توجه ساده نسبت به پاره‌ای از مسایل حقوق بین الملل، یافت می‌شود».^{۱۰۰}

اکنون می‌سزد که ما نیز به سهم خود، رویدادها را از نظر بگذرانیم تا ببینیم آیا این سخنان برآستی حاکی از يك بینش واقعی و علمی است، یا برعکس نوعی خود محوربینی بوده، برداشت غیر منصفانه‌ای در پس آن نهفته است.

۹۸. اینهايم، ص ۷۲ تا ۸۰.

۹۹. رجوع کنید به این کتاب: Scelle G., Droit internaional public, Paris :

Domat - Montchrestien, 1944, p. 31.

۱۰۰. همان مأخذ.

اولاً : ما پیش از هر چیز به حقوقدانان بین الملل این نکته را یادآور می شویم که اگر وصف نوین (مدرن) را از بی «حقوق بین الملل» بیاورند - چنانکه اینهایم در عبارت خود آورده - در آن صورت «شاید» بتوان چنین حقوق بین المللی را محصول تمدن مسیحی پنداشت. می گوییم «شاید»، زیرا که مسأله آن چنان هم ساده نیست که بتوان با مسامحه از آن در گذشت.^{۱۰۱}

ثانیاً ، می پرسیم چرا شما فقط معاهداتی را که از پایان قرن ۱۹ به بعد در سطح بین المللی بسته شده است ، معاهداتِ قانونساز^{۱۰۲} تلقی کرده ، ولی

۱۰۱. می گوییم « شاید » ، چه اگر راستش را بخواهید جهان که از ۱۹۱۷ به دو بلوک عمده و متمایز تقسیم شد ، و ازدو سه دهه پیش هم که با تحقق استقلال بسیاری از کشورهای زیر یوغ ، جهان سومی نیز در صحنه بین المللی پدیدار آمد ، دیگر نمی توان آن یکپارچگی مسیحی گونه ادعایی حقوقدانان غرب را پذیرفت . همه می دانیم که که قسمت اعظم تحول حقوق بین الملل در چند دهه اخیر رخ داده و مسلماً در این دوره روابط بین المللی فقط به روابط کشورهای مسیحی ، انحصار نداشته است . کشورهای کمونیستی ، کشورهای مشرق زمین مسلمان ، هند و بودایی همه در کنار هم ، و هر کدام نیز به نحوی از انحا ، ایفاگر نقشها بودند و تکوین و تدوین مقررات بین المللی را جهت می دادند. تحولات عمیق وریشه ای که در مقررات بین المللی در دهه ۶۰ و ۷۰ (یعنی دوره استقلال سیاسی و اقتصادی کشورها) پدید آمد ، بویژه بسیار قابل توجه و چشمگیر بوده است . پس دیگر نمی توان حتی حقوق بین الملل نوین را هم محصول خالص روابط دنیای مسیحی پنداشت . در این باره ، تونکین (Tunkin) حقوقدان بین الملل شوروی . نکاتی خاطر نشان کرده که شایان بذل توجه است. به کتاب زیر مراجعه کنید :

Tunkin (ed.) Contemporary International Law, Moscow: Progress , 1969 , P. 22.

۱۰۲. برخی از حقوقدانان Traité - loi را که می توان به معاهده تقنینی ، یا قانونساز ، و یا قانونپرداز ترجمه کرد ، در برابر Traité - contrat یا معاهده قراردادی ، قرار داده اند . اولی یعنی معاهده ای که بر اثر توافق مشترک کشورها ، قواعد کلی و مقررات حقوقی وضع کرده است (درست مانند قانون) . اما دومی یعنی معاهده ای که دو یا چند کشور با هم ، قرار انجام دادن پارامی از اعمال حقوقی را گذاشته اند (روسو ، ج ۱ ، ص ۱۹) .

به معاهداتی که پیش از آن تاریخ در جهان بسته می شد ، هرگز چنین بهایی نمی دهید ؟

اگر می گوید : در گذشته هرگز «معاهده تقنینی» وجود نداشته است و هرچه که در روابط بین المللی انعقاد می یافته از سنخ «معاهدات قراردادی» بوده است ، در پاسخ پیش از هر چیز این نکته را خاطر نشان می سازیم که برغم چنین تمایزی که علما میان معاهدات قایل شده اند ، اما در تحلیل دقیق حقوقی ، حتی خود حقوقدانان غربی نیز بر آن قلم بطلان کشیده اند .

اُپنهایم می گوید : معاهدات اساساً همگی قانونپردازند ، چون همه شان مقرراتی برای رفتار طرفین وضع کرده آنها را ملزم ساخته اند که همچون يك قانون ، به آن مقررات پایبند باشند (ص ۸۷۹) .

روث می نویسد : به لحاظ حقوقی ، این گونه طبقه بندی برای معاهدات ، نه درست است و نه متضمن مفهوم دقیق و روشنی (مقدمه ای بر حقوق معاهدات ، پاریس ، ۱۹۷۲ ، متن فرانسه ص ۳۶) .

خلاصه به لحاظ ماهیت حقوقی و اثر الزام آوری معاهده (نه به لحاظ شکل ، موضوع و محتوا و یا کیفیت و کثیت اعضا) هیچ گونه فرقی میان آن دسته از معاهداتی که در قرن بیستم پدید آمده است (و معاهدات قانونپردازان هم خوانده اند) ، با سایر معاهداتی که در قرون و ازمنه پیشین بسته می شده ، وجود ندارد .

در اینجا تنها يك نکته است که روی آن می توان انگشت نهاد. آن اینکه بگوییم ، مفاد برخی از معاهدات مانند قانون «کلیت» دارد ، در حالی که برخی دیگر مانند يك قرارداد ، ناظر به يك مورد بسیار مشخص و جزئی است .

حتی اگر به این اعتبار هم تقسیم بندی فوق را بپذیریم ، باز سؤال ما بدون پاسخ باقی می ماند. چه آیا مگر در طول تاریخ ممتد بشری ، هرگز معاهده ای بسته نشده که حاوی موادی کلی باشد؟ آیا این تنها از خصوصیات و ویژگیهای

قرن ۱۹ و ۲۰ بوده است که عقل بشر موفق به کشف چنین پدیده بیسابقه‌ای گردیده!

اگر کسی منکر وجود چنین معاهداتی در گذشته باشد، این خود بستن يك روغ آشکار بر ساحت تاریخ است.^{۱۰۳} اما اگر به وجودشان اذعان کند، و برغم این اعتراف باز هم وجود حقوق بین‌الملل را در گذشته انکار نماید،

۱۰۳. الف: روابط بازرگانی بین‌المللی از قرن‌ها پیش از میلاد مسیح میان کشورهای جهان وجود می‌داشت. قطعاً این روابط در پرتویك سلسله مقررات حقوقی انجام می‌یافت که اگر منکر وجود هرگونه معاهده‌ای در این زمینه شویم (که انکارش هرگز معقول نیست)، ولی قواعد عرفی وجود داشتند که این روابط را تنظیم کرده، وجود منبعی برای حقوق بین‌الملل به شمار می‌رفتند.

ب: حتی‌ها که حدود ۲۰ قرن پیش از میلاد، بابل را تاراج کردند، صلاح چنان دیدند که با مصریان در نیفتند. از این رو طی معاهداتی با آنان روابط حسنه برقرار کردند. از معاهدات، مراسلات و مکاتبات دیپلماتی فراغنه مصر، آرشیوی از دل خاک پیدا شده که اسناد مزبور بر روی لوحه‌های گلی همچنان به دست ما رسیده است و هم‌اکنون در موزه برلن و لندن نگهداری می‌شوند (حکمت، حقوق عام ملل، ۱۳۳۷، ص ۵۶ و ۵۷).

پ. کشورهای یونان روابط بین‌المللی را میان خود طبق مقرراتی تنظیم می‌کردند. به گفته اِپنه‌ایم، آنها الگوی جامعه‌ای را ارائه دادند که در آن روابط دولتهای مستقل، تابع مقررات و عرفهایی بود که به رضایت خود اعضای آن جامعه پدید آمده بود (ص ۷۵).

ت: معاهدات دوجانبه‌ای که در خصوص يك امر جزئی بسته می‌شود - مثلاً خرید ۵۰ تن برنج یا فیصله يك مورد از اختلافات مرزی، و یا تصفیه يك وام - گرچه ممکن است آنها را «معاهده قراردادی» یعنی فاقد کلیت قانونی بپنداریم، ولی در برابر، موارد بسیاری هم دیده شده که در خصوص يك امر مشخص، طرفین به وضع قواعد کلی می‌پردازند. مانند موافقتنامه‌های مربوط به تشویق سرمایه - گذاری خارجی، یا روابط اقتصادی و دوستانه که در این موارد، هرچند که زمینه محدود است، ولی هرگز جزئی (به اصطلاح منطقی) نیست. خلاصه، در چنین مواردی باز با يك رشته مقررات کلی و قانونی سروکار داریم.

ث: معاهدات یا حتی تعهدات یکجانبه بین‌المللی که بارها دولت اسلامی با اقوام و ملل بیگانه می‌بست و تعهداتی کلی در آنها رد و بدل می‌شد، بعداً در بخش معاهدات مطالعه قرار خواهند گرفت.

این دیگر چیزی جز يك برداشت تعصب آمیز و غیر عالمانه نمی باشد .

البته چنین تعصبی از سوی دانشمندان حقوق بین الملل بر ملا شده است و جای هیچ بحث هم نیست ، چه ما این گونه خود محور بینی را بسیار در بین حقوقدانان بین الملل اروپایی سراغ داریم . مثلاً وولسی (در کتاب حقوق بین الملل ، نیویورک ، ۱۸۸۹) آشکارا گفته است : حقوق بین الملل تنها همان قواعدی است که دول مسیحی در روابط متقابل خود لازم الرعایه بشناسند.^{۱۰۴} با این تفکر خود مرکز بینی بود که مثلاً ژاپن با ترکیه غیر مسیحی را نیمه متمدن یا بربر می گفتند ، ولسی مصاداگاسکار یا دیگر مستعمرات تحت الحمايه دول مسیحی را که به لحاظ تمدن ، حتی به گرد پای ژاپن هم نمی رسیدند ، متمدن شمرده شایسته بهره مندی کامل از حقوق بین الملل ، می پنداشتند .^{۱۰۵}

کوتاه سخن آنکه ، برای نفی وجود حقوق بین الملل در عهد باستان یا قرون وسطا - که حقوق بین الملل اسلامی نیز به طریق اولی نفی می شود - باید منکران یکی از این چهار دلیل زیر را اقامه کنند :

(اول) یا بگویند که پیش از دوره ای که آنان مدعیند (یعنی قرن ۱۹ و ۲۰) هرگز معاهده قانون پردازی در روابط بین المللی به وجود نیامده است ، که ما به حد کافی درخور بحثمان ، سستی چنین استدلالی را بیان کردیم .

(دوم) یا بگویند که این معاهدات و مقررات ، بسیار ساده و ابتدایی بودند و هرگز شایسته برابری با آنچه که هم اکنون در سطح بین المللی انعقاد می یابد ، نمی باشند .

این استدلال درست مانند آن است که بگویند ، در گذشته هرگز ترابری

۱۰۴. به نقل احمد رشید ، اسلام و حقوق بین الملل عمومی ، ترجمه دکتر سیدی ، تهران : مرکز مطالعات عالی بین الملل ، ۱۳۵۳ ، ص ۴ - ۵ .

۱۰۵. آوارز ، تدوین حقوق بین الملل ، پاریس ، ۱۹۱۹ ، ص ۵۴ (به نقل احمد رشید ص ۷) .

وجود نداشت و نقل و انتقال کالاها، یا مسافران، بین شهرها و کشورها، صورت واقعی بخود نمی گرفت، چه در آن ایام از چهارپایان مثلا اگر استفاده می شد و اینها هرگز شایستگی برابری باترهای برقی و یا هواپیماهای غولپیکر امروزی را ندارند! آیا چنین گفتاری بیشتر به یک تخطئه بی منطق نمی ماند تا یک گفتار عالمانه و حساب شده؟ آخر از لحاظ حقوقی چه فرق اساسی وجود دارد میان عقد بیعی که برای یک کیلو آرد نانپزی بسته شده، با عقدی که برای ۵۰ تن گندم؟

(سوم) آن مقررات بین المللی که مبتنی بر قواعد مذهبی یا اخلاقی باشند، چون از قلمرو حقوق خارجند، پس دیگر نمی توان آنها را حقوق بین الملل نامید. ما در گذشته در برخی از جوامع با چنین مقرراتی سر و کار داشتیم، مانند مقرراتی که قوم یهود یا کشورهای یونان در روابط خارجی خود به کار می بستند.^{۱۰۶} اما آنها به همین دلیلی که گفتیم حقوق بین الملل شناخته نمی شوند.

پاسخ به این اشکال باتوجه به مفهوم خود حقوق داده می شود. مگر نه این است که ما و شما هر دو پذیرفته ایم که حقوق بر قواعدی اطلاق می شود که جامعه ای جنبه کلی و الزام آوریشان را پذیرفته، آنها را حاکم بر روابط اجتماعی خود قراردادده باشد؟ بنابراین، اگر جامعه ای برای قوانین مذهبی چنین اعتباری قابل گردید و آنها را همچون «قوانین موضوع» به کار بست، دیگر چرا باید آن جامعه را فاقد «حقوق» تلقی کنیم؟

قانون به لحاظ هدف و کاربرد و الزام اجتماعیش قانون می شود؛ حالا چه فرقی می کند که آن از کد امین منبع برخاسته باشد: از مجلس قانونگذاری،

از مجرای عرف، و یا بالاخره از ارادهٔ خدایی.^{۱۰۷}

پس به هیچ روی نمی‌توان مقرراتی را که ریشهٔ مذهبی و الهی دارند، با حقوق بیگانه دانست؛ چه فرض آن است که جامعه‌ای آنها را پذیرفته، به قلمرو حقوق موضوعشان درآورده است.

آیا می‌توانیم مثلاً جوامع اروپایی را در دورهٔ حکومت «قانون کلیسایی»، جوامعی فاقد قانون بیندازیم؟

(چهارم) تازمانی که دول «متساوی الحقوق» و برخوردار از «حاکمیت» در جهان پیدا نشدند، حقوق بین‌الملل هم نمی‌توانست وجود خارجی پیدا کند. مثلاً در عهد باستان، دول روم و یونان فقط خود را صاحب حق می‌دانستند و برای دیگران به این عنوان که وحشی هستند، هیچ‌حقی را قایل نبودند. در چنین جوئی، حقوق بین‌الملل دیگر نمی‌توانست موضوعی داشته باشد و ضرورت آن نیز احساس نمی‌گردید.^{۱۰۸}

این آخرین و مهمترین اشکالی است که برای نفی وجود هرگونه مقرراتی به عنوان حقوق بین‌الملل، در زمانهای پیش از آزادی کشورهای مسیحی از یوغ امپراتور و پاپ، عنوان شده است.

پاسخ: اولاً، باید افترای آشکاری را که برخی این گونه بر تاریخ بسته‌اند، خاطرنشان کنیم. چه در قدیم نیز همیشه و در همه جا قضیه این طور نبود که یک کشور سرآمد بقیهٔ کشورها باشد؛ بلکه دولتهای همعرض و برابر هم نیز

۱۰۷. برای پیدایش حقوق سه شرط را لازم دانسته‌اند: الف - وجود يك جامعه، ب - وجود مجموعه‌ای از مقررات حاکم بر رفتار انسانها. پ - توافق مشترك افراد آن جامعه که آن مقررات را به وسیلهٔ يك نیروی الزام‌آوری برخورد تنفیذ کنند (پنهام، ص ۱۰). اما اینکه این مقررات از کجا برخاسته‌اند، چیزی است که در پدید آوردن ماهیت حقوق تأثیری ندارد.

۱۰۸. محمد ظاهر (صدیق حضرت)، درس حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۵.

یافت می‌شدند که عملاً از حاکمیت و حقوق متساوی، خود را برخوردار می‌پنداشتند.^{۱۰۹}

ثانیاً، درست است که منشور ملل متحد، همه کشورهای جهان را برابر و متساوی الحقوق اعلام کرده (ماده ۲، بند ۲)، ولی این برابری تنها در یک فرض حقوقی، و واضحتر بگوییم، در عالم ذهن و آرمان وجود دارد. اما عملاً هرگز میان کشورهای کنونی جهان، برابری - نه به لحاظ نظامی، نه به لحاظ اقتصادی و امکانات مادی، و نه به لحاظ سیاسی و فرهنگی - هرگز وجود ندارد.

شما اگر معتقدید که در قدیم برادر نابرابری کشورها، همیشه زور از سوی زورمند دیکته و تحمیل می‌شد، مگر امروز هم روابط بین‌المللی درست بر همین اساس جریان ندارد؟

ثالثاً، چه در گذشته و چه در حال، همیشه امر بر این منوال بوده که گاهی مصالح یک زورمند ایجاب کرده است که با کشوری ناتوان بر سر مسأله‌ای کنار بیاید، و با هم معاهده‌ای امضا کنند. در این صورت، فرض «برابری در حقوق» بدینگونه تجلی می‌کند که زورمند، خصوصیات برتری خود را فراموش می‌کند، و خود را به سطح برابر با طرف معاهده‌اش، تنزل می‌دهد. یکی از شرایط اعتبار معاهدات همین رعایت «اصل برابری پنداری» طرفین معاهده است. حالا اگر می‌گویید، چه بسا دیده شده که این اصل نیز عملاً پایمال گردیده، علاوه بر آن که چنین ادعایی درباره معاهدات و تعهدات بین‌المللی

۱۰۹. آلبرماله در تاریخ خود، جلد اول: ملل شرق و یونان، می‌نویسد: کلداه از سه هزار سال پیش از میلاد مانند مصر متمدن بود... پادشاه بابل به فرعون مصر نوشت: شهریار آشور، خراجگزار من است. حال اگر تو با من دوستی، پس نباید هیچ عهد و پیمانی با او ببندی (ص ۷۳). یکی از پادشاهان بابل، بُو کَدَنَصَر (بُحْتَنَصَر) در قدرت، همسان پادشاه آشور بود (ص ۷۹). و...

پیامبر اسلام هرگز مصداق نیافته، مگر شما برای این باورید که در روابط بین المللی کنونی رعایت اصل مزبور بر استی در نهایت صدق و خلوص، انجام می پذیرد؟ پس ملاحظه می شود که این معیارها و استدلالها چندان توانایی آن ندارند که بتوانند ذهن یک حقوقدان را نسبت به وجود حقوق بین الملل اسلامی، مشوب گردانند.

فصل چہارم

منابع حقوق بین الملل اسلامی

- یادآوری منابع حقوق بین الملل عمومی
- منابع حقوق اسلامی

پیش از ورود در اصل بحث ، دو نکته را خاطر نشان می کنیم :

(الف) - فرق « بنیاد » و « منبع »

چنانکه در « بخش دوم » گذشت ، « بنیاد » یا « مبنای حقوق » یعنی : ریشه ها ، بنیاد ، اصل و خلاصه يك « منبع ماهوی »^{۱۱۰} برای مقررات حقوقی . به تعبیر دیگر شاید بتوان گفت که مبنای حقوق آنجا است که مقررات حقوقی در يك مرحله جنینی بسر می برند .

اما در مرحله بعدی است - یعنی مرحله زاده شدن و پیدایش مقررات - که با « منابع » حقوق سروکار پیدا می کنیم . از این مرحله به بعد ، برآستی يك نظام حقوقی در جامعه شکل می گیرد و حقوق در پرتو همین « منابع رسمی »^{۱۱۱} است که در آن جامعه تکوین می یابد .

(ب) - درباره اصطلاح « حقوق بین الملل اسلامی »

گذشته از آن که تحقیقی با عنوان « حقوق بین الملل اسلامی » با عرف

۱۱۰. Sources Materielles در برابر Sources Formelles (منابع متداول و رسمی) .

و جامعه دانشگاهی مانا مانوس می نماید ، آیا به نظر شما در خود این عبارت نیز احساس نوعی غرابت نمی شود ؟

ممکن است نزد خود چنین بیندیشید که حقوق بین الملل ، به جامعه بین-المللی تعلق دارد . پس چگونه می توان آن را به وصفی متصف نمود که در انحصار کشور یا جامعه خاصی در آید .

روزگاری می گفتند : « حقوق بین الملل اروپایی »^{۱۱۱} ، ولی این بدان دلیل بود که قلمرو حقوق بین الملل تنها همان کشورهای مسیحی در اروپا بود ؛ و اما کشورهای دیگر هنوز صلاحیت ، یا حق برخورداری از آن را نیافته بودند.^{۱۱۲} بنابراین ، کسانی که عبارت « حقوق بین الملل اسلامی » را به کار می برند ، آیا آنها هم منظوری مشابه این دارند ؟

پاسخ : خیر ، هرگز منظور از اصطلاح « حقوق بین الملل اسلامی » آن حقوق بین المللی نیست که فقط بر روابط بین المللی کشورهای مسلمان ، حاکم باشد . بلکه منظور از این عنوان همان مقررات قابل اجرا در یک جامعه بین المللی است که کشورهای مسلمان و نامسلمان ، هر دو در آن حضور دارند .

بنابراین ، شاید بهتر آن بود که عنوانهایی همچون « اسلام و حقوق بین الملل » ، « حقوق بین الملل در اسلام » به کار می رفت ، چه اینها بهتر و رساتر ماهیت و هدف تحقیقی را که ما در پیش گرفته ایم ، بیان می کردند .

برای توضیح مثالی می زنیم : در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ، صنایع مادر ، معادن بزرگ ، بانکداری و ... همچون بخش دولتی اعلام شده است (اصل ۴۴) . همچنین دادن امتیاز به خارجیان برای تشکیل شرکتها و مؤسسات بازرگانی ، صنعتی و کشاورزی ممنوع گردیده است (اصل ۸۱) . نظیر چنین مقرراتی ، دست دولت جمهوری اسلامی را در پذیرفتن تعهدات بین المللی

در زمینه‌های یاد شده می‌بندد، و دیگر وی آن آزادی عمل را نخواهد داشت که با کشوری دیگر، معاهده‌ای برخلاف مقررات مزبور امضا کند.

نه تنها ایران، که تمام کشورهای جهان، نظر به مصالح داخلی خود، مقررات محدودکننده‌ای در قوانین خود گنجانده‌اند تا دولتهایشان در روابط بین‌المللی خود، تابع ضوابط و قید و بندهایی باشند. حال می‌توان حقوق بین‌الملل را در رابطه با مقررات بنیادین هر کشور یا رژیم مطالعه کرد. آنگاه اگر مثلاً می‌گوییم: «ایران و حقوق بین‌الملل» یا «کشورهای سوسیالیستی و حقوق بین‌الملل»... مقصودمان ارزیابی مقررات بین‌المللی بر طبق ضوابط ملی یا ایدئولوژیک یک جامعه معین است. به گفته دیگر، می‌خواهیم موارد هماهنگی، یا ناسازگاری یک نظام خاص حقوقی را با مقررات بین‌المللی ارزیابی کنیم.

با این توضیح دیگر روشن است که هدف ما از عنوان «اسلام و حقوق بین‌الملل» چه می‌باشد. پرفسور احمد رشید نیز که در ۱۹۳۷ در آکادمی لاهه به تدریس حقوق بین‌الملل اسلامی پرداخت، عنوان درس خود را «اسلام و حقوق ملل»^{۱۱۳} قرار داد.

با این همه، گرچه عنوان حقوق بین‌الملل اسلامی بدرستی از عهده بیان منظور ما بر نمی‌آید، ولی عنوانی است که بهر حال از سوی محققان به کار رفته، بی آنکه از آن هرگز معنایی مشابه اصطلاح «حقوق بین‌الملل اروپایی» که در بالا یاد کردیم، اراده کرده باشند. از این رو چه اشکالی دارد که ما نیز واژه مزبور را به کار ببریم؟

عنوان حقوق بین‌الملل اسلامی افزون بر آنکه در کلماتش آهنگی موزون‌تر نهفته است، در محافل علمی نیز این عنوان درست به همان معنای «اسلام و

۱۱۳. Islam & Droit des gens. این متن به قلم دکتر سیدی با عنوان: «اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی» به پارسی منتشر گردیده است (پاورقی ۱۰۴).

حقوق بین الملل « پذیرفته شده » و متداول است . ۱۱۴

۱۱۴. مانند : مجید خدّوری در سیّار شیبانی ؛ همین طور در جنگ و صلح در حقوق اسلام ، ترجمه سعیدی ، تهران : اقبال ، ۱۳۳۵ :

Khadduri M. , War and Peace in the Law of Islam , Baltimore : The Johns Hopkins Press , 1969 .

همچنین پرفسور محمد حمید الله در سیّار ، پاورقی ۷۳ ؛ مارسل بُوآزار در اومانیسیم اسلامی ؛ جلال الدین فارسی در حقوق بین الملل اسلامی .

۱

یادآوری منابع حقوق بین الملل عمومی

پرفسور حمیدالله ، یکی از نویسندگان حقوق بین الملل اسلامی ، در بخش منابع ، بحث خود را با قرآن و سنت - دو منبع اصلی حقوق اسلامی - آغاز می کنند.^{۱۱۵} اما چنین به نظر می رسد که شیوه بحث وی تا حدی از منطق به دور است . زیرا ما توضیح دادیم که اضافه صفت اسلامی به «حقوق بین الملل» نه برای ارائه يك حقوق بین الملل انحصاری - منحصر به کشورهای مسلمان- است ، بلکه مقصود حقوق بین الملل با جدیدترین و گسترده ترین معنای فنیش است که هم اکنون نیز در محافل حقوقی جا افتاده است (معنای جدید و گسترده « حقوق بین الملل » در فصل پنجم ص ۹۶ خواهد آمد) .

اینك شما می پرسید که چگونه می توان کتاب و سنت را به عنوان منابع چنین حقوقی ، برشمرد ؟

اگر یادتان باشد ، در تعریف حقوق بین الملل گفتیم که آن عبارت است از : مجموعه ای از قواعد الزام آور حاکم بر روابط بین المللی . اکنون در اینجا این توضیح را می دهیم که این گونه قواعد به دو نوع قابل تصورند .

الف: قواعدی که الزام آوربودنشان را فقط يك کشور احساس می کند، مانند مقررات مندرج در قانون اساسی که مثلاً دولت جمهوری اسلامی ایران، موظف است پاره ای از اصول خاص خود را در روابط خارجیش حتماً به کار بندد.

البته روشن است که منابع حقوقی برای این دسته از مقررات، منابع بین المللی نبوده، بلکه متعلق به نظام حقوقی داخلی يك کشور است. قرآن و سنت نیز از منابع حقوق داخلی کشور اسلامی است و نمی توان آنها را در بحث منابع حقوق بین الملل یاد کرد.

ب - قواعد و مقرراتی که الزام آوربودنشان را، هم کشور مسلمان و هم کشور بیگانه، هر دو در روابط بین المللی خود احساس کرده باشند. در اینجا باید از «منابع حقوق بین الملل عمومی» سخن راند و نه از منابع حقوق داخلی (مانند قانون اساسی یا کتاب و سنت).

دیگر با این توضیحات جای تردید باقی نمی ماند که کشور اسلامی هم می تواند در بسیاری از روابط خارجی خود، از مقرراتی پیروی کند که از منابع حقوق بین الملل عمومی، برخاسته باشند.

اینک نظری سریع بر این منابع

رسم است که به هنگام بحث از منابع حقوق بین الملل، اساتید و نویسندگان حقوق، فرازهای ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین المللی دادگستری را تکرار می کنند، این سان:

«دیوان که مأموریت دارد اختلافاتی را که به او رجوع می شود بر طبق حقوق بین الملل حل و فصل نماید، باید موازین زیر را به کار بندد:

۱- معاهدات بین المللی.

۲- عرف بین المللی .

۳- اصول کلی حقوق مورد قبول ملل متمدن .

۴- تصمیمات قضایی ، و نظرات برجسته ترین حقوقدانان به عنوان وسیله ای برای تعیین قواعد حقوقی .

اما اگر حقیقت را بخواهید ، این چهار یا پنج چیز ، همه منابع حقوق بین الملل نیستند . مقررات حقوق بین الملل ، به اتفاق همه دانشمندان ، فقط آنهایی اند که کشورها :

(الف) با گفتار و نوشتار (= معاهده) ، و یا

(ب) با فعل و کردار خود (= عرف) ،

وجودشان را اعلام و تأیید کرده باشند .

پس در این صورت معنای ماده ۳۸ اساسنامه چه می شود ؟

پاسخ این است که آنچه در این ماده بر شمرده شده ، اسباب موجه حکم دیوان بین المللی دادگستری است و نه منابع حقوق بین الملل (جای بحث در پیرامون این نکته در حقوق بین الملل عمومی است) .

پس منابع حقوق بین الملل عمومی فقط دو چیز است :

نخست : «معاهده» که اجمالاً آن را بدینگونه تعریف می کنیم : هر توافقی که میان اعضای جامعه بین المللی بسته شود ، و هدف از آن ایجاد برخی آثار حقوقی باشد (شارل روسو ، ج ۱ ص ۶۳) .

معاهدات بین المللی از نظر اسلام ، باید موضوع پژوهش بحث گسترده ای در یکی از مباحث آتی شود .

دوم : «عرف» بدین معنا که درباره ای از مسائل ، هر چند کشورها ننشسته و قراردادی بر صفحه کاغذ ننوشته اند ، ولی در عمل ، قواعد خاصی را به گونه ای رعایت می کنند که از آن آشکارا التزامشان به رعایت این قواعد استنباط می شود . درباره عرف بین المللی نیز مباحث بسیاری نهفته که جایش در کتب حقوق

بین الملل عمومی است . از نظر قواعد بنیادین اسلامی نیز هیچ مانعی وجود ندارد که يك کشور اسلامی در مواردی که مجاز به بستن معاهده است ، بتواند در عمل به ایجاد يك عرف بین المللی هم کمک کند.^{۱۱۶}

۱۱۶. * منابع مستقیم حقوق بین الملل:

۱- معاهده

۲- عرف

* مجاری تکوین مقررات بین المللی یا منابع غیرمستقیم و کمکی :

۱- اصول کلی حقوقی ملل مختلف جهان

۲- قطعنامه ها و اعلامیه های بین المللی

۳- عمل یکجانبه کشورها

۴- رسوم بین المللی

۵- نظریه حقوقدانان برجسته بین المللی

۶- تصمیمات قضائی و داوری .

* اما اسباب موجه حکم برای دیوان بین المللی دادگستری ممکن است همه اینها

باشد، به علاوه « انصاف و استحسان » - ماده ۳۸ اساسنامه دیوان) .

۲

منابع حقوق اسلامی

چون در حقوق بین الملل اسلامی ، مقررات بین المللی از دیدگاه يك نظام خاص حقوقی ارزیابی می شود ، پس ناگزیر بساید ، منابع آن را نیز فرا آموخت . در اینجا دو منبع اصلی وجود دارد :

۱- کتاب

۲- سنت

و دو منبع کمکی :

۱- اجماع

۲- عقل

اینک بیان مطلب :

با درگذشت پیامبر اکرم ، جامعه اسلامی وارث نظام حقوقی شد که از آن می توان با عنوان حقوق طبیعی اسلامی ^{۱۱۷} (یعنی فطری و الهی) یاد کرد . از آنجا که منصب پیامبری ، منصبی نبود که به میراث به جانشین حضرت محمد (ص) انتقال یابد ، پس با درگذشت وی دوره وحی و قانونگذاری الهی

۱۱۷. خدّوری، جنگ و صلح، ص ۲۷ (متن اصلی).

نیز پایان پذیرفت ، و این در حالی بود که کشور اسلامی تازه رو به شکوفایی و گسترش نهاده بود . اسلام با دعوت مردم جزیره العرب - که به صورت پراکنده و یا با تشکّل خود در «کشور شهرها» و «کشور قبیله ها»^{۱۱۸} می زیستند - میانشان یک وحدت سیاسی - مذهبی پدید آورد ، و تشکیلاتی برایشان بگسترده که لزوماً وضع قوانین و مقررات را هم ایجاب می نمود . چرا که اسلام بیش از هر آیین دیگری به نظم حقوقی اهمیت می دهد ، و لذا هیچ امری در زندگی فردی یا اجتماعی بشر (حتی اندیشه و افکارش) باقی نمانده ، مگر آنکه این دین برایش حکمی صادر کرده است .

اسلام مدعی است که ترسیم چنین نظام گسترده حقوقی ، در توان هیچ مقام و مرجع دیگری جز منبع وحی الهی ، نمی باشد . پس مقررات حقوقی اسلام به راهنمایی و ارشاد خداوند بر ما ابلاغ شده است . اما اینکه خدا چگونه و به چه طریقی این احکام را به آگاهی ما رسانیده ، مطلبی است که بیانش ما را با منابع حقوقی اسلام ، آشنا می کند .

خداوند از دو طریق مقررات قانونی را به آگاهی ما رسانیده است :

- از طریق کلمات وحی شده به پیامبر (قرآن)

- از طریق گفته ها ، کرده ها و یا تأییدهای پیامبر (سنت)

و این دو چیز - یعنی کتاب و سنت - دو منبع اصلی برای مقررات حقوقی اسلامی به شمار می روند .

اول - کتاب

قرآن نخستین منبع اصلی برای قوانین اسلام است . در پیش شمع ای درباره گردآوری و تدوین آن باز گو کردیم .^{۱۱۹} قرآن قانون اساسی و محور

۱۱۸ . به فصل « نظام قبیله ای و کشور » ص ۱۶۳ رجوع کنید .

۱۱۹ . در ص ۵۲ زیر عنوان جمعاوری و نوشتن آیات .

اندیشه جامعۀ اسلامی است، و به اعجازش ضامن بقای دین اسلام گردیده است. کتابی که حیات این آیین را تداوم می بخشد، و کتابی که نور، برهان، احکام، هدایت و ایمان برای پیروان مؤمن و وفادارش، به ارمغان آورده است. البته همه قرآن را آیات مربوط به مقررات حقوقی فرا نگرفته است. بلکه می گویند از مجموع ۶۶۶۰ آیه آن، فقط حدود ۵۰۰ آیه، راجع به احکام و مقررات عملی آمده است.^{۱۲۰} درخصوص این قبیل آیات، از دانشمندان اسلامی کتابهایی به یادگار مانده است، مانند: کتزالعرفان از فاضل مقداد، آیات الاحکام از مقدس اردبیلی.

فرازهای قرآن، در مدت بیست و دو سال و چند ماه، بتدریج، بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد؛ یعنی هرگاه که مسلمانان آمادگی دریافت دستوری، یا شنیدن سرگذشت و ماجرای می یافتند، یا حادثه ای مهم و چشمگیر روی می داد، خداوند آیه یا آیه هایی بر پیامآور راستینش فرو می فرستاد. آنگاه از مجموعه این آیه ها در پایان دوره رسالت وی کتابی فراهم آمد که سندبنیادین نظام حقوقی مسلمانان شد.

با آنکه مجموع آیات حقوقی قرآن به پانصد آیه بر آورده شده، ولی در آخرین بخش همین کتاب، ماحدود چهارصد آیه را ذکر خواهیم کرد که فقط به سیاست خارجی روابط بین المللی مسلمانان مربوط می شود. این آیات متضمن احکام، مقررات، خط مشیها، راهنماییها و بیان سرگذشتهایی اند که از مجموعه شان سیاست خارجی اسلام به روشنترین وجهی ترسیم می گردد.

دوم - سنت

سنت در اصطلاح فقها بدین معنا آمده :

«گفتار، کردار و یا تأیید پیامبر (ص)». و منشأ پیدایش این اصطلاح، حدیثی است از خود پیامبر که فرمود: از سنت من پیروی کنید. اما فقهای امامیه، سنت را بدین گونه تعریف می کنند:

«گفتار، کردار و یا تأیید معصوم»، و منظورشان این بوده که علاوه بر پیامبر، گفته ها و کرده های امامان معصوم را نیز منبع قانونگذاری بدانند. به عقیده شیعه، ائمه معصوم، راویان حدیث از پیامبر نیستند، بلکه آنان نیز از سوی خدا برای بیان احکام دین، انتصاب یافته اند. بنابراین، امامان احکام الهی را از طریق الهام درمی یابند، چنانکه پیامبر، آنها را از طریق وحی فرا می گرفت. پس وقتی که ائمه ما مقررات حقوقی را بیان می کنند، نه از نوع روایت کردن از پیغمبر است، و نه از باب اجتهاد و استنباط، بلکه خودشان منبعی برای تشریع و قانونگذاری به شمار می روند (جای اثبات این سخن در علم کلام است).^{۱۲۱}

در فصل سوم، تاریخچه ای از تدوین حدیث و سنت نگاری همراه با معرفی کتب معتبر حدیث (از شیعه و سنی) بیان کردیم.^{۱۲۲} خلاصه در این امر اختلافی میان مسلمین وجود ندارد که سنت، منبعی اصیل برای مقررات حقوقی در اسلام به شمار می رود. اختلاف فقط در این است که سنت را چگونه تعریف کنیم، آیا آن را منحصر به پیامبر بدانیم، و یا آنکه دامنه معنایش را چنان بگستریم که سنت مروی از هرامام معصومی نیز منبع حقوق به شمار آید. این بود معرفی دو منبع اصلی و بنیادین حقوق اسلامی که البته باز گشت هردو در واقع به یک مبدأ است. حالا اگر موردی پیش آمد که تکلیف قانونی خود را نتوانستیم از کتاب و سنت به دست آوریم، چاره کار کدام است؟ در اینجا به دو منبع کمکی و فرعی که در فراراهمان نهاده اند، دست

۱۲۱. محمدرضا المظفر، اصول الفقه، نجف: دارالانعمان، ۱۹۶۶، ج ۳، ص ۶۱ و ۶۲.

۱۲۲. رجوع کنید به بحث گذشته ما: «جمعاوری و نگاشتن سنت» ص ۵۴.

می‌بازیم، یعنی:

- اجماع

- عقل

البته این دو منبع از نظر شیعه، به تنهایی هرگز استقلالی ندارند، فقط هنرشان این است که ما را به حکم خدا رهنمون می‌شوند.

اجماع

اجماع یعنی: اتفاق آرای فقهای اسلامی در یک مسأله حقوقی.

باز یکی دیگر از موارد اختلاف نظر میان شیعه و سنی این است که سنن اجماع را یک دلیل مستقل و يك منبع جداگانه، در کنار کتاب و سنت، می‌پندارند و برای اثبات این امر به احادیثی از پیامبر تمسك می‌جویند که مضمونشان این است: «امت من هرگز در امری نادرست باهم همصدا نمی‌شوند» (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا).

با این استدلال، آنان معتقدند که امت اسلامی معصوم است، و چون بر سر مسأله‌ای همه یکصدا، یک چیز را بگویند، یا یک چیز را عمل کنند، آن گفته و یا آن عمل درست مانند قول و فعل معصوم، برای ما حجت است. پاسخی که شیعه بدین طرز فکر داده اجمالاً این است: بر فرض صحت روایات مورد استناد، منظور از آنها باید اتفاق همه امت باشد، یعنی فرد فرد مسلمانان، در حالی که منظور دانشمندان سنی، فقط اتفاق «اهل حل و عقد» (یعنی فقها و یا اندیشمندان امت) می‌باشد.^{۱۲۳} روشن است که این گروه تنها

۱۲۳. مثلاً در سقیفه تنها چند تن محدود بر خلافت ابوبکر همصدایی کردند، و سنیان با تکیه بر آن روایات، يك چنین اتفاقی را حجت شمرده‌اند. ماوردی، فقیه شافعی، می‌نویسد: حداقل ۵ نفر کافی است تا امامت شخصی بر امت مسجل شود. استدلال وی این است که خلافت ابوبکر فقط با بیعت ۵ نفر تأیید گردید: عمر، ابو عبیده،—

بخشی از امت را تشکیل می دهند و نه همه آن را، پس چگونه روایات مورد استدلال می تواند این نظر را تأیید کند؟^{۱۲۴}

اما شیعه باتکیه بر این نظر که به هیچ روی اتفاق رأی چند دانشمند نمی تواند کاشف از حکم خدا باشد، هرگز اجماع را منبع حقوق نمی داند. مگر اجماع فقهای که فقط در زمان حضور معصوم، حاصل آمده باشد. چه در این صورت عقل ما حکم می کند که اتفاق این همه دانشمند و صاحب نظر، آن هم در حضور معصوم، محال است که بیدلیل و بدون تأیید معصوم باشد. پس بیشک وی سخنی دایر بر تأیید آنان فرموده است که متن آن گفتار هم اکنون در دسترس ما نیست.

نتیجه آنکه اجماع از نظر شیعه، اولاً منبع مستقلی نیست، و ثانیاً باید حتماً در زمان حضور معصوم پدید آمده باشد. آنگاه در چنین صورتی است که می توان آن را همچون منبعی برای مقررات حقوق اسلامی، پنداشت.

عقل

چهارمین منبع از منابع حقوق اسلامی «عقل»، نزد شیعه، و «قیاس»،^{۱۲۵}

→ اُسَید بن حُصَیر، بشیر بن سعد، سالم. آنگاه بر بقیه مسلمانان بر اثر چنین اتفاقی واجب آمد که به رهبری ابوبکر تمکین کنند! افزون بر این، عمر هم شورای تعیین خلیفه را در یک گروه شش نفری قرار داد. معنای این عمل آن است که هرگاه تنها پنج نفر به رهبری یک تن رأی بدهند، آن شخص خلیفه و امام امت می گردد. (الاحکام السلطانیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۸، ص ۷).

۱۲۴. المظفر، اصول الفقه، ص ۹۷ و ۱۰۰.

۱۲۵. مثالی برای قیاس: قتل از موانع ارث است. حال اگر موصی که، موصی را بکشد، برای چنین قاتلی هرگز حکمی نداریم. لذا با قیاس می توان وضع او را در طمع به مال مقتول به یک قاتل عمدی قیاس کرده، چنین قتلی را موجب محرومیت از ارث بشماریم. در گذشته، از قیاس بیشتر به «رأی» یا «اجتهاد به رأی» تعبیر می کردند، و قهرمان عمل به رأی و قیاس هم! بوحیفه بود. او اصلاً خیلی ←

نزد اهل تسنن است .

شیعه عمل به رأی و قیاس را مطرود می‌شمارد ، ولی در عوض عقل را به عنوان منبعی کمکی ، که به یاریش حکم خدا را کشف توان کرد ، می‌پذیرد . چون همه چیز حتی اثبات وجود خدا و حقانیت پیغمبر را ما به حکم عقل دریافته ایم . حال داوری عقل درباره کشف مقررات حقوقی در کجا معتبر است ؟ این یکی از مسائل بسیار حساس و مهم در علم اصول فقه است که ورود به آن ، نه تنها بحث ما را به درازا خواهد کشاند ، بلکه چندان ثمره عملی هم در این مقام برایمان نخواهد داشت . ۱۲۶

→ کم به حدیث استناد می‌کرد . در سِیَرِ شیبانی می‌خوانیم : ابویوسف از ابوحنیفه پرسید: آیا می‌توان در عملیات نبرد، شهری را به سیل بست، زن و بچه را کشت، علیل و پیر و حتی اسرای مسلمان را بر اثر آن به نابودی کشید؟ پاسخ داد: بلی. ابویوسف دلیل حقوقی این فتوا را پرسید. او هم گفت: اگر قرار باشد جنگجویان به دلیل وجود چنین افرادی از حمله باز ایستند، معنایش این است که هیچگاه فرصت جنگیدن به دست نخواهند آورد، چه کدام شهری است که از وجود این قبیل افراد تهی باشد (خدّوری، کتاب مذکور در پاورقی ۷۲، ص ۱۰۲) .

۱۲۶. مراجعه کنید به : اصول الفقه ، جزء دوم ، ص ۲۱۳-۲۴۰ .

فصل پنجم

جایگاه حقوق بین الملل در نظام حقوقی اسلام

- مقرراتی که موضوع بحثند
- اسلام و دوئالیسم
- اسلام و مونیسم

انگیزه بحث

طرح بحث کنونی، بیشتر به پیروی از کتب «حقوق بین الملل عمومی» است که جایگاه حقوق بین الملل را نسبت به حقوق داخلی، در ردبان سلسله مراتب، ارزیابی می کنند. اکنون ما نیز می خواهیم به این نکته آگاه شویم که در نظام حقوقی اسلام، حقوق بین الملل در چه مرتبه و جایی قرار گرفته است. بنابراین، اکنون این سؤال مطرح است که آیا در اسلام «حقوق بین الملل» و «حقوق داخلی» دو نظام مستقل حقوقی تلقی می شوند، یا یک نظام واحد؟ اگر صورت نخست را بپذیریم، سراز مکتب دوئالیسم Dualisme در آورده ایم (دو پنداری نظام حقوق داخلی و نظام حقوق بین الملل).

و اگر آنها را یک نظام واحد تلقی کنیم، با مونیسته‌ها (Monistes) همصدا شده ایم (یکی انگاران).

تازه در صورت یکی انگاری حقوق داخلی و حقوق بین الملل، سؤال دیگر مطرح می شود. آن اینکه: کدام یک از آن دو تابع دیگری می باشد؟ آیا حقوق بین الملل تحت الشعاع و دنباله روح حقوق داخلی است (مونیسیم

با برتری حقوق داخلی؟ و یا آن که برعکس حقوق داخلی باید چیرگی حقوق بین الملل را بر خویشتن بپذیرد (مونیسم با برتری حقوق بین الملل)؟
 اما پیش از پاسخ به پرسشهای طرح شده در بالا، نخست لازم است که مقصود خود را از اصطلاح «حقوق بین الملل» روشن کنیم. اگر یادتان باشد ما در پیش درخصوص عنوان «حقوق بین الملل اسلامی» کمی صحبت کردیم. در آنجا فقط این نکته را روشن کردیم که آیا آوردن وصف «اسلامی» به دنبال «حقوق بین الملل» درست است یا نه (ص ۷۹). اما اکنون درباره خود «حقوق بین الملل» سخن داریم و می خواهیم به مفهوم و محتوای این اصطلاح چنان که در تحقیق حاضر به کار می رود، پی ببریم.

حقوق بین الملل ممکن است به یکی از سه معنای زیر به کار رود:

معنای نخست: «مجموعه قواعد الزام آور حاکم بر روابط بین المللی، قواعدی که از حقوق داخلی یک کشور تنها، برنیامده باشد.»^{۱۳۵}

حقوق بین الملل (یعنی تنها همین عنوان و بی آنکه آن را به عمومی یا خصوصی مقید کنیم) با این معنا در میان حقوقدانان انگلیسی و آمریکایی بسیار رایج است، و این همان است که رومیان آن را *Jus Inter Gentes*^{۱۳۶} می گفتند. معنای دوم: «حقوق بین الملل عمومی و حقوق بین الملل خصوصی توأم»^{۱۳۷}

در اینجا یادآوری این نکته بجا است که اصطلاح حقوق بین الملل خصوصی ساخته یک حقوقدان آمریکایی است،^{۱۳۸} و هدفش از جعل چنین

۱۳۵. مَنَن، کتاب مذکور درپاورقی ۱۵، ص ۹.

۱۳۶. یعنی حقوق بین الملل.

۱۳۷. دایرة المعارف حقوق بین الملل:

Encyclopedie Juridique (Répertoire de droit international), Paris :
 Dalloz, 1968, t.1, p. 670.

۱۳۸. Story در سال ۱۸۳۴.

اصطلاحی بیشتر يك قرينه سازی با عنوان حقوق بین الملل عمومی بود؛ و گر نه این رشته از حقوق، در حقیقت، نه يك حقوق «بین الملل» است، و نه حقوق «خصوصی»؛ از پیش آن را به عنوان «تعارض قوانین»^{۱۳۹} می خواندند.

منابع حقوق بین الملل خصوصی، اساساً قوانین داخلی يك کشور است، قوانینی ناظر بر مسایل: ۱- تابعیت ۲- وضعیت بیگانگان ۳- قواعد تعارض قوانین ۴- تعارض در صلاحیت محاکم.

همان گونه که ملاحظه می کنید، طبیعت این مسایل، مقتضی آن است که به قلمرو حقوق عمومی تعلق یابند نه خصوصی.

البته این راست است که بر سر این مسائل، معاهدات بین المللی هم انعقاد می یابند، ولی آنها منابع ثانوی بوده هر کشوری در صورت صوابدید شخصی بدانها روی می برد.

اما معنای سوم (یا مفهوم نوین اصطلاح): در کاربرد نوین، عنوان «حقوق بین الملل» اطلاق می شود بر: «هر گونه قواعد الزام آوری که حاکم است بر هر گونه روابط بین المللی». ^{۱۴۰}

در دایرة المعارف حقوق بین الملل آمده است: دو معنای پیشین برای اصطلاح حقوق بین الملل سابقه تاریخی دارد و ذهن ما کاملاً با آنها آشناست. ولی این معنای سوم که استعمال نوین اصطلاح مزبور است بمراتب بهتر و دقیقتر با تحول کنونی حقوق، سازگار می آید. امروزه، روابط بین المللی طوری گسترش یافته است که می بینیم بسیاری از زمینه های حقوقی (بازرگانی، جزا، حقوق اجتماعی، حقوق عمومی و...) برآستی ابعاد بین المللی

یافته اند.^{۱۴۱} بنابراین، ما هم ناگزیر از آن شده ایم که مثلاً اگر از حقوق کیفری بحث می کنیم در دو قلمرو مشخص بر آن نظریه بکنیم: یکی در قلمرو مقرراتی که فقط ناظر به جریاناتی است که عناصرشان به کشور واحدی تعلق می یابد؛ دوم قلمرو مقرراتی که از محدوده یک کشور پافرا تر نهاده و يك « حقوق کیفری بین المللی »^{۱۴۲} را پدید آورده اند.

پس اطلاق حقوق بین الملل، با این معنای نوین، شامل هر گونه مقررات حقوقی حاکم بر هر گونه روابط بین المللی می شود؛ یعنی خواه آن مقررات از منبع داخلی يك کشور برآمده باشد، و خواه از معاهده و عرف بین المللی - چه حاکم بر روابط بین کشورها باشد و چه بر روابط يك فرد با کشوری بیگانه، و چه حتی بر روابط دو فرد متعلق به دو کشور مختلف.

حال چرا استعمال نوین اصطلاح حقوق بین الملل اخیراً مورد تأیید و توجه حقوق دانان قرار گرفته، علت آن است که آنان احساس می کنند که امروزه نیاز زندگی حقوقی در جهان، به صورتی درآمده است که ایجاب می کند میان روابط اجتماعی بین المللی و روابطی که صد درصد درونی و داخلی اند، کاملاً حد فاصلی تعیین شود.^{۱۴۳} بنابراین:

۱- مقررات حقوق بین الملل عمومی

۲- مقررات حقوق بین الملل خصوصی

۱۴۱. Jus gentium در اصطلاح رومیان قدیم (یعنی مقرراتی که از منابع حقوق داخلی يك کشور برآمده، ولی متضمن يك عنصر بیگانه است).

۱۴۲. Droit pénal international. فرق است میان « حقوق کیفری بین المللی » و « حقوق بین الملل کیفری ». اگر وصف بین الملل را پیش از نام رشته حقوق مورد نظر بگذاریم (جزا - بازگانی - دریایی و غیره)، می فهمیم که مقررات از منبع بین المللی برآمده است، و اگر بین الملل را پس از آن بگذاریم، می فهمیم که از منابع داخلی يك کشور برآمده ولی البته يك بعد بین المللی هم دارد.

۱۴۳. دایرة المعارف حقوق بین الملل ج ۱، ص ۶۷۱.

۳- هر گونه مقرراتی که به گونه ای بایک شخص بایک مرجع خارجی ارتباط می یابد

اینها ، همه و همه ، در مفهوم نوین اصطلاح حقوق بین الملل گنجانده می شوند .

حال وقتی که می گوییم « حقوق بین الملل اسلامی » ، گرچه ممکن است هریک از سه معنای گذشته بتنهایی اراده شوند ، ولی در تحقیقی که ما درپیش گرفته ایم ، منظورمان همان مفهوم نوین اصطلاح (یعنی معنای سوم) است .

۱

مقرراتی که موضوع بحثند

عنوان بحث ما در فصل کنونی این بود : جایگاه حقوق بین الملل در نظام حقوقی اسلام . یعنی می خواهیم این نکته را خاطر نشان کنیم که آیا در نظام حقوقی اسلام ، مقررات مربوط به حقوق بین الملل را کاملاً مستقل از مقررات حقوقی داخلی می انگارند ، یا اینکه یکی از آن دو را تابع و دنباله رو دیگری ؟

در پاسخ به این پرسش باید به معانی حقوق بین الملل توجه نمود :
الف - مقررات بین المللی صد در صد برخاسته از حقوق داخلی کشور اسلامی .

در اینجا اصلاً بحث فوق جایی ندارد . زیرا این دسته از مقررات ، جزو لاینفک نظام حقوقی اسلام بوده ، هیچ تقدم و تأخیری برایشان متصور نیست . قوانین همه در عرض همدیگر قرار گرفته ، هر کدام در جای خود قابل اجرا می باشند .

ب - مقرراتی که از معاهده یا عرف بین المللی برخاسته اند .
یعنی مولود رابطه کشور اسلامی با کشور یا کشورهای دیگر بوده ، و

پیش از پیدایش چنین رابطه‌ای نه جایی و نه منشأ و منبعی برای پیدایش آن مقررات، در اندرون نظام حقوقی اسلام، وجود می‌داشته است.

در اینجا است که دانشمندان بحثی درباره جدایی یا اتحاد نظام حقوق داخلی و نظام حقوق بین الملل باز کرده‌اند. و در پرتو این بحث، دو مکتب دوتالیسم و مونیسیم نیز پیدا شده است.

اکنون سخن بر سر این مسأله است که بینیم رابطه میان حقوق بین الملل و حقوق داخلی چه می‌باشد؟

- کدام یک برتر از دیگری است؟

- آیا حقوق بین الملل باید تابع حقوق داخلی کشور اسلامی باشد،

یا برعکس، حقوق داخلی آن، از حقوق بین الملل دنباله‌روی می‌کند؟

۲

اسلام و دوئالیسم

دوئالیسم (یا جدا پنداری حقوق بین الملل از حقوق داخلی) مکتب پوزیتیویست‌هاست^{۱۴۴}، یعنی آنانی که اراده دولتها را اصل و منشأ پیدایش مقررات حقوق بین الملل می‌دانند، نه ضرورتها و ارزشها را.

به گفته اینان، حقوق بین الملل و حقوق داخلی، دو نظام برابر و در ضمن مستقل و جدا از همند. هیچ يك بر دیگری برتری ندارد و ضرورت هم ندارد که یکی تابع و دنباله‌رو دیگری باشد. بر این گفته ادله‌ای هم عرضه داشته‌اند که گفتگو درباره‌شان به کتب حقوق بین الملل عمومی مربوط می‌شود؛ ولی ما تنها به یک دلیلشان که به خوبی نمایانگر طرز تفکر مکتب دوئالیسم است اشاره می‌کنیم.

می‌گویند: حقوق بین الملل و حقوق داخلی به لحاظ مبنا با هم متفاوتند. آن را اراده يك کشور، اما این یکی را اراده چند کشور، پدید آورده است. پاسخ: این استدلال بر پایه طرز تفکر اصالت اراده (Volontarisme) صورت

گرفته که ما در پیش به رد آن پرداختیم. در اینجا نیز اضافه می کنیم که به لحاظ « مبنا »، هم حقوق بین الملل و هم حقوق داخلی، هردو، پدیده زندگی اجتماعی و ضرورت های آنند (البته به تعبیری که حقوقدانان معاصر قبول دارند)، و یا مولود « مقتضیات و نیاز های فطری بشرند » (به تعبیری که اسلام پذیرفته) . پس اینان به قول ژرژ سل مبنای حقوق و طریق عرضه داشت آن را با هم خلط کرده اند. ۱۴۵.

بدیهی است اسلام که از ریشه با این طرز تفکر مخالف است، در برابر دوئالیستها موضع انکار اتخاذ کرده، بایروان این مکتب به هیچ روی هماوایی نمی کند.

۳

اسلام و مونیسم

نقطه مقابل دوئالیسم ، مکتبی است که پیروانش^{۱۴۶} معتقد نیستند که حقوق بین الملل و حقوق داخلی دو نظام برابر و جدا از همند . بلکه آن دو را ، در نردبان سلسله مراتب ، در طول یکدیگر قرار داده اند و یکی را دنباله رو دیگری می شناسند .

بحث در پیرامون ادله اینان و نقدی که بر آنها شده است ، به کتب حقوق بین الملل عمومی مربوط می شود ، ولی می توان بطور کلی چنین اظهار نظر کرد که : روح حاکم بر این مکتب ، همان بهادادن به ضرورت های زندگی اجتماعی ، به عنوان مبنای مقررات حقوقی است .

پیروان مکتب مونیسم در دو گروه رویاروی هم صف آرای می کنند : آنانی که برتری را برای حقوق بین الملل قایلند ؛ و آنانی که حقوق داخلی را بر فراز حقوق بین الملل و مقدم بر آن قرار می دهند .

۱۴۶ . مانند کِلِسِن Kelsen - وِرْدِرُوس Verdross - دُوگِی Duguit - سِل Scelle .

الف - مونیسم و برتری حقوق بین الملل

پساره‌ای از یکی انگاران ، مانند کِلِسِن ، حقوق بین الملل را برتر از حقوق داخلی پنداشته‌اند . کِلِسِن نظر خود را چنین مستدل می‌داشت : به همان مقیاس که می‌گویید مقررات اجتماعی بر احکام شخصی مقدم است ، مقررات جامعه بزرگتر (یعنی جامعه بین المللی) نیز باید حاکم بر مقررات جامعه کوچکتر باشد (چون که این ، عضوی از اعضای آن به شمار می‌رود) . خلاصه کِلِسِن و همفکران اطریشی ، برای اصول حقوقی ، سلسله مراتب قابل بودند ، یعنی آنها را ، یکی بر فراز دیگری ، می‌چیدند و بدین سان ، هر می از اصلهای حقوقی پدید می‌آورند . در این هرم ، حقوق بین الملل در جایگاهی فراتر از حقوق داخلی جای گرفته است .

اما این نظر افزون بر آنکه از سوی دانشمندان گروه مخالف رد شده ، از نظر منطق حقوقی اسلام نیز قابل تأیید نمی‌باشد .

ب - مونیسم و برتری حقوق داخلی

از این دیدگاه ، نه تنها حقوق بین الملل و حقوق داخلی در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند ، بلکه اولی باید بر مبنای اصول و ضوابط پذیرفته شده در قانون اساسی کشور (یعنی حقوق داخلی آن) ، استوار آید .^{۱۴۷} این بیان عیناً می‌تواند مورد بهره‌برداری در نظام حقوقی اسلام نیز واقع شود . چه در آنجا يك حقوق فطری و الهی حاکم است که با ضوابط کلی خود ، به حکومت اسلامی جهت می‌دهد ، و عملکرد آن را در روابط بین المللی و پذیرفتن تعهدات خارجی‌ش روشن می‌گرداند .

۱۴۷. شارل روسو در اثر زیر :

Rousseau Ch. , Droit international public , Précis Dalloz , Paris :
Dalloz, 1973 , p. 6.

پ - مونیسم حقوقی و نگرش توحیدی

جهان بینی توحیدی که مبنای همهٔ بینشها و اندیشه‌ها در نظامهای فردی و اجتماعی اسلام است در مبحث حقوق بین الملل نیز بیطرف نمانده است ، بلکه طرز تفکری را برگزیده که از آن می توان به عنوان «مونیسم با برترشمردن حقوق داخلی بر حقوق بین الملل» تعبیر کرد .

از وحدت در نیروی آفرینش جهان ، یا یکتایی و یگانگی آفریدگار ، به نتایج زیر دست می یابیم :

۱- وحدت در قوانین طبیعی .

۲- وحدت در فطرت بشری .

۳- وابستگی و اتحاد نیازها و ضرورتهای اجتماعی با ضرورتها و نیازهای فطری انسان .

۴- و خلاصه ، وحدت در خط مشی و آیین زندگی .

و از همین رو است که نظام حقوقی اسلام را يك نظام حقوقی جهانی تلقی می کنیم :

فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (۳۰ : ۳۰)

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ (۳ : ۱۹)

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (۳ : ۸۵)

با این وصف ، تاروی که بشریت هنوز آن آمادگی و شکوفایی فکری را نیافته که یکپارچه به چنین نظامی بگرو ، جامعه یا کشوری که آن را پذیرفته حق خواهد داشت با دیگر کشورها روابطی (بین المللی) برقرار سازد ؛ ولی البته نه برخلاف مبانی و اصول آیین خویشتن که مقررات بنیادین حکومت اسلامی به شمار می رود .

فصل ششم

موضوع حقوق بین الملل اسلامی

- دیدگاه جهانی اسلام
- کشور

بازشناخت واژه «موضوع»

حقوقدانان پارسی زبان، واژه «موضوع» را برگردان Sujets (فرانسه) و Subjects (انگلیسی) قرار داده‌اند، ولی گویا که برگردان چندان درستی نبوده است، چه :

يك وقت ما می‌خواهیم بدانیم حقوق بین‌الملل درباره چه چیزی بحث می‌کند، که می‌بینیم درباره «قواعد حقوقی حاکم بر روابط بین‌المللی». در اینجا کاربرد واژه موضوع درست است، و موضوع حقوق بین‌الملل هم درست همین قواعد می‌باشد. ۱۴۸

. ولی يك وقت می‌خواهیم بدانیم مخاطب قواعد و مقررات حقوقی کیانند؟ ۱۴۹ به گفته دیگر، می‌خواهیم مکلفان یا تابعان و پيروان ۱۵۰ قانون را بشناسیم. از باب مثال، از خود می‌پرسیم مکلفان یا تابعان حقوق تجارت

۱۴۸. چون علما گفته‌اند: موضوع العلم هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

۱۴۹. Destinataires .

۱۵۰. Sujets یا Subjects .

کیانند؟- بازرگانان . یا مکلفان و تابعان حقوق کار کیانند؟- کارگر و کارفرما .

حال وقتی که دانشمندان حقوق بین الملل بحثی را با عنوان *subjects* طرح می کنند، می خواهند مکلفان یا تابعان را بشناسند، نه آنکه ببینند بحثشان پیرامون چه قواعدی دور می زند ، یعنی همان قواعدی که به تعبیر علمی « موضوع » حقوق بین الملل را تشکیل می دهد .

به هر حال نویسندگان ما به غلط برابر واژه مزبور، در پارسی «موضوع» را گذاشته اند . ما نیز این غلط مشهور را گه گاه برای سهولت تحریر به کار خواهیم برد، ولی بیشتر می کوشیم تا در کنارش واژه مکلف یا تابع را هم بیفزاییم تا رفته رفته ذهن شما را به برگردان صحیح کلمه آشنا سازیم .

مکلف یا تابع مقررات حقوق بین الملل اسلامی کیانند ؟

در حقوق بین الملل عمومی می گویند : موضوع یا مکلف ، همان کشورها *Etats* .^{۱۵۱} از این رو ، نخست باید ببینیم که کشور چیست ؟ و سپس بنگریم که آیا کشور در حقوق بین الملل اسلامی ، تابع و مکلف مقررات حقوقی می تواند باشد یا نه ؟

۱۵۱. درباره سازمانهای بین المللی که آیا آنها هم مخاطب حقوق بین الملل می باشند یا نه، میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد . برخی به این استدلال که کشورها به هنگام تأسیسشان ، یک شخصیت بین المللی محدودی به آنها بخشیده اند ، سازمانهای بین المللی را نیز تابع و (یا به تعبیر غلط) موضوع حقوق بین الملل دانسته اند ، ولی برخی دیگر خیر ، مُرْتَبِن در:

Sorensen M. (ed) , *Manual of Public International Law*, London : Macmillan, 1968, P. 256 s.

به هر حال آنچه مسلم است این که سازمانهای بین المللی همه موجودیت، شخصیت و صلاحیتهای بین المللی خود را در پرتو کشورها کسب کرده اند و هرگز نهادی مستقل ، یعنی مستغنی از کشورها ، به شمار نمی روند .

۱

دیدگاه جهانی اسلام

در يك جمله کوتاه : اسلام می‌خواهد که از انسانهای موجود در کره زمین ، فقط يك امت بهم پیوسته و واحد بشری فراهم آورد . یعنی کشوری به عرض و طول جغرافیایی همه کره زمین ، ودولتی به شعاع فعالیت وصلاحیت همه انسانها و سرزمینها .

ولی تا پیش از رسیدن به چنان کمال مطلوبی ، واقعیت‌های حاکم بر زندگی بشر که قابل انکار نیستند . بنابراین ، اسلام نخست و پیش از هر چیز باید برای شرایط کنونی چاره‌ای بیندیشد و همزمان نیز بکوشد تا از راه اصلاح اندیشه بشر ، نهاد وی را آمادگی بخشد تا نظام جهانشمول او را ، در عمل ، بر سراسر گیتی گسترش دهد .

بنابراین ، نظام حقوقی اسلام را می‌توان از دو دیدگاه نگریست :
۱- کمال مطلوب (یا آنچه که باید باشد) : در اینجا فرض بر آن است که مقررات حقوقی باید بر جامعه‌ای حکومت کند که ایدآل اسلام است و در ظرف خارج نیز تحقق یافته است .

۲- وضع موجود (یا حقایق انکارناپذیری که هم اکنون هستند): این بار با توجه به وضع موجود جهان، یعنی در شرایطی که وحدت و یکپارچگی هنوز بر جامعه بشری سایه نیفکنده، می‌خواهیم مقررات حقوقی اسلام را به کار بندیم.

از دیدگاه نخست، می‌بینیم اسلام نظامی نیست که به يك منطقه خاص جغرافیایی و یا گروه مخصوصی از افراد انسانی، انحصار یافته باشد:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ

بدین لحاظ، نظام حقوقی اسلام، نظامی فراگیر و جهانشمول تلقی می‌شود؛ ولی چنین امری برای مایك نگرش کمال مطلوبی ایجاد می‌کند، یعنی به انتظار روزی لحظه شماری می‌کنیم که آرمان جهانی تحقق یابد و پراکندگی و اختلاف از جوامع بشری رخت بربندد. در چنان روزی دیگر جایی و نیازی به حقوق بین الملل به مفهوم کنونی باقی نخواهد ماند.

اما دیدگاه دوم، نگرش برواقعیات است. واقعیاتی که هر چند به باور ما غیرمنطقی و نامعقول می‌نمایند، ولی هستند و وجود دارند. امروزه چه کسی است که منکر وجود جوامع مختلف بر پهنه زمین بتواند شد؟ جوامعی با بینشها، معتقدات و هدفهایی بسیار رنگارنگ و گونه‌گون که همه‌شان البته در مقیاس اسلام گمراه بوده، برخلاف فطرت سالم انسانی گام برمی‌دارند.

برخلاف دیدگاه نخست که تکوین «امت واحد» در زمین طبیعتاً نافی حقوق بین الملل است، در اینجا پراکندگی امتهای ملت‌ها ما را با يك «ضرورت گذرا» روبرو ساخته‌اند. پس عجالتاً ما ناچاریم در همسایگی آنها زیست کنیم و چون همه‌مان انسانیم، از داشتن روابطی - گسترده و ناگسترده - با همدیگر ناگزیریم. اکنون حقوق بین الملل برای نظم بخشیدن و شاید جهت دادن به همین گونه روابط، مورد نیاز است.

الف - حکومت جهانی یا آرمان جامعه بشری

اندیشه دولت واحد در جهان ، یکی از آرمانهای بشر - چه در قدیم و چه در حال حاضر - بوده است .

۱- اینهایم در تاریخچه مقررات بین المللی ، چون به مذهب یهود می رسد ، می نویسد :

«از همه مهمتر به لحاظ حقوق بین الملل آینده جهان ، ایدآل ظهور يك نجاتبخش بود که کاملاً بعد بین المللی دارد . در کتاب اشعای نبی (فصل ۲ آیه ۲-۴) ، وضع بشر پس از ظهور این نجاتبخش^{۱۵۲} بیان گردیده است . این طرز فکر می خواهد بگوید که بالاخره روزی خواهد آمد که مردم جهان همه در صلح با هم متحد می شوند . سپس این آرمان از یهود به مسیحیان نیز منتقل شد.»^{۱۵۳}

۲- در میان ادیان و اقوام دیگر نیز در عهد باستان اعتقاد به ظهور يك مُنجی جهانی رسوخ می داشته ، مانند : زرتشتیان ، هندیان ، برهمایان ، ارمنیان ، چینیان و مصریان .^{۱۵۴}

۳- اما در غرب ، اندیشه حکومت جهانی ، هم به صورت اعتقاد به ظهور يك مهدی وجود داشته (به طوری که تاکنون حتی عده ای پیدا شده و خود را مهدی معرفی کرده اند^{۱۵۵}) ، هم به صورت فلسفی^{۱۵۶} ، هم به صورت يك

۱۵۲. Messiah (عبری) یا Messie که از نظر مسیحیان وی همان مسیح است .

۱۵۳. اینهایم ، ص ۷۴ .

۱۵۴. رجوع شود به : ناصر مکارم ، مهدی انقلابی بزرگ ، قم : انتشارات مطبوعاتی هدف ، ص ۵۳ تا ۵۸ .

۱۵۵. به همان کتاب ، ص ۱۲۰ و ۱۲۱ مراجعه کنید .

۱۵۶. مارکوس اُلیوس ، امپراتور رومی و فیلسوف رواقی می گوید : «اگر ماهمه دارای يك بخش مشترك عقلانی هستیم . . . پس در آنجا يك حقوق مشترك وجود دارد ، و اگر چنین است پس ماهمه هم شهروندان به شمار می آییم . . . و اگر چنین است ، پس جهان ←

آرمان شعری^{۱۵۷}، و هم بالاخره به صورت يك تلاش عملی و شاید سازمان یافته .

۴- موفقیت سازمانهای بین المللی و جهانی که در جامعه بین المللی رونق روزافزون یافته اند، نویدی است برای امکان برقراری يك صلح عام و همگانی، و نیز برپایی يك حکومت جهانی .

۵- اندیشه حکومت جهانی حتی از سوی رژیمهای فاشیستی و دیکتاتوری نیز شدیداً حمایت می شود . هیتلر آرزوی تشکیل يك حکومت جهانی را، مبتنی بر نژاد خالص آلمانی در سر می پروراند . فاشیستهای ایتالیا نیز همه رومیان را - اعم از اتباع یا غیر اتباع آن کشور - در هر نقطه ای از جهان که زیست داشتند، یکسان مورد حمایت قرار می دادند . مانیفست حزب کمونیست نیز به نوبه خود اندیشه «بین الملل پرولتاریا» را عرضه کرد .

۶- بنابراین ، ملاحظه می کنید که اندیشه حکومت جهانی چیزی نیست که در انحصار اسلام باشد . از والایی و ارجمندی این آرمان همین بس که چنان از سوی اقوام، ادیان ، ملتها و مکتبهای مختلف جهان، چه در گذشته و چه در زمان معاصر، مورد حمایت و تأیید قرار گرفته است که دیگر می توان آن را يك آرمان متعلق به جامعه بشری معرفی کرد .

→ به اعتباری يك کشور به شما می آید . (اندیشه های بزرگ مذکور در پاورقی ۱۹ ، ج ۳ ، ص ۸۳۵) .

۱۵۷. دانته ، شاعر ایتالیایی ، در نخستین کتاب خود به نام اندر سلطنت ، اندیشه يك کشور جهانی را بازگو می کند: «از آنجا که تعدد قدرتها خود بینظمی به شمار می آید پس قدرت باید فقط یکی باشد . . . دولت جهانی برای بهبود وضع جهان کنونی لازم است . چنین دولتی باید بر اساس چیزی که «وجه مشترك همگان» است ، حکومت کند » ، همان مأخذ) .

ب - ویژگی اسلام

با این همه، باز در اینجا نکته‌ای نهفته است که ویژگی اسلام را در این باره بیان می‌کند. نکته این است که اسلام حکومت جهانی را با عرضه داشت يك «بین الملل انسانی و بشری»، نوید داده است، نه يك بین الملل مبتنی بر حاکمیت نژاد یا طبقه‌ای خاص. در مقام ارشاد، همه جا روی خطابش به مرم (الناس) یعنی «انسانها» بوده است ۱۵۸ :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

چرا که این دین، آیین فطرت انسانی است و همه انسانها - با صرف نظر از تعلقشان به طبقه و نژاد و دیگر وجه تمایزها - در این جهت، مشترك و یکسانند:

فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

به گفته دانت: «دولت جهانی، برای بهبود وضع کنونی جهان لازم است. چنین دولتی باید بر اساس چیزی که وجه مشترك همگان است، حکومت کند.» ۱۵۹ اینک ما می‌پرسیم آن چیزی که وجه مشترك همگان است، چه می‌تواند باشد؟ آیا ویژگیهای نژادی است؟ یا طبقه‌ای؟ و یا مسلکی؟ آیا بجز طبیعت انسانی یا فطرت بشری چه امر مشترك دیگری در اینجا می‌توانید بیابید؟ خوب حالا باید بر همین اساس، قانونی پیدا کنیم و دولتی برپا داریم تا به شایستگی بتواند همه بشریت را در قلمرو خود پذیرا شود.

پ - رسالت جهانی

افزون بر آیات قرآنی، استدلال منطقی و نیز اقتضای ماهیت فطری

۱۵۸. مقایسه کنید با خطاب مانیفست: «کارگران جهانی متحد شوید!».

۱۵۹. به پاورقی ۱۵۷ مراجعه کنید.

بودن اسلام، پیامبر نیز عملاً در راه انجام دادن همین رسالت جهانی گامهای بلندی برداشت و در دوره بسیار کوتاه زمامداری خود، دیپلماسی فعالی را در جهت معرفی آیین خود بگسترده، و با نامه نگاری و فرستادن پیک نزد رؤسای قبایل و سران کشورهای جهان آن روز، به همه اعلام کرد که او مأمور انجام دادن يك وظیفه جهانی است.

کتاب مکاتیب الرسول^{۱۶۰} مشخصات چهل و چهار نامه سیاسی پیامبر را ذکر می کند که متأسفانه متنشان به دست ما نرسیده است، اما همین کتاب متن دقیق ۱۹۰ نامه مهم دیگر را، همراه با ذکر مآخذ و تفسیر و تحلیل، ذکر می کند که پیامبر آنها را از مدینه برای سران کشورها، قبایل، اسقفها و رجال ذی نفوذ - در حدود امکانات پیک و مخابراتی آن ایام - ارسال فرموده بود. از باب مثال، پیامبر در نامه خود به کسری، جهانی بودن رسالتش را با این جمله بیان می کند:

«... فَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِ لَأُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا...»

ت - جهاننگری در قانون اساسی

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی چنین می خوانیم:

«... زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می کند، بویژه در گسترش روابط بین المللی با دیگر جنبشهای اسلامی و مردمی می کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند
إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ.

و در تأیید این نکته، اصل ۱۱ نیز اشعار می دارد:

«... به حکم آیه ان هذه امتكم امة واحدة و انا ربكم فاعبدون همه

مسلمانان، يك امتند و دولت جمهوری اسلامی موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.

البته در این اصل، تنها وحدت مسلمانان جهان مورد توجه قرار گرفته، نه وحدت بشریت در جهان، و طبیعی است که وحدت مسلمانان یکی از گامهای مؤثر برای نیل به وحدت بشریت به شمار می رود. با این همه، آیه مورد استناد، طبق تفسیر المیزان^{۱۶۱}، وحدت نوع انسانی را منظور داشته است نه فقط مسلمانان را. پس فراز «همه مسلمانان يك امتند» در اصل یاد شده که به دنبال آیه آمده است، يك برداشت خیلی درست به نظر نمی آید.

۲

کشور

از گردهمایی افراد بشر، گاهی گروههای ویژه‌ای پدید می‌آید. گروههایی که چون به مرحله‌ای از گستردگی و رشد می‌رسند - به لحاظ جمعیت یا سلطه و قدرت - از آنها مفاهیمی در ذهن خود انتزاع می‌کنیم .
آنگاه برای این مفاهیم ذهنی عناوینی هم می‌سازیم، مثلاً برخی را قبیله می‌خوانیم، برخی را قوم و برخی را هم ملت و همینطور ... کشور نیز یکی از همین مفاهیم انتزاعی ذهنی ما است .

پس کشور یکی از مفاهیم اعتباری ذهنی است، که ما از تشکّل عینی افرادی از انسانها در خارج، عنوانی آفریده و بر آن، آثار و احکامی هم بار نموده‌ایم .

بسیار خوب، درجایی که هنوز آرمان جهانی اسلام تحقق نی پذیرفته است، و ما به جای یکپارچگی و وحدت بشری، با گروه‌بندیهای مختلف مواجه هستیم، خود را ناگزیر از آن می‌یابیم که زندگی اجتماعی خود را در جوّ همین اختلافها و چند دستگیها، ادامه دهیم. هرگز نمی‌توان به دستاویز آنکه چون یک حقیقت اصیل و طبیعی تحقق نیافته، چشم از تماشا و درك و حتی تحمل حقایق نااصیل،

فرو بست. آری، برآستی در جهان چیزهای بسیاری وجود دارند که بیشترشان هم برخلاف منطق حق و عدلند، ولی ما در عین حال ناگزیریم برای ادامه زندگی خود ونیل به اهدافمان، با آنها به نحوی کنار آییم و در مجاورت یکدیگر زیست کنیم. وجود کشورهای متعدد در کنار کشور اسلامی، شاهدی گویا بر این مدعا می باشد. اینک ببینیم اساساً کشور (Etat) یعنی چه؟

الف - تعریف

بطور کلی، در حقوق بین الملل هیچ گونه تعریفی برای کشور عرضه نشده است؛ حتی معاهده های جهانی، همچون میثاق جامعه ملل و منشور سازمان ملل نیز به تعریف کشور نپرداخته اند.^{۱۶۲}

اما دانشمندان حقوق برای کشور تعریفهای بسیار گوناگونی ذکر کرده اند که به «قول روسو» مشکل است بتوان روی یکی از آنها بنهایی انگشت گذارد و از بقیه چشم فرو پوشید.^{۱۶۳} به هر حال، آنچه که ما تاکنون در کتابهای فارسی حقوق اساسی یا بین الملل دیده ایم، این بوده که معمولاً با اطلاق عنوان «دولت» بر کشور (که خود ترجمه و واژه سازی غلطی است)،^{۱۶۴} آن را به عناصر سه گانه ای (۱- جمعیت ۲- سرزمین ۳- قدرت سیاسی) باز شاسانده اند.^{۱۶۵} یکی از حقوقدانان غرب، کشور را چنین تعریف می کند: مَلَّتِ سازمان

۱۶۲. اُپر، دایرة المعارف حقوق بین الملل (مقاله Etat)، ج ۱، ص ۷۶۲.

۱۶۳. دسته بندی تعریفات در ص ۱۴ تا ۱۷ در:

Rousseau Ch., Le Droit international public, paris: Sirey, 1974, vol. 2.

۱۶۴. محمّد علی حکمت در مقدمه ترجمه کتاب حقوق بین الملل (اثر شارل روسو از انتشارات دانشگاه تهران) بحث مفصلی دارد راجع به استعمال درست واژه های «کشور» و «دولت» و «حکومت» (از صفحه هفتاد و نه تا صد و نوزده).

۱۶۵. مانند: قاسم زاده، حقوق، اساسی تهران: ابن سینا، ۱۳۴۴، ص ۳۱؛ محمد ظاهر، حقوق بین الملل عمومی، تهران، ۱۳۲۶، ص ۲۹؛ بیگدلی، حقوق بین الملل عمومی، تهران، [بی نا]، ۱۳۵۷، ص ۱۶۱.

یافته. ۱۶۶ اما داوری دربارهٔ درستی این تعریف بدون پاسخ به دو سؤال میسر نیست: یکی آنکه «ملت» چیست؟ دیگر آنکه این «سازمان یافتگی» باید چگونه باشد تا بتوان آن را معیار کشور بودن پنداشت؟
به هر حال، تعریفی که ما هم اکنون برای کشور عرضه می‌کنیم با استفاده و الهام از مطالب ابن خلدون در المقدمة است:
کشور عبارت است از: يك گروه بندی خاص بشري که متضمن دو عنصر می‌باشد:

۱- عنصر مادی (جمعیت)

۲- عنصر معنوی («مُلک» به تعبیر ابن خلدون، یا «حاکمیت» به تعبیر روز؛ و هر دو به معنای حق حکمرانی آزاد و مستقل).
یکی از مهمترین و درضمن پیچیده‌ترین مسایل در شناخت هر نهاد حقوقی، یافتن تعریف جامع و مانع است. اکنون ما به شرح و تحلیل تعریف خود خواهیم پرداخت تا درجهٔ اعتبار آن را بدین راه ارزیابی کنیم.

ب - شرح عناصر تعریف

۱- مُلک

ابن خلدون می‌نویسد:

«مُلک (یا به تعبیر روشنتر: حق حکمرانی آزاد و مستقل) یک منصب الهی برای بشر است. زیرا ما در پیش بیان کردیم^{۱۶۷} که افراد انسان برای زیستن به گردهمایی، تعاون و همیاری نیاز دارند، تا بتوانند خوراک و نیازمندیهای دیگر خود را تأمین کنند.^{۱۶۸} سپس چون لازمه

۱۶۶. Nation Organisée از بروتلی (شارل روسو، ص ۱۴).

۱۶۷. یعنی در باب اول المقدمة، بروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا]، ص ۴۳.

۱۶۸. یعنی همان مفهوم انسان مدنی بالطبع که وی در باب اول المقدمة، به تشریح آن پرداخته است (ص ۴۱ به بعد).

يك محیط اجتماعی آن است که باید داد و ستد هایی در آن انجام گیرد ، یعنی هر کس نیاز هایی دارد که برای رفعشان می خواهد از وجود هموعان خود سود ببرد ، و باز چون در سرشت آدمی انگیزه های ضد و نقیضی نهفته است ، ^{۱۶۹} بناچار میان افراد جامعه برخورد و نزاع رخ می دهد . با ادامه چنین نزاعها ، هرج و مرج در سطح جامعه گسترش می یابد و زندگی همان انسانهایی را که بخاطر زیستن گرد هم آمده اند ، تباه می گرداند .

« پس در جامعه بشری ، انسانها برای بقای خود (پس از مرحله تشکیل اجتماع) به چیز دیگری احساس نیاز می کنند . از این رو سرشت انسانی چنین حکم می کند که باید در میان جامعه ، یک مقامی هم وجود داشته باشد تا بتواند مانع این گونه منازعات و درگیریها بشود . » ^{۱۷۰}

در لسان ابن خلدون ، از چنین مقامی با واژه « مَلِک » تعبیر شده است :
 الْمَلِکُ الْقَاهِرُ الْمُتَحَكِّمُ ، یعنی یک « حکمران » « نیرومند » و « خود تصمیم » .
 شاید برخی چنین تصور کنند که مقصود وی از « المتحکم » ، دیکتاتور زورگو است . در حالی که خیر ، ابن خلدون خود توضیح می دهد که مقصودش آن است که این مقام از « استقلال » برخوردار باشد : لَا تُكُونُ فَوْقَ يَدِهِ قَاهِرٌ (خلاصه یعنی : آقا بالاسری نداشته باشد) ، و سپس می افزاید : اگر حکمرانی یافت شود که به این حد از توانایی برخوردار نباشد ، فَهَوَّ مَلِکٌ ناقص ، یعنی او در حکمرانی کمبود خواهد داشت (و به اصطلاح امروز : از

۱۶۹. از باب مثال : فردی برای دستیابی به چیزی که می خواهد ، متوسل به تعدی و تجاوز می شود ، سپس طرف مقابل نیز به انگیزه خشم و غرور ، در برابر وی ایستادگی می کند . . . و همین منشأ یک نزاع می شود .

۱۷۰. به المقدمة ، فصل ۲۳ از باب سوم مراجعه کنید (ص ۱۸۷ - متن عربی) .

حاکمیت محدود، برخوردار است).

در اینجا به نظر ما نباید «مُلک» را به سلطنت ترجمه کرد^{۱۷۱}، یا لا اقل نباید سلطنت را در اینجا به معنای رژیم پادشاهی پنداشت. چه هرگز در ذهن ابن خلدون چنین چیزی نبوده است. او در فصل ۲۵ (یعنی دو فصل پس از طرح مطلب بالا) در باره خلافت و امامت بحث می کند و می گوید: این مُلکی که ما لزومش را خاطر نشان کردیم، قوانینش یا به دست بشر ساخته شده است، که در آن صورت، یک رژیم سیاسی الهام یافته از عقل بشری، زمامداری می کند؛ و یا آنکه قوانینش از سوی خدا آمده که در آن صورت یک رژیم سیاسی - مذهبی خواهیم داشت. آنگاه در این زمینه قلمفرسایی می کند و می نویسد که مُلک راستین و درست همین است که قوانین خدایی را اجرا کند، و حاکم با سمت جانشین پیغمبر، در راه حفظ دین و اداره دنیای مردم کوشا باشد. بنابراین، ما نیز به پیروی از ابن خلدون - اندیشمند بلند پایه ای که به فرهنگ اسلامی خودمان تعلق دارد - همان واژه «مُلک» را به عنوان عنصر معنوی کشور به کار برده ایم. البته می توان به جای آن، واژه «حاکمیت» را نهاد. اما حاکمیت واژه ای است که گرچه در ادبیات حقوقی ما جا افتاده، ولی این نکته را هم نباید فراموش کرد که پیرامون آن پاره ای تردیدها و اشکالها وجود دارد، هم به لحاظ فن ترجمه^{۱۷۲} و هم به لحاظ محتوای اصل واژه که بعداً درباره اش توضیح خواهیم داد.

۲- جمعیت

پس از اندکی آشنایی با عنصر معنوی و حقوقی کشور (یعنی مُلک)، اکنون این پرسش به میان می آید که بسیار خوب، در یک جامعه حکمران،

۱۷۱. که پروین گنابادی در ترجمه مقدمه چنین کرده است.

۱۷۲. حکمت، کتاب مذکور در پاورقی ۱۶۴، صفحه شصت و چهار.

یا ملک ، یا خلیفه ، یا هیأت حاکم ، یا دولت (به هر تعبیری که بگویید) چه کسی یا کسانی خواهند بود ؟

اشتباه نشود، مادر اینجا سخن از صلاحیت و مشروعیت نمی رانیم، بلکه بیشتر نظرمان متوجه يك وضع عینی و فیزیکی است. می خواهیم بدانیم آیا حاکم می تواند کسی خارج از افراد جامعه باشد، یا نه بلکه باید از میان همان افراد برخاسته باشد، یعنی عضوی از همان جمعیتی (Population) که عنصر مادی کشور را فراهم می آورند ؟

پاسخ این است که حاکم باید از خود افراد جامعه باشد. یعنی از همان مردمی که مجموعاً جمعیت کشور را تشکیل می دهند. اگر در جایی فرض شود که حاکم شخصی بیگانه با جامعه زیر سلطه اش باشد، دیگر در آنجا کشور (به مفهوم حقوق بین الملل) نخواهیم داشت، بلکه با چیزی همچون يك مستعمره روبرو خواهیم بود. اما «مَلِك» به معنای حاکم آزاد و مستقل، لازم است که حتماً جزئی از همان جمعیت مورد نظر بوده باشد.

در اینجا است که ما می بینیم، جمعیت کشور به دو جزء، تجزیه می شود:

۱- حکمرانان (Les gouvernants)

۲- پیروان (Les gouvernes)

یا به تعبیر ابن خلدون :

۱- مَلِك

۲- رعیت

ب - آیا کشور فقط يك مفهوم ذهنی دارد ؟

دیدیم که جمعیت به دو جزء تحلیل می شود (حکمرانان و پیروان)، اکنون این پرسش به ذهن می آید که رابطه این دو جزء یا این دو طبقه باید چه نوع

رابطه‌ای باشد ؟

روشن است که يك رابطه مشروع و مبتنی برحق ، نه رابطه‌ای مبتنی بر سلطه و زور محض. اما اینکه این مشروعیت تحت چه عنوانی حاصل می‌آید، ممکن است یا به اراده و انتصاب مستقیم خداوند باشد (مانند پیامبر یا امام معصوم) ، و یا تحت عنوان «نمایندگی» از سوی مردم همان جامعه .^{۱۷۳} یعنی عده‌ای از افراد از سوی بقیه مأموریت بیابند که قدرت جامعه را به دست بگیرند و وظایفی را برای بقایش انجام دهند . اما این مأموریت هرگز سبب نمی‌شود که در ماهیت افراد حاکم تغییری حاصل آید . آنها هنوز همچنان آحادی از افراد همان جامعه بشمار می‌روند .

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ

(بگو ای پیامبر : من هم انسانی چون شمایم ، تنها با این ویژگی که وحی بر من فرا می‌رسد.)

پس منهای يك حالت یا مأموریت ویژه ، حکمرانان نیز افرادی همچون دیگرانند .

آری ، تشکیل دستگاه حاکم در روزگار و شرایط ما، باید فقط جنبه «نمایندگی» داشته باشد . حال از چه روی ما به نمایندگی روی می‌بریم ؟ این برای سهولت کار است و نه ایجاد تغییری در ماهیت افرادی که همچون خود ما عضوی از جامعه‌مان به شمار می‌آیند .

با این توضیحات ، دیگر روشن است که آنچه واقعاً در ظرف خارج وجود دارد ، تعداد معتناهی از افراد انسانی‌اند، افرادی که بر اثر گرد همایی ، قدرتی (مُلْك) به هم زده‌اند . اما کشور يك مفهوم اعتباری و یا يك برداشت

۱۷۳، هدف ما از طرح این مسأله ورود به بحث نوع حکومت نیست ، چه‌جای این بحث در حقوق اساسی است ، بلکه هدف ما آماده ساختن ذهن شما برای درك اعتباری بودن مفهوم کشور است .

ذهنی از این دو چیز است. کشور هرگز حقیقت ثالثی در خارج نیست و تصور يك شخصیت مستقل برای آن، پنداری عاری از واقعیت می باشد.

کشور یا افراد؟

آری، این خود یکی از مسایل مورد بحث میان دانشمندان است که: آیا کشور می تواند از يك شخصیت حقوقی برخوردار باشد؟ یا خیر، بلکه آن يك امر ذهنی و انتزاعی است و در ظرف واقع چیزی جز تعدادی از افراد بشر - که گرد هم آمده و به اقتداری رسیده اند - وجود ندارد.

پس کشور یعنی همان تعداد «افراد» که به «مُلک» دست یافته اند؛ و یا به تعبیر بزرگمذنبی «ملت سازمان یافته»، زیرا که ملک و اعمال قدرت مستلزم ایجاد سازمان هم هست.

حالا بسیاری از نویسندگان حقوق بین الملل، کشور را موضوع (به تعبیر رایج) یا مکلف (به تعبیر صحیح)^{۱۷۴} معرفی کرده اند. البته بیشتر اینان فارغ از احساس نیاز به کنجکاویهایی که برخی چون مالازم شمرده اند، مطالب خود را به شیوه عادی نگاشته اند. اما در برابر، برخی از محققان کنجکاو هم (همچون دُوگی و یسل) با تحلیل دقیق خود سعی در شکافتن ماهیت قضایا نموده اند.

یسل می گوید: کشوریك موجود ذهنی و یا يك فرض حقوقی بیش نیست. آنچه در عالم واقع وجود دارد فقط «افرادند» که به صورت گروه بندیهایی در آمده اند. پس همین افرادند که مخاطب قانون بوده، تابع (Sujets) حقوق بین الملل به شمار می روند. روابط بین المللی یعنی روابطی که شهروندان کشورهای مختلف جهان (البته از طریق نمایندگی دولتهایشان، به توضیح ما)

میان خود برقرار می کنند . پس در حقوق بین الملل ، روابط بین افراد^{۱۷۵} مطرح است ، نه روابط بین کشورها .^{۱۷۶}

اتفاقاً این نظر با نظریه حقوقی اسلام نیز انطباق دارد . زیرا در این نظام نیز مخاطب قانون ، یا مکلف ، خود مردمند نه يك گروه خاصی (مثلاً دولت فقط) ، و نه يك مفهوم انتزاعی و ذهنی .^{۱۷۷} مثلاً وقتی که اسلام در زمینه های اجتماعی و روابط بین الملل مقرر می دارد :

خُذُوا جُذُورَكُمْ
قَاتِلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ...
فَاتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ

درست مانند همان مقررات فردی است که مثلاً چنین بیان می دارد :

أَقِمُوا الصَّلَاةَ
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

در همه جا فرد فرد اعضای جامعه ، مخاطب قانون هستند و به اصطلاح رایج ، موضوع حقوق به شمار می روند . منتها از آنجا که عقل حکم می کند که در کارهای اجتماعی ، امور باید در قالب سازمان و نظامی انجام پذیرد^{۱۷۸} ، همین مردم (یعنی مکلفان) می آیند و به انگیزه ایجاد نظم و هم سهولت جریان کارها ، به افرادی از بین خود نمایندگی می دهند تا متصدی کارهای عمومی

۱۷۵. Relations Internationelles

۱۷۶. Relations Interetatiques

۱۷۷. المیزان ، ج ۴ ص ۱۲۲ (متن عربی) ، خدوری ، جنگ و صلح ، ص ۲۲۳ (ترجمه فارسی) ، ص ۱۴۷ (متن انگلیسی) .

۱۷۸. اَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ (نهج البلاغه) ؛ لَا بُدَّ مِنْ إِمْرَةٍ فِي الْأَرْضِ بِرَّةٌ كَانَتْ أَوْ فَاجِرَةً (سفينة البحار در ماده «امر») .

شوند.^{۱۷۹} با ایجاد نظم و برپایی سازمان صحیح در جامعه، دیگر می توان گفت که از این پس بسیاری از مقررات حقوقی متوجه متصدیانی می شود که عنوان نمایندگی از سوی مردم را یافته اند. از باب مثال، مسؤول اجرای و اَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (۸: ۶۰)، سازمان ارتش کشور است.

کشور: عنوانی برای ملت یا دولت

اکنون اگر از ما پرسید موضوع حقوق بین الملل اسلامی - یعنی مکلفان و مخاطبان این مقررات - کیانند؟ ما نیز براحتی می توانیم در پاسخ بگوییم: کشور، متها کشور به معنای ملت سازمان یافته (به شرحی که گذشت - ص ۱۲۴) یعنی فرد فرد اعضای جامعه اسلامی که بر اثر تشکّل خود، از ملك و اقتدار برخوردار شده و برای حسن اجرای امور خود، به عده ای از میان خود نمایندگی برای اعمال قدرت داده اند.

به گفته دیگر، مکلف اولاً و بالذات، خود مردمند (یعنی فرد فردشان) و اما ثانیاً و بالعرض، عده ای از آنها، یعنی همانهایی که از سوی بقیه مردم عنوان نمایندگی یافته اند.

اما امروزه که می گویند «کشور»، گرچه در تحلیل این واژه، معجونی از جمعیت، قلمرو و دولت را ارائه می دهند، ولی در عمل، دید خود را درست برخلاف ما (یا کسانی که مانند ژرژ سل منکر شخصیت برای کشورند)، بر «دولت» متمرکز می سازند نه بر افراد.

هر چند که این امر به کسی که کوچکترین آشنایی با عرف و اصطلاح حقوق بین الملل داشته است پوشیده نیست، ولی باز ما برای تأیید آن به چند نکته اشاره می کنیم:

۱۷۹. رجوع کنید: المیزان، ج ۴، ص ۱۲۴ (عربی)؛ جورج جورداق، علی و اعلامیه حقوق بشر، ج ۳، ترجمه خسرو شاهی، تهران: فراهانی، ۱۳۸۶ ق، ص ۱۲۴.

اولاً: این اصطلاح رواج دارد که در بسیاری از موارد، کشور Etat بر دولت Gouvernement نیز اطلاق می شود و اساساً یکی از معانی واژه Etat عیناً همان «دولت» بیان شده است.^{۱۸۰} یکی از استادان ایرانی، دکتر حکمت، در مقدمه ترجمه خود بر کتاب حقوق بین الملل عمومی (موجزدالز)، حدود ۴۰ صفحه در باره این که ترجمه Etat فقط کشور است نه دولت، قلمفرسایی کرده است. ولی او هرگز اشاره بدین نکته نکرده که آخر واژه مزبور در اصطلاح، به معنای «دولت» یا حتی «ملت» هم آمده است.^{۱۸۱}

بنابراین، ما در مورد واژه Etat با دو برداشت افراطی روبرو هستیم: یکی آنهایی که هر جا این واژه را می یابند آن را به دولت ترجمه می کنند، و دیگر کسانی که مانند دکتر حکمت، اصرار دارند که همه جا آن را به کشور برگردانند.

ثانیاً: هرگاه در سرزمینی يك دولت نظامی فرضاً بر اثر اعمال زور بر سرکار بیاید و قسمتی از خاك کشور را بدون خواست و اراده سکنه آن تجزیه کند، همین که مسلم شود که او بر اوضاع مسلط گشته و به اصطلاح حقوقی استقرار (Effectivité) یافته است، جامعه بین المللی آن را به عنوان یک کشور جدید شناسایی می کند.

بنابراین، می بینید که آنچه ملاك مشروعیت و تحقق پدید آمدن يك کشور است، همان استقرار و تسلط بر اوضاع می باشد. بسیار خوب، اکنون از شما می پرسیم که نقطه دید جامعه بین المللی در چنین مواردی بر کجا تمرکز یافته است؟ آیا بر زمامداران، یا بر مردم؟

ثالثاً: ادعا می شود که حاکمیت از آن مردم است چه مردم از حق تعیین

۱۸۰. دیکسیونر حقوق (مذکور در پاورقی ۳) یکی از معانی این واژه را چنین می نویسد:

Etat: Ensemble de l'organisation gouvernementale d'un pays.

۱۸۱. Etat گاهی مرادف Nation است (موریس دو وژژه، به نقل دیکسیونر فوق الذکر).

سرنوشت Auto - détermination برخوردارند .

آری، حق تعیین سرنوشت برای مردم به عنوان یک اصل، جای بسیار مهمی در متون بین المللی اشغال کرده و حتی در ماده ۲ منشور، یکی از اهداف سازمان ملل چنین اعلام شده که : باید روابط بین الملل بر پایه اصل یاد شده استوار آید . اما باید دید که در عمل این اصل به چه روزی افتاده است ؟ اکنون فرض می کنیم، روزی مردم سرزمینی تصمیم بگیرند که برای خود کشور مستقلی برپا کنند (مانند شیعیان کربلا و نجف)، آیا در حقوق بین الملل قاعده ای وجود دارد که بر طبق آن، خواست چنین مردمی محترم نگاه داشته شود؟ بلی، یکی همان اصل ادعایی حق تعیین سرنوشت (auto - détermination) است، و دیگر اقتضای طبیعی رویداد که ایجاب می کند کشوری که در برابر چنین مردمی قرار گرفته، آنان را به شرکت در یک رفرائندم فراخواند .

امادر عملکرد بین المللی، این اصول همه پایمال شده اند.^{۱۸۲} چه در عرف بین الملل، هرگز کشوری را ملزم بدان نمی بینند که با احساس تمایل خود مختاری در بخشی از مردمش، آنها را به رفرائندم فراخواند . بنابراین، حق تعیین سرنوشت یا حق خودمختاری به صورت یک قاعده اخلاقی درمی آید، نه یک اصل الزام آور حقوقی.^{۱۸۳} افزون بر این، جنگهای انفصال (بیافرا ۷۰-۱۹۶۷؛ پاکستان شرقی در ۱۹۷۱، جنگهای انفصال آمریکا ۶۵-۱۸۶۱؛ ویا سرکوب جنبش گرجستان در ۱۹۲۴ برغم وجود ماده ۱۷ در قانون اساسی شوروی که در متن کنونی به ماده ۷۲ بدل گشته) همه حاکی از این است که جامعه بین المللی بر سر کلمه «مردم» بیشتر شعار می سراید و زیرکانه سوداگری می کند، و گرنه محور نقل، همان زمامداران و دولتهایند .

۱۸۲. یکی از موارد تشکیل قاعده عرفی، ترك فعل است که در اینجا مصداق یافته است.

۱۸۳. متن، کتاب مذکور در پاورقی ۱۵، ص ۱۹۱.

چرا، البته وقتی که مستعمره‌ای دیگر در واقع سودی برای کشور مادر بر نداشته باشد، و دولت استعمارگر اراده بنماید که خود را از شر آن رها سازد، صحنه‌ای حاکی از اعطای استقلال می‌آراید و يك رفتارندم باصطلاح مردمی ترتیب می‌دهد تا مثلاً استقلال به خواست خود مردم صورت گیرد. پس حق خودمختاری در حقوق بین الملل تنها در مورد لغو استعمار مورد عمل پیدا می‌کند نه در جای دیگر. ۱۸۴

بنابراین، درمی‌یابید که این سخن راست است که می‌گوییم در جامعه کنونی بین المللی چون می‌گویند کشور (Etat)، نقطه توجه و مخاطب اصلی، دولتها و زمامدارانند، ولی در حقوق بین الملل اسلامی، استعمال این واژه درست متوجه خود مردم می‌شود. پس در این صورت درست است که ما نیز تعبیر بَزْئَلَمی را به کار ببریم و بگوییم: کشور یعنی ملت سازمان یافته.

فصل هفتم

بررسی عناصر کشور

- در پیرامون « جمعیت »
- در پیرامون « ملک » یا « حاکمیت »
- در پیرامون « سرزمین »

۱

در پیرامون « جمعیت »

عنصر مادی کشور را جمعیت پدید می آورد . در تعریف جمعیت چنین گفته اند: انبوه افرادی از زن و مرد که با وجود تعلقی که به نژادها ، مرامها و زبانهای مختلف دارند ، همه گرد هم آمده اند تا در يك جامعه مشترك زیست کنند . ۱۸۵

رابطه ای که افراد پراکنده انسانی را بدین گونه به هم پیوند می دهد ، رابطه ای ساده نیست . این رابطه نخست از همجواری ، یعنی مجرد در کنار هم بودن ، شروع می شود ؛ یعنی يك امر کاملاً فیزیکی و مادی که سپس با یافتن ابعاد معنوی و عمیقتر ، چنان گسترش می یابد تا به تشکیل يك واحد سیاسی می انجامد . ۱۸۶

البته این خلدون معتقد است که رابطه خویشاوندی (عَصَبِیت) منشأ گردهمایی انسانها است . ۱۸۷ به هر حال ، انسانهای همجوار حس می کنند که

۱۸۵ . اینهایم ، ص ۱۱۸ .

۱۸۶ . شارل روسو ، ج ۲ ، ص ۱۹ .

۱۸۷ . المقدمة ، ص ۱۲۸ (متن عربی) ، رادمنش ، کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه ، تاریخ و تمدن ، تهران : انتشارات قلم ، ص ۳۹ .

تا حدودی با هم اشتراك منافع دارند. سپس دیگر طبیعی خواهد بود که با هم تبادل خدمات می کنند و پیوسته به هم نزدیکتر می شوند.^{۱۸۸}

آنگاه، باز به گفته ابن خلدون، آنان برای نظم اجتماع خود سازمانی (مُلک) برپا می کنند و به لحاظ حقوقی و سیاسی، گروه بندی بخود را ثبات و استقرار می بخشند.

هنگامی که جمعیتی با چنین خصوصیتی در جایی شکل بگیرد، در آنجا چیزی پدید می آید که نامش را ملت (Nation) می نهند.^{۱۸۹}

در مسأله جمعیت، دو بحث مهم - به لحاظ حقوق بین الملل اسلامی - جلب توجه می کند: یکی باز شناخت مفاهیم ملت و اهمیت است و دیگری، آشنایی با مفهوم شهروندی و تابعیت.

الف - ملت و امت

ملت در عرف ما ترجمه «Nation»، تلقی شده است، در حالی که «ناسیون» از ریشه لاتینی «ناتیو» آمده (یعنی زاده، نسل یا نژاد) و ملیت نیز يك واژه عربی است به معنای دین، یا راه و روش: *مِلَّةٌ اَبْرَاهِیْم*^{۱۹۰}

حال کسانی که در فارسی چنین واژه ای را برای «ناسیون» برگزیده اند گویا ذهنشان تحت تأثیر «امت اسلامی» بوده است که به جای اندیشیدن به ویژگیهای ژنتیک و خونی و نژادی (که از ناسیون برمی آید)، راه و روش را معیار برای ملت قرار داده اند.^{۱۹۱}

۱۸۸. روسو، همان مأخذ.

۱۸۹. البته فراموش نکنیم که افرادی از آحاد ملت، عهده دار اعمال قدرت یا حاکمیت مردم می شوند، و ما در فصل پیش، جمعیت کشور را بدین لحاظ به دو بخش متمایز تجزیه نمودیم.

۱۹۰. (حج: ۷۸). ملت ۱۷ بار در قرآن تکرار شده و در هیچ جابه معنای ناسیون نیامده است.

۱۹۱. در این باره جزوه «بازگشت به خویش» دکتر شریعتی را که همراه با مقابله ای از آقای -

مفهوم «ناسیون» در قرآن بالفعل قوم بیان گردیده است مانند : وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ قَرْعُونَ - اعراف: ۱۰۹ و در زبان عربی آن را شَعْب نیز می گویند. اما امت در زبان عربی به گروهی گویند که :

۱- یا هدف واحدی آنها را دور هم جمع کرده ؛

۲- یا گروهی که با هم در امری نوعی وحدت دارند، خواه در دین باشد، و خواه در راه و روش ، و یا حتی در زمان و مکان. ۱۹۳

حال اگر امت را به چنین معنای گسترده ای بکار ببریم آن را می توان حتی ترجمه ناسیون هم قرارداد؛ چه آنها نیز بالاخره بر امر واحدی دور هم جمع شده اند : زبان واحد ، نژاد واحد ، نظام واحد ، یا حکومت واحد . بدین لحاظ باید گفت که کاربرد واژه ملت در صورتی که حاکی از فرهنگ و راه و روش باشد ، بر واژه امت ، به معنای گسترده اش ، برتری خواهد یافت . هر چند که امت در اصل مفهومی گسترده دارد ، ولی در عرف اسلامی این واژه معنای اُمّ (مادر) را در ذهن ما برمی انگیزد . یعنی در روانشناسی اسلامی ، امت همیشه مفید نوعی «همریشگی» بوده که نه با مکان و خون که با داشتن یک ریشه معنوی مشترك (یعنی عقیده) تأمین می گردد. ۱۹۴ آنچه امت را پدید می آورد ، يك وضع سیاسی انسجام یافته نیست ، بلکه اراده زندگی باهم است ، آن هم اراده ای که در پرتو قواعد اخلاقی - بویژه آنچه که در قرآن به عنوان چارچوب

→ مطهری منتشر شده است ، مطالعه کنید . اگر می گذاشتند ملت به همین معنای اصلیش باقی می ماند ، شاید امروزه این همه ملیت و ملیت گرایی مورد تخطئه واقع نمی شد . ولی دیدیم که ملت به مرور ، همان مفهوم ناسیون غربیان را به خود گرفت و چیزی شد که ما امروزه آن را نقطه مقابل امت قرار می دهیم .

۱۹۲ . المیزان ، ج ۱۴ ، ص ۳۲۲ (عربی) .

۱۹۳ . مجمع البحرين (ولما ورد ماء مدین وجد علیه امة یستون) .

۱۹۴ . دایرة المعارف اونیورسالیس در ماده «Islam» :

روابط اجتماعی ترسیم گردیده - پدید آمده است.^{۱۹۵}

ب - شهروندی و تابعیت

پس دانستیم جمعیتی که عنصر مادی کشور است ، از افرادی تشکیل می یابد که بر سر امربا امور مشترکی گردهم جمع شده اند: همخونی، همزبانی، همجایی، همفرهنگی، همهدفی، همکیشی و... در اینجا یکی از مباحث عمده ای که مطرح می شود همان مسأله تابعیت است که هم اکنون به بیان تعریف و بازگویی جهات مختلف آن می پردازیم.

تابعیت یعنی چه ؟

ملاك تحقق ملت (Nation) را هرچه قرار دهید، همان ملك تحقق تابعیت (Nationalité) نیز واقع می شود. پس تابعیت را بدین گونه تعریف می کنیم : «رابطه ای که با آن خانواده ملت تشکیل می یابد».

یعنی خلاصه آن پیوندی که وابستگی فردی از افراد انسانی را به ملتی خاص توجیه می کند. ^{۱۹۶} ضمناً این را نیز خاطر نشان کنیم که از نظر حقوق بین الملل ، هر کشوری آزاد است که معیار شهروندی خویش را تعیین کند.^{۱۹۷}

معیار تابعیت از نظر اسلام

در اینجا مسأله را می توان از دو دیدگاه مختلف نگریست :
یکی از دیدگاه اصیل اسلامی

۱۹۵. همان مأخذ .

۱۹۶. تابعیت یعنی يك رابطه حقوقی که فردی را به کشوری خاص پیوند می دهد ، دیکسیونر حقوق :

Dictionnaire de droit, Paris: Dalloz, 1966 t.2, P. 195.

۱۹۷. سُرُتین ، کتاب مذکور درپاورقی ۱۵۱ ، ص ۴۷۳ .

و دیگر، باتوجه به حقایق موجود و اقتضای ضرورت‌هایی که جامعه کنونی بشری را فرا گرفته است.

۱- دیدگاه اصیل اسلامی (امت)

خداوند همه بشریت را يك امت واحد تلقی کرده:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (۹۲، ۲۱)

گویا بدین اعتبار که هدف همه یکی، و آن هم خوشبختی و زندگی سعادتمندانه است. البته در میان این خانواده همهدف بشری، افراد بسیاری پیدا شدند که هدف اصیل خود را گم و یا فراموش کردند، و با چنین انحرافی تفرقه در امت واحد انسانی درآفکندند:

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا (۱۹، ۱۰)

آنگاه خداوند برای اصلاح این انحراف، پیامبرانی برای هدایت مردم گماشت:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (۲۱۳، ۲)

و در این میان، امتی چنان موزون و بر اعتدال برافراشت تا الگو و نمونه برای بشریت باشد:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (۱۴۲، ۲)

تا هر که مایل بود، برای یافتن هدف گم شده خود، به چنین امتی بپیوند و با بازیابی هدف مشترك انسانی خویش، عضوی از اعضای آن امت به شمار آید:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (۱۹، ۳)

از چنین دیدگاهی چون تابعیت مطرح می شود منظور از آن پیوندی است که فرد را به چنین امتی ربط می دهد. پس معیار چنین تابعیتی عبارت است از: همکیشی و همعقیدگی ، که البته بر اثر گرایش به اسلام ، حاصل می آید. ۱۹۸ بدیهی است که در چنین صورتی تابعیت کشور مطرح نمی باشد ، چه کشور اسلامی در صورت تحقق این ایدآل ، پهنه زمین خواهد بود . پس بدین لحاظ ، «امت» را جامعه معتقدان ۱۹۹ پدید می آورد و نه مجمع شهروندان . ۲۰۰

۲- اقتضای ضرورتها (ملتها)

اکنون به چند نکته زیر توجه کنید :

۱- قرآن درباره امت موسی می فرماید :

وَقَطَّعْنَا لَهُمُ الْفُتُوحَ إِذْ نَبَتْ عَصَى أَهْبَاطًا ۖ أَمَّا

یعنی : ما آنها را به دوازده تیره تقسیم کردیم ، و هر تیره ای برای خود امتی به شمار می آمد که راهبری هم برای خود می داشت . در این باره مجمع البیان می نویسد که این کار برای کاهش بار وظایف موسی صورت گرفت تا هر تیره ای به رئیس و رهبر خود رجوع کند. ۲۰۱

پس در اینجا می بینیم که تعدد امتهای به منظور رفع يك نیاز اجتماعی درباره پیروان موسی اعمال می شود .

۱۹۸. المیزان ، ج ۴ ، ص ۱۲۵ (عربی) ؛ عمیدزنجانی ، اسلام و حقوق ملل ، ص ۱۳۲ .
 ۱۹۹. Communaute de croyants . بوآزار ، کتاب مذکور در پاورقی ۷۴ ، ص ۲۰۵ ،
 ۲۵۱ .

۲۰۰. Assemblée de citoyens .

۲۰۱. طبرسی ، مجمع البیان ، بیروت : دار احیاء التراث العربی ، ۱۳۷۹ ، ق ۴ ، ج ۳ - ۴ ، ص ۴۹۰ .

۲- در تاریخ سیاسی پیامبر اسلام ، می بینیم که وی در برخی از نامه های خود که به پادشاهان و سران قبایل می فرستاد ، به آنان چنین وعده می فرمود : اگر اسلام بیاورید ، مُلک شما ، یعنی سازمان حکومتیتان ، ابقا می گردد .^{۲۰۲} و بعد هم عملاً دیدیم که وقتی قبائل و واحدهای سیاسی آن روز به اسلام می گرویدند ، هویت قبیله ای یا ملی خود را از دست نمی دادند . یعنی در عین ورودشان به امت اسلامی ، پیوند خود را از جامعه پیشین خود نمی گسستند .

۳- قرآن در آیه وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ که اشاره به گروه بندیهای بشری دارد ، نه تنها آن را محکوم نمی کند بلکه با تعبیر «... و ما شمارا به صورت ملتها و قبیله ها در آوردیم» این نکته را می رساند که مقتضای آفرینش خاص بشری ، پدید آمدن همین گروه بندیهاست . البته در پایان گوشزد می کند که تشکیل این گروه ها و دسته بندیها هدفی جز بازشناسی همدیگر ، یعنی پدید آوردن سهولت در امر زندگی شما ، نباید داشته باشند . و اما در زندگی معنوی ، فقط تقوا و پاکدامنی است که کارساز می آید .

۴- در قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل ۴۱ چنین آمده : «تابعیت کشور ایران حق مسلم هر فرد ایرانی است» .

خوب ، اکنون این سؤال پیش می آید که مگر نظام حکومت اسلامی نباید پیوند هر انسان مؤمن را با خویشستن بپذیرد؟ و بنا بر این ، آیا مگر نباید هر مسلمانی در هر جای دنیا که یافته می شود ، بتواند از تابعیت يك نظام اسلامی برخوردار گردد؟ پس علت این انحصاری که در اصل مزبور آمده چیست؟
با توجه به این حقایق و رویدادهاست که مسأله تابعیت ، بعد تازه و دیگری می یابد . یعنی این بار باید آن را در قالب شرایطی بررسی کنیم که بشر

۲۰۲ . مانند نامه هایی که به حارث بن ابی شمر غسانی ، هُوَذَة بن علی حَنَفِی (شاه یمامه) ، مُنْذِر بن ساوی (امیر بحرین) نگاشت (مکاتیب الرسول ، ص ۱۳۴ ، ۱۳۶ ، ۱۴۱) .

با انحرافها و کج رویهای خود پدید آورده، و با دست خود چنین ضرورتی را به بار آورده است. یا نه، اصلاً صحبت از انحراف هم نکنیم، بلکه تنها این را بگوییم که خصوصیت طبع بشری و لازمه زندگی انسانی، نخست پیدایش همین گروه بندیهای متمایز از هم است، تا بتدریج مسیر کمال را پیماید و چندان با معنویات خوبگیرد بتواند تا سرانجام از هر گونه اختلاف و گروه گرایی چشم فرو بندد.

البته هیچگاه همه آرمانها و کمالها برای بشر یکشبه حاصل نمی آید. پیمودن هر راهی زمانی مناسب خود را می طلبد. حال تا وقتی که به آن مرحله کمال نرسیده ایم بیشک درگیر یک سلسله ضرورتها خواهیم بود.

اکنون آیینباید با ضرورتها به گونه سازنده و مثبتی مدارا کنیم؟ مثلاً در شرایط کنونی جهان، آیا جمهوری اسلامی ایران می توانست برای تابعیت، آن معیار ایدآل اسلامی را تعیین کند و بگوید «رابطه اسلام و ایمان» برای تحقق تابعیت ایرانی کافی است؟ در آن صورت چه بلواها که برپا نمی شد و چه مشکلات فلج کننده ای که بر سر راهش قرار نمی گرفت! ۲۰۲

یا پیامبر اسلام، با توجه به نامه هایی که برای برخی از زمامداران آن روزگار می فرستاد، و ابقای حاکمیتشان را وعده می فرمود، در این کار چه اشکال بنیادی وجود می داشت؟ در واقع او این نکته را بدیشان بازگو می کرد که شما ای سران دولتها و قبیله ها، بیاید و از صمیم دل مطیع او امر خدا باشید، اما به لحاظ سیاسی و اداری، خود مختاری و خود کفایی خود را همچنان حفظ کنید. پس آنچه که بیشتر مورد توجه پیامبر بود، ایجاد یک تمرکز عاطفی

۲۰۳. در حقوق عثمانی چنین آمده بود: هر مسلمانی به محض ورود به قلمرو عثمانی شهروند محسوب شده و بر پایه برابری و مساوات از همه گونه حقوق شهروندی برخوردار می گردید، از ص ۲۹ کتاب زیر:

Gardet L., La Cité musulmane: vie sociale et politique, paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

و معنوی در میان مسلمانان بود ، و نه لزوماً يك تمرکز سیاسی - اداری و ظاهری ؛ در حالی که تابعیت به معنایی که امروزه مورد توجه همگان است ، يك رابطه سیاسی است نه عاطفی .

همچنین آیه اِنَّا جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَّ قَبَائِلَ (۱۳:۴۹) که ما هرگز در این آیه لحن تخطئه نسبت به گروه بندیهای بشری نمی یابیم ؛ نمی گوید که بیاید و ملیتها و قومیتها را برهم بزنید ، بلکه برعکس ، خداوند آنها را همچون دیگر پدیده های طبیعی به خود نسبت می دهد ، و گویی چنین اشعار می دارد که نظام زندگی که من آفریده ام چنین چیزهایی را ایجاب می کند . اما در ضمن هشدار می دهد که این اختلافها فقط تا حدی معقول است که ملاک تمسایز شما از هم باشد ، و برای تسهیل جریان امورتان به کار آید ، مانند نام که فقط کاربردش همان مشخص کردن افراد است نه وسیله فخر و مباهات و برتری جویی . در پایان ، آیه مزبور ملاک برتری را - آن هم فقط در نزد خدا ، نه دستاویز فخر فروشی پیش بندگان خدا - تقوا معرفی می کند . ضمناً در آیه دیگری در همان سوره «حجرات» رابطه معنوی و عاطفی اهل تقوا و ایمان را با جمله انما المؤمنون اخوه نیز بیان داشته است .

نتیجه : از بررسی فوق بدین نکته پی می بریم که قرآن :

اولاً تابعیتهای مختلف (Nationalités) را بطور درست نفی و تخطئه نمی کند . بلکه آنها را به عنوان يك پدیده بشری - اما صوری و به حکم ضرورتها گذرا ، نه اصیل و عمیق و پایا - مورد اذعان قرار داده است .

ثانیاً می کوشد تا انسانها را با دعوت به ایمان و تقوا ، از این اختلافهای مادی و ظاهری عبور دهد تا همگی بتوانند رابطه اخوت اسلامی را ملاک ملیت خویش قرار دهند .

حال اگر روزی يك حکومت واقعی اسلامی برپا شود و جوامع و نیازها و مسائل و مشکلات مسلمانان هم بتواند باشد ، البته که شهروندان او همه

افراد مسلمان در جهان خواهند بود ، و هیچ مرز و حایلی میان مسلمان وجود نخواهد داشت ، و این همان «تابعیت امی» است که تابعیت واقعی و اصیل از نظر اسلام تلقی می شود .

اما ملیتهای گونه گون و متعدد ، آنها نیز به نوبه خود پدیده های طبیعی و اجتماعیند. در برخی موارد می توانند مفید باشند، مانند مواردی که به سیاست عدم تمرکز اداری یا تسهیل در وظایف رهبری احساس نیاز شود .

تابعیت امی و تابعیت ملی

خلاصه آنکه از دیدگاه اسلام تابعیت بر دو گونه قابل تصور است :

- ۱- تابعیت امی (یا اسلامی) : یعنی پیوندی که در پرتوش فقط افراد مؤمن و مسلمان گردهم می آیند و بدین ترتیب تشکیل «امت واحدی» می دهند. تابعیت اصیل از نظر اسلام همین است و اسلام همواره سعیش بر این بوده است تا «جامعه مؤمنان»^{۲۰۴} را جایگزین «مجمع شهروندان» بنماید.^{۲۰۴}
- ۲- تابعیت ملی : که در اینجا افراد انسانی با پیوندهای ملیت از قبیل همزبانی ، همجایی ، همزادی همفرهنگی و غیره . . . گردهم آمده ، تشکیل يك ملت Nation می دهند . این از نظر اسلام يك تابعیت ثانوی (و به تعبیر بوآزار nationalité - Sous) و اضطراری می تواند باشد .^{۲۰۵}

پ - شهروندی و چهار بهره آن

گفتیم برای يك کشور اسلامی - شایسته و توانا - مؤمنان در هر جای کره زمین که باشند ، شهروندان آن به شمار می آیند . این سخن نیاز به توضیحی دارد که هم اکنون آن را باز خواهیم گفت .

۲۰۴ . به پاروقی های ۱۹۹ و ۲۰۰ رجوع کنید .

۲۰۵ . حمیدالله ، سیر ، ص ۱۰۲ ، ۲۶۹ و ۲۷۰ ؛ بوآزار ، ص ۲۵۱ .

چون به مفهوم شهروندی (citizenship) عمیق بنگریم، ستون فقرات این نهاد را در حقوق عمومی معاصر، امکان شرکت در زندگی سیاسی جامعه خواهیم یافت.

در شرح مفهوم شهروندی گفته اند که برای این نهاد چهار اثر مترتب است:

۱- حق آزادی عمل برای شهروند

۲- حق حمایت از جان و مال

۳- مسئولیت شهروند در برابر گروه شهروندان

۴- عضویت در گروه اجتماعی - سیاسی، به معنای حق شرکت فعال در زندگی سیاسی جامعه که این امر بارزترین خاصیت و بهره شهروندی به شمار می آید. ۲۰۶

اکنون ببینیم که آیا هر مسلمانی حق برخورداری از این چهار بهره شهروندی را در يك جامعه راستین اسلامی خواهد داشت؟

اما بهره نخست: آزادی عمل در اینجا «اصل اباحه» جلب توجه می کند که به موجب آن فرد فرد مسلمانان برای خود حق آزادی عمل را در میدانی فراخ قایلند.

بهره دوم: حمایت از جان و مال: اساساً قوام حکومت اسلامی به خاصیت دفاع و ایستادگیش در برابر تعدی و تجاوز است. پیغمبر فرمود:

إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ

یعنی: «هرگاه مستمکر را ببینند و او را از ستمش باز ندارند، بزودی خدا کیفر خود را بر همگان فرو خواهد فرستاد.»

و در آخرین سفر حج خود نیز پیامبر در خطبه بسیار مهم و تاریخی، این نکته را نیز فرمود که:

إِنْ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ .

یعنی : «حتماً خونها و اموال همدیگر را حرمت بدارید تا روز قیامت.»

و باز در فرصت دیگری فرمود :

مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ .

یعنی : «هر آن که ندای شخصی را بشنود که مسلمانان را به کمک خود طلبیده، ولی او را پاسخ نگوید دیگر مسلمان نیست.»

سومین بهره‌ای که بر شهروندی مترتب است، مسؤولیت در برابر جمع شهروندان است. هر مسلمانی نیز در برابر جامعه مسلمانان باید همین گونه احساس مسؤولیت بنماید. پیامبر فرمود :

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ .

یعنی : «همه‌تان باید احساس کنید که رهبرید، رهبری مسؤول از پیروان خویش.»

و نیز فرمود :

مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ .

یعنی : «هر که صبح برخیزد و در اندیشه کارهای مسلمانان نباشد، مسلمان نیست.»

بهره چهارم : شرکت همگان در زندگی سیاسی جامعه : ملاک برتری در جامعه اسلامی تقوا و شایستگی است. بنابراین، حتی فردی از پست‌ترین طبقات اجتماعی، توان نیل به عالیت‌ترین مقامات سیاسی را در جامعه خواهد داشت. باز پیغمبر فرمود :

اسْمَعُوا وَ اطِيعُوا وَ إِنْ أَمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ .

یعنی : «هر چند که يك برده سیاه بر مسند حکمرانی شما بنشیند، باید که به فرمانش گوش فرا دهید و از او اطاعت کنید.»

پس می بینید که در اسلام همه افراد مسلمان از حقوق و مزایای شهروندی برخوردارند ، و این حقوق را بنیانگذار حکومت اسلامی ، خود برایشان به رسمیت شناخته است . مزیتی که اسلام در این زمینه دارد این است که او مبتکر حقوق شهروندی در چهارده قرن پیش از این بوده . بنابراین ، ادعای غرب در این باره که نهاد شهروندی پدیده قرن ۱۷ و ۱۸ است از واقعیت کاملاً بدور است . ۲۰۷

۲۰۷. دایرة المعارف امریکانا پس از ذکر آثار چهارگانه شهروندی ، این سؤال را مطرح می کند : از چه هنگام این اندیشه در جهان پدید آمد ؟ سپس بدین گونه پاسخ می دهد که از قرن ۱۷ و ۱۸ که عصر پیدایش کشور- شهرها و اندیشه ناسیونالیستی در اروپا بود ، رهبران سیاسی بر آن شدند که قوانینی بگذرانند که برای توده مردم ، حقوق مدنی بیشتری در نظر گرفته شود بعد هم فیلسوفان اخلاقی بزرگی چون ژان ژاک روسو برای فرد انسانی ، شخصیت ذاتی و آزادی و حق شرکت در اداره جامعه ، قایل شدند بعد هم انقلابهای امریکا و فرانسه . . . خوب ، همه این رویدادها در غرب به وقوع پیوست تا چه بشود ؟ این که هر فردی به هر جامعه ای که تعلق دارد ، بتواند در آن از جمیع حقوق اجتماعی و سیاسی برخوردار شود و خلاصه همه ، بدون استثنا ، شهروند محسوب شوند . اما در گذشته مثلاً دریونان متمدن که زادگاه دموکراسی بود ، شهروندی اختصاص به طبقه بورژوازیگان Elite داشت (در باره آن که یکی از کشور- شهرهای یونان بود می گویند : از ۳۶۵ هزار نفوس آن شهر ، ۹۰ هزار تن آزاد و بقیه برده و تازه فقط نیمی از آزادهای حق شرکت در اداره کشور خویش را داشتند) . در رم فقط پاتریسینها ، شهروندان محسوب می شدند و با این همه ، ما نیز دیدیم که چگونه قرنهای پیش از انقلابها و تحولات فکری و فلسفی و اجتماعی در غرب ، توده مردم در پرتو اسلام از مزایای شهروندی برخوردار گشتند . امیر المؤمنین می فرمود : *إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أحرارٌ، إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أَمَةً* (روضه کافی ، ج ۱ ص ۱۲۴) . و حتی دیدیم که دولت مسلمان عثمانی تا همین اواخر برای هر مسلمانی که به قلمروش وارد می شد حق شهروندی قایل می گردید (پاورقی ۲۰۳) . اما از اواسط قرن ۱۹ بود که تحت تأثیر حقوق اروپایی ، مفهوم تابعیت در کشورهای مسلمان از ملاحظات مذهبی جدا و قوانین تابعیت بر اساس معیار زادگاه و یا اقامتگاه وضع گردید (رجوع کنید : کتاب مذکور در پاورقی ۲۰۳ ، ص ۲۹) .

۲

در پیرامون مُلک (یا حاکمیت)

پیش از این در شرح واژه مُلک سخن گفتیم . شما نیز حتماً تحلیل ما را به یاد دارید که با استفاده از مقدمه ابن خلدون ، محتوای این واژه را « حق حکمرانی آزاد و مستقل » بیان نمودیم .
ملک بدین مفهوم عیناً منطبق است بر همان مفهوم دو جزئی که امروزه دانشمندان برای حاکمیت قائلند . ۲۰۸

ما هرگز توصیه نمی کنیم که به جای « مُلک » ، واژه حاکمیت را به کار برید ، چه در این باره تردیدها و بحثهایی وجود دارد که اگر با آنها آشنا شوید ، می ترسیم که درباره بنیاد عنصر حقوقی برگزیده ما - یعنی مُلک - نیز

۲۰۸ . در حقوق بین الملل کنونی حاکمیت را چنین تعریف می کنند: حاکمیت یعنی: ۱- سلطه برترین سرزمینی (که در درون مرزهای کشوری ، هیچ قدرتی برتر از قدرت مورد نظر حکم نراند) ۲- استقلال (یعنی در روابط خارجی از هیچ مقامی دستورنپذیرد). خلاصه حاکمیت یعنی آنکه در قلمرو خاصی از کره زمین ، کشوری بتواند بدون دخالت کشورهای دیگر امور خود را اداره کند . نقل از ص ۷۹ و ۸۰ رساله دکتری نویسنده با عنوان :

Investissements privés étrangers et souveraineté économique , Université de paris II, Thèse doctorat d'Etat, 1978.

تردید روا دارید .

حاکمیت که برگردان فارسی Souveraineté یا Sovereignty است ، در حقوق بین الملل مورد پژوهش بسیار قرار گرفته است که اگر بخواهیم همه آن قیل و قالها را فراخور بحث کنونی خود خلاصه کنیم ، باید در دو جمله ساده چنین بگوییم : حاکمیت در روابط بین المللی بر دو وجه ظاهر شده : یکی به معنای استقلال ، و یکی هم به معنای برترین و کاملترین قدرت قابل تصور .

الف - حاکمیت ، مترادف استقلال

امروزه واژه Souveraineté که در فارسی آن را به حاکمیت برگردانده اند ، از واژه های بسیار رایجی است که در اسناد و متون بین المللی ، بسیار به کار رفته و می رود . اکنون جادارد کسی از ما بپرسد که اگر حاکمیت در حقوق بین الملل ، در معرض پاره ای از ابهامها و تردیدها قرار دارد ، پس چگونه در سازمانها و کنفرانسهای بین المللی کاربردی این چنین گسترده دارد ؟

پاسخ آن است که حاکمیت به این معنا که : « کشوری بتواند در قلمرو خاصی از کره زمین ، بدون دخالت کشور دیگر ، امور خود را سامان دهد »^{۲۰۹} در معرض هیچ گونه ایراد و اشکال نیست . بنابراین ، مفهوم حاکمیت را می توان به دو جزء تحلیل کرد :^{۲۱۰}

- ۱- سلطه برترین سرزمینی ، یعنی آنکه قدرت در محدوده يك سرزمین ، تام باشد بطوری که بر بالای سر خود ، قدرت دیگری ننشاند (= حکمرانی آزاد) .
- ۲- استقلال ، یعنی آنکه آن قدرت از خارج هم دستوری نپذیرد و در روابط خارجی به قدرتی متکی نباشد (= حکمرانی مستقل) .

بنابراین ، اگر برای حاکمیت چنین محتوایی قایل شویم ، گویا که با اشکالی روبرو نخواهیم گشت و این همان مفهوم رایج برای واژه Souveraineté

۲۰۹ . به پاورقی قبل رجوع کنید .

۲۱۰ . به پاورقی ۲۰۸ رجوع کنید .

است که ما در تعبیر ابن خلدون معادل آن را مُلک یافته‌ایم. با این همه می‌بینیم که باز گفته‌اند: با توسعه و گسترش حقوق بین الملل، و نیز اهتمام روزافزون در جهت حفظ صلح، این احساس در کشورهای مستقل پدید آمده است که باید چیزی از حاکمیت خود را در این راه مایه بگذارند، تا فضا برای قانونگذاری بین‌المللی فراخ شود و مراجع قضایی بین‌المللی نیز جو مساعدتری برای ادامه کار خود بیابند. ^{۲۱۱}

ب - حاکمیت به مفهوم برترین قدرت قابل تصور (Pouvoir suprême).

ما مسلمانان معتقدیم که چنین حاکمیتی فقط برای خدا قابل تصور است و اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بر این امر اشعار دارد. ^{۲۱۲} اما شاید تعجب کنید اگر بگوییم روزگاری حاکمیت به معنای آزادی و اختیار مطلق، و حتی توانایی مطلق، در مورد شاه و شهریار به کار می‌رفته است.

واژه Sonveraineté (حاکمیت) را ژان بُدَن Jean Bodin، فیلسوف و

اقتصاددان فرانسوی، در ۱۵۷۷ با نگاشتن کتاب De la république وارد علوم سیاسی نمود. پیش از وی، یعنی در اواخر قرون وسطا، این واژه در زبان فرانسه بر چنان قدرتی - سیاسی یا مذهبی و غیره - اطلاق می‌شد که فوق آن قدرت دیگری قابل تصور نبود. اما بُدَن مورد استعمال آن را به شیوه نوینی عرضه داشت، گفت:

«حاکمیت یعنی یک قدرت مطلق و پایا در کشور؛ برای چنین قدرتی

هرگز مافوق تصور نمی‌شود مگر احکام خدا و قواعد حقوق طبیعی.

اما هیچ قانون موضوع، یا حتی قانون اساسی، قادر نخواهد بود

که حاکمیت را محدود گرداند. « ^{۲۱۳}

۲۱۱. اینهایم، ص ۱۲۳.

۲۱۲. اصل ۵۶: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست، و هم او انسان را بر سر نوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است.»

۲۱۳. کتاب De La République، ص ۸ i. c. (به نقل اینهایم، ص ۱۲۰).

بُدن می گفت ، حاکمیت در رژیم سلطنتی از آن پادشاه ، و در رژیم دموکراسی از آن مردم است . البته هدف این دانشمند از پرداختن نظریه حاکمیت بدین سان ، کمک به نوعی یازدهم بود که در آن روزها داشت استبداد مطلق را در فرانسه پی می نهاد .^{۲۱۴}

آری ، در روزگاری که هدف سیاستمداران رهیدن از سلطه پاپ و امپراتور (در خارج) و در دسر خاوندها (در داخل) بود ، طرح چنین نظریاتی می توانست همچون ابزار مفیدی به کار آید . هاینز پس از « بدن » ، آمد و پا را فراتر گذاشت و گفت : حاکمیت را حتی دین هم نمی تواند محدود گرداند.^{۲۱۵} البته پیش از « هاینز » و « بدن » ، ماکیاوولی ، بی آنکه واژه مورد بحث را به کاربرد ، این مطلب را گفته بود که : شهریار تجسم یک کشور است و او نه تنها برتر از هر گونه مقررات حقوقی است ، بلکه فراتر از هر دستور اخلاقی و مذهبی هم می باشد .^{۲۱۶}

خوب ، این جریان فکری کم و بیش همچنان ادامه داشت و همگام با تحول تاریخ ، در مفهوم حاکمیت نیز تغییراتی پدید می آمد ،^{۲۱۷} تا در دوره معاصر که بویژه اندیشمندان آلمانی حاکمیت را به مفهوم مطلقش بسط دادند . نظریه حاکمیت بی حد و حصر پس از ۱۹۳۳ جد آاز سوی متفکران ناسیونال سوسیالیسم تقویت گردید .

انتقاد : اکنون که با تئوری کلاسیک حاکمیت آشنا شدید ، این را نیز بدانید که از دهها سال پیش ، نظریه مزبور دیگر در میان دانشمندان غربی

۲۱۴ . اینهایم ، ص ۱۲۰ .

۲۱۵ . همان مأخذ .

۲۱۶ . شارل روسو ، کتاب مذکور در پاورقی ۱۶۳ ، ص ۵۸ .

۲۱۷ . برای مطالعه تحول در محتوای « حاکمیت » : اینهایم ، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳ ؛ شارل

روسو ، ج ۲ ، ص ۵۷ تا ۶۲ .

رواجی نداشته و بجز طرفداران ناسیونال سوسیالیسم (و تا حدودی هم برخی از حقوق‌دانان شوروی) از سوی کسی دیگر، تأیید جدی دریافت نکرده است. در حقوق بین‌الملل، نخستین حمله بر چنین برداشتی از حاکمیت، از سوی پیه (Pillet) (متوفای ۱۹۲۶) آغاز شد. وی گفت باید اصلاً این واژه را از استعمال پندازیم و به جایش «استقلال» را به کار ببریم. پس از وی دانشمندان دیگری نیز همچون سیل، حاکمیت را به مفهوم کهنش تخطئه کردند. شارل روسو نیز در جلد اول کتاب حقوق بین‌الملل عمومی خود، استقلال را به جای حاکمیت، عنصر معنوی کشور معرفی کرده است.

به عقیده ما، امروزه بحث بر سر مفهوم حاکمیت بیشتر باید یک نزاع لفظی تلقی شود. چه وقتی پذیرفتیم که حاکمیت باید به قانون محدود شود، و محتوایش را از آن بی‌حد و حصری رؤیایی تهی ساختیم، دیگر از آن بجز استقلال چه معنایی باقی می‌ماند؟ پس اکنون چه اشکالی دارد که حاکمیت را به مفهوم آزادی عمل در داخل، و عدم وابستگی کشور به خارج بپذیریم و آن را به همین معنا به کار ببریم؟

پ - قدرت سیاسی

پس از شناخت عنصر معنوی کشور، اکنون این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که مُلک یا حاکمیت به کی تعلق دارد و به دست کی باید اعمال شود؟ پاسخ به سادگی از نظر ما این است: مُلک یا حاکمیت (به مفهومی که شرح دادیم، نه یک حاکمیت مطلق که آن را از آن خداوند می‌دانیم) به مردم تعلق دارد،^{۲۱۸} و باید به دست خودشان هم اعمال گردد. منتها آنان برای سهولت کار خویش آن را از طریق «نماینده‌گی» اعمال می‌کنند.^{۲۱۹}

۲۱۸. حاکمیت مترادف استقلال (ص ۱۴۶)

۲۱۹. مقایسه کنید: اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی.

با این وصف، امروزه در محافل بین المللی از «حاکمیت کشور»^{۲۲۰} سخن می رود و ما نیز قبلاً بیان کردیم که وقتی آنان کشور می گویند: نقطه دیدشان در کجاست (ص ۱۲۶). آری، اکنون تکیه گاه همه مسایل فقط دولتها شده است و امام مردم به رغم هر گونه ادعای دموکراسی، بر استی تحت الشعاع جریانها قرار گرفته اند.

به هر حال، حاکمیت را هر طور که توجیه کنیم در این امر هرگز اختلافی نیست که بالاخره در کشور باید عده ای باشند که عهده دار اعمال مُلک یا حاکمیت گردند. یعنی گروهی متصدی صلاحیتهای ناشی از استقلال، و آنها هر که باشند همان قدرت سیاسی در کشور به شمار می آیند که البته - همان گونه که در تجزیه و تحلیل جمعیت بیان کردیم - چیزی خارج از افراد جمعیت کشور هم نمی توانند باشند.

در پیرامون قدرت سیاسی از دو نظر می توان بحث کرد:

- ۱- از نظر حقوق اساسی: شکل و نحوه سازماندهی قدرت سیاسی، از مباحث حقوق اساسی است و بنابراین در بحث ما جایی ندارد.
- ۲- از نظر حقوق بین الملل: اما حقوق بین الملل هر چند که نسبت به شکل و نوع سازمان سیاسی بی اعتناست، ولی تکیه گاه مهم مباحثش مسأله «استقلال» کشور است، یعنی برخورداری از مُلک یا حاکمیت؛ اما دیگر فرق نمی کند که این حاکمیت به دست چه کسانی اعمال شود: حزب؟ مردم؟ روحانیان؟ دیکتاتور؟ و یا هر کس و مقام دیگر.

در این باره، میان اسلام و حقوق بین الملل معاصر، تفاوتی در بینش وجود دارد که البته انعکاس آن در عمل نیز محسوس خواهد بود، و آن این که حکومت اسلامی موظف است مشروعیت سازمان سیاسی کشوری را که قصد

ایجاد روابط با آن دارد ، احراز کند . ولی حقوق بین الملل معاصر ، مجرد استقرار (یا به تعبیر خودشان Effectivité) ، یا مسلط بودن بر اوضاع را معیار مشروعیت آن قرار می دهد . حکومت اسلامی در اصل ، موظف است با کشوری دادوستد کند که عنوان نمایندگی برای زمامدارانش از سوی مردم ، به گونه درست و مشروعی ، کسب شده باشد . اما حقوق بین الملل معاصر با هر زورمندی که کشوری را زیرنگین گرفته باشد ، روابط قانونی برقرار می کند .

بعداً در بحث « شناسایی » و « قلمرو حقوق بین الملل » اندکی بیشتر به این مسأله خواهیم پرداخت .

۳

در پیرامون «سرزمین»

الف - آیا سرزمین عنصر سوم برای تحقق مفهوم کشور است ؟

در این که سرزمین از شرایط لازم و اساسی برای زیست یک کشور است، تردیدی وجود ندارد. ما بیشتر از آن روی به اهمیت سرزمین می بریم که می بینیم این پدیده، در بسیاری از موارد، تکنیک حقوق بین الملل را شدیداً تحت الشعاع قرار داده است: مثلاً تقسیم صلاحیتها میان کشورها، بویژه جنبه جغرافیایی دارد. شناسایی کشورهای جدید منوط به استقرار سلطه آنها می - باشد (یعنی Effectivité) که البته این امر وجود یک پهنه سرزمینی را به عنوان شرط اول شناسایی، ایجاب می کند. تئوری جانشینی کشورها یا دولتها با آن اهمیتی که در حقوق بین الملل دارد، باز در قلمرو یک سرزمین معین روی می دهد. با این همه دیدید در تعریفی که ما از کشور نمودیم، هرگز اشاره ای به سرزمین نشده بود. چرا؟ آیا ما سرزمین را در پدید آمدن یک کشور بی تأثیر می دانیم؟ و اگر چنین است پس کشور بی سرزمین در کجا می تواند وجود خارجی پیدا کند؟

اینک یادآوری این نکته لازم است که می گویند: در دوره معاصر، بر اثر وقوع جریانهایی در سطح بین المللی، دیگر سرزمین از آن ارزش والای پیشین

خود بسی فرو افتاده است. ۲۲۱ جریانهایی همچون گروهبندیهای بین المللی، ۲۲۲ گسترش مهاجرتها، ۲۲۳ تلاش به منظور وحدت قانونگذاری میان چند کشور، ۲۲۴ قانونگذاری به شیوه قرارداد بین المللی. ۲۲۵

از این گذشته، اساساً سرزمین را نمی توان در تحلیل دقیق علمی، عنصر سومی از عناصر تشکیل دهنده کشور دانست. ما گفتیم هرگز تردیدی وجود ندارد که سرزمین یکی از شرایط لازم برای زیست کشور است؛ اما اینکه آیا شرط تحقق و بوجود آمدن آن هم می باشد یا نه، در این باره از سوی دانشمندان حقوق بین الملل هرگز اتفاق نظر وجود ندارد. ۲۲۶ به گفته دیگر، ما در يك تحلیل دقیق حقوقی، هرگز به این نتیجه نمی رسیم که باید سرزمین را یکی از عناصر تشکیل دهنده کشور قلمداد کنیم. سرزمین را می توان به عنوان فضای لازم برای ادامه زیست يك کشور، یعنی جایی که او بتواند صلاحیتهای خود را اعمال کند، تلقی کرد. ولی هر ضرورتی لزوماً جزء ماهیت شیء نخواهد بود.

اگر کشوری بدون سرزمین نمی تواند برپا باشد، این ضرورت هرگز

۲۲۱. شارل روسو، ج ۱، ص ۳۸ تا ۴۰

۲۲۲. گروهبندیهایی که انسانها را در فراسوی مرزهای کشورشان، وفارغ از هر گونه تعلق خاطر ملی، گردهم آورده، وحدتی میانشان استوار می سازد. مانند سازمانهای بین المللی مذهبی، فرهنگی، سندیکایی، اقتصادی و غیره.

۲۲۳. مهاجرت خواه با قصد برگشت و خواه بدون آن. این مهاجرتها يك هسته نژادی و قومی غیر قابل جذب، در درون کشور مهاجرپذیر، تشکیل می دهد که بویژه اگر کشور مبدأ رابطه حقوقی خود را با مهاجران حفظ کند، یعنی برغم تابعیت جدیدشان، همچنان شهروندی آنان را قبول داشته باشد، زیانهایی احتمالاً متوجه کشور مهاجرپذیر خواهد نمود.

۲۲۴. مانند: یکی کردن قانون مدنی در کشورهای اسکاندیناوی که در اوایل قرن ۲۰ روی داد.

۲۲۵. مانند: مقررات بین المللی حاکم بر حمل و نقل راه آهن، مخابرات پستی، کار، بهداشت و غیره.

۲۲۶. همان کتاب، ص ۳۷.

دلیل بر آن نیست که سرزمین را عنصر تشکیل دهنده آن نیز به شمار آوریم . برای توضیح این مطلب يك مثال بیولوژيك می زنند، می گویند: هوا شرط لازم برای زندگی انسان است . ولی آیا این هوایی که انسان استنشاق می کند جزء ذات انسان، یعنی عنصر تشکیل دهنده وجود او هم می باشد ؟ مسلم است که خیر . اینك این مثال بیولوژيك را به سطح جامعه شناسی انتقال داده، در آنجا سؤال خود را درباره تحقق یا عدم تحقق ماهیت کشور در ارتباط با سرزمین، مطرح می کنیم . ۲۲۷

گذشته از این، اگر سرزمین عنصری برای کشور باشد، لازم می آید که هر گونه تغییری در آن، ماهیت کشور را هم دگرگون سازد. درحالی که می- بینیم حقیقت امر هرگز چنین نیست .

همچنین اگر سرزمین رابه عنوان عنصر و ماهیت کشور تلقی کنیم دیگر آن نباید قابل تقسیم باشد . بنا بر این چگونه می توان همزیستی دو صلاحیت کشوری را سرزمین واحدی توجیه کرد (کشور فدرال - تحت الحمايه - دُمینیون مشترك)؟ . ۲۲۸

۲۲۷. همان کتاب ، ص ۴۷ .

۲۲۸. همان مأخذ ، ص ۴۸ .

ژرژسل، ضمن نفی عنصر بودن سرزمین برای کشور می نویسد : حتی برخی از اقوام بیابانگرد را نیز می توان درست مانند يك کشور تلقی کرد . شکی نیست که دستگاه حاکمه چنین اقوامی می تواند از يك صلاحیت بین المللی برخوردار باشد ؛ ولی البته این هم درست است که آنها عضو مهمی در جامعه بین المللی به شمار نمی آیند . علمای حقوق بین الملل ، برای سرخوستان امریکا چنین صلاحیتی را می شناختند و همچنین درباره رؤسای اقوام افریقایی نیز کسی تردید نمی کرد که بتوانند طرف معاهده با کشوری واقع بشوند ، هر چند که موضوع معاهده از مسائل ابتدایی و راجع به شؤون خودشان می بود . کشورهای عهدباستان نیز مرزهای مشخصی نمی داشتند ، و در روزگار ما حتی می توان کشوری را پیش از تثبیت نهایی حدود جغرافیایش شناسایی کرد (مانند لهستان و آلبانی پس از جنگ جهانی اول) و حتی می توان برای کشوری کاملاً صلاحیت بین المللی قایل شد، درحالی که تمام سرزمینش به اشغال دشمن درآمده باشد.

ب - اعتبار حقوقی مرزهای جغرافیایی :

در این که بر مرزبندیهای جغرافیایی ، چه در حقوق بین الملل معاصر ، و چه در حقوق بین الملل اسلامی ، پاره ای از آثار حقوقی مترتب است ، تردیدی وجود ندارد . چه به هر حال ، این گونه مرزها - به خطایا به صواب - وجود دارند و هر وجودی هر چند که نااصیل و نابهنجار هم تلقی شود ، ولی باز می تواند منشأ آثار و احکامی باشد .

با این همه می بینیم که در بی اعتبار نمودن مرزهای جغرافیایی دو طرز فکر وجود دارد :

اول - «آرمان برای وحدت بشری» ، یعنی ایجاد يك اتحاد معنوی ، اصیل و فطری برای همه انسانها هر چند که در سرزمین های مختلف بزیند ، و هر چند که از نژاد ، رنگ طبقه و ملیتهای گوناگون باشند .
چنین وحدتی را اسلام برای بشریت آرزو کرده و هم در راه تحققش مؤمنان را برانگیخته است . رسالت جهانی اسلام در این آیه به رساترین جمله بازگو شده است :

مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ (۲۴، ۲۸)

و سپس روزی که این رسالت جامع عمل بپوشد ، بر اثر کاربرد آیه دیگر (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) مرزهای اقلیمی ، دیگر اعتبار پیشین خود را از دست می دهند . بنا بر این رشته ای که در چنان روزی افراد انسانی را به هم پیوند می دهد يك رشته معنوی و الهی است ، یعنی پیوندی طبیعی و انسانی همگام با فطرت بشر .

دوم - «مطامع امپریالیستی یا مادیگرایانه» : در برابر آرمان جهانی اسلام که خواهان وحدت انسانها بر سبیل فطرت است ، و در نتیجه مرزهای موجود کشوری را بی اعتبار می سازد ، ما نیز در زمان خود شاهد قدرتهایی بوده ایم

که آنها نیز - منتها از دیدگاهی دیگر - بر بی اعتبار نمودن مرزها پامی فشردند. منتها برای اینان بشریت در نژاد یا طبقه خاصی خلاصه می شد و هرگز آن دید گسترده اسلامی را نداشتند.

«سرزمین شناور یا کشدار»^{۲۲۹} تئوری حقوقدانان شوروی بود که در گذشته برای کشور خویش عنوان کرده بودند.^{۲۳۰} بنا بر این تئوری، اتحاد شوروی به هیچ کشور خاصی منحصر نیست، بلکه برعکس به گونه ای گسترده است که می تواند حتی همه جهان را در بر بگیرد. بنا بر این، سرزمین اتحاد شوروی به تبعیت از نوسانات انقلاب جهانی، قابل قبض و بسط است.

البته با آنکه این موضوع حتی در مقدمه قانون اساسی شوروی (مورخ ۱۹۲۳/۷/۶) نیز آمده بود، ولی در عمل هیچگاه بدان توجه نشد و رهبران شوروی بزودی دست از این تئوری برداشتند. شوروی با کشورهای همسایه اش به تعیین حدود پرداخت و در سال ۱۹۳۴ به عنوان کشوری که مرزهای تعیین شده ای دارد، به درون جامعه ملل پذیرفته شد.^{۲۳۱}

نظریه سرزمین شناور، در آلمان هیتلری شدیداً مورد حمایت قرار گرفت. تئوریسینهای ناسیونال - سوسیالیست می گفتند مرزهای خاک آلمان همگام با نژاد آلمانی گسترش می یابد، و هرگز از دیدگاه ایشان لازم نبود که میان مرزهای واقعی با مرز کشور آلمان تطابق وجود داشته باشد: کشوری با مرزهای خرنده آن گونه که متفکران واقعی سوم توصیف می کردند.^{۲۳۲}

پس ملاحظه می کنید که در این طرز فکرها، بی اعتباری مرزها در مقام حمایت از نژاد (آلمانی) یا طبقه خاصی (پرویتاریا) است - نه به اعتبار شخصیت

۲۲۹. Territoire fluide.

۲۳۰. شارل روسو، ج ۲ ص ۴۲.

۲۳۱. همان کتاب و همان صفحه.

۲۳۲. همان مأخذ.

والای خود انسان ... انسانی که از یک اندیشه درست طبیعی (یعنی ایمان به خدا) برخوردار است .

با این همه ، اسلام مرزهای جغرافیایی را به رسمیت شناخته ، البته بدین معنا که برایش آثار حقوقی خاصی قایل شده است . یعنی تا پیش از آن روزی که آرمان جهانیش تحقق پذیرد ، و تا پیش از یکپارچه شدن جهان بر اثر رشد و بلوغ کامل بشریت ، همواره دو نوع مرزبندی جغرافیایی از نظر حقوق بین الملل اسلامی می تواند وجود داشته باشد :

اول - مرزهای قراردادی : یعنی کشور اسلامی صریحاً یا بطور ضمنی - به موجب یک قرارداد خاص کتبی و یا با اتخاذ یک موضع عملی - حوزه اعمال صلاحیت و حاکمیت خود را در برابر کشورهای دیگر معین می کند ، یا آنکه با رعایت حریم صلاحیت آنها ، مرزهای تعیین شده شان را پذیرا می شود . بدیهی است که چنین تعهدی هرگاه از سوی حکومت اسلامی صورت گیرد ، مانند دیگر تعهداتش ، لازم الراعیه می باشد .^{۲۳۲} و در نتیجه یک سلسله مرزهای جغرافیایی در روابط بین الملل اسلامی به رسمیت شناخته می شود .

دوم - مرز اسلام و کفر : در این شیوه از مرزبندی ، جهان به دو بلوک عمده و کاملاً متمایز از هم تقسیم می شود : دارالاسلام و دارالکفر علامه حلی^{۲۳۴} در کتاب تذکره در باب «لقیط» (کودک سر راهی) می نویسد :

«دارالاسلام» بر دو نوع سرزمین اطلاق می شود :

اول : جایی که اصلاً مسلمانان خود آن را پدید آورده باشند ، مانند : کوفه ، بصره و بغداد .

۲۳۳ . آیه الله شیرازی ، الفقه (السیاسة) ، قم ، ۱۴۰۲ ق ، ص ۱۵۳ .
 ۲۳۴ . از علمای بسیار بزرگ شیعه (۶۴۸-۷۲۶) که بیش صد اثر علمی از قلم وی تراوش کرده است .

دوم: جایی که مسلمانان بر آنجا سلطه گسترده باشند، مانند: مداین و شام دارالکفر نیز بر دو نوع سرزمین اطلاق می شود:

اول: سرزمینی که هیچگاه مال مسلمانان نبوده، مانند روم.

دوم: سرزمینی که مال مسلمانان بوده ولی بعداً کفار بر آن سلطه گسترده اند.

البته این تقسیمبندی مورد تأیید علمای حنفی و شافعی نیز می باشد. ۲۳۵

علامه می نویسد:

در سرزمین اسلام، لازم نیست که حتماً مسکنه آن نیز مسلمانان باشند، بلکه تنها به همین دلیل که آن سرزمین در دست و سلطه امام باشد، کافی است که بتوان آنجا را دارالاسلام نامید.

در فقه اسلامی برای هر يك از این دو سرزمین، مقرراتی خاص در برخی از مسائل آمده است که خود لزوم چنین تقسیمبندی را توجیه می کند.

تقسیم دیگر:

افزون بر این، دارالاسلام نیز خود به لحاظ پاره ای از مقررات، مانند محدودیت اقامت و عبور کفار، به سه منطقه حرم، حجاز و سایر بخشها، تقسیم گردیده است که ما جای گفتگو در پیرامون این احکام را به بعد موکول می کنیم.

همچنین لازم به یادآوری است که حاکمیت سرزمینی در اسلام، به طرق مختلفی در فقه ترسیم گردیده است. گسترش سرزمین اسلامی گاهی ممکن است

۱- از راه پیروزی نظامی باشد (زمینهای مفتوح القنوة)، ۲- با اسلام آوردن و الحاق داوطلبانه اهالی يك سرزمین باشد، ۳- سرزمین طی يك قرارداد صلح

۲۳۵. ابن قدامة، المغنی همراه با الشرح الکبیر (ابوالفرج)، بیروت: دارالکتب العربیة، جلد ۶، ص ۳۷۵، این دو فقیه از علمای حنبلی اند. ابن قدامة پس از ذکر تقسیمبندی فوق، آنرا به علمای شافعی نسبت می دهد.

و بدون درگیری نظامی به مسلمانان واگذار شده باشد. این مسائل نیز در حقوق بین الملل اسلامی، در جای خود، بررسی خواهد شد.

پ - دارالحرب (سرزمین جنگ)

در تقسیمبندی دیگری که از سوی فقها در کتاب جهاد عنوان می شود، دو عنوان دارالاسلام (سرزمین اسلام) و دارالحرب (سرزمین جنگ) جلب توجه می کند.

در يك نظر سطحی بر این دو عنوان، برخی چنین به قضاوت می نشینند که اسلام کره زمین را به دو بلوک « مهاجم » و « هدف تهاجم » تقسیم کرده، به استثنای سرزمینهای اسلامی، در کلیه جاهاى دیگر يك حالت عمومى جنگ برقرار نموده است.

واژه دارالحرب در محافل علمى و سیاسى، دستاویز تاخت و تازهای بسیاری به حریم اسلام گردیده است، آن هم به ویژه از سوی کسانی که بیشتر تحت تأثیر آثار قلمی مستشرقان، به تفکر پرداخته اند.

خدوری که يك دانشمند مسیحى عراقى و اسلامشناس است، در مقدمه سیر شیبانی که به انگلیسى برگردانده است، مى نویسد:

« روابط عادى میان سرزمینهای اسلامى و غیراسلامى، هرگز مبتنى بر صلح نبوده است، بلکه همیشه يك حالت خصمانه میان آن دو وجود مى داشته، یعنى « حالت جنگ » به تعبیر حقوقدانان روز. »^{۲۳۶}

البته ما نیز بعداً این نکته را به پژوهش خواهیم نهاد که آیا روابط بین المللى اسلامى، مبتنى بر اصل همزیستى بوده است یا به گفته اینان بر مبنای تعرض و جنگ. اما در اینجا فقط پاسخ کوتاهی به خدوری آنهم از زبان هاریل بُوازار، پژوهشگر انستیتوی تحقیقات عادى بین الملل در ژنو، مى دهیم.

وی می گوید: در آثار بسیاری از دانشمندان اسلامی معاصر، این نکته تشریح شده است که روح اسلام راستین، اقتضای آن دارد که صلح، مینا و اصل روابط میان مسلمانان و نامسلمانان باشد.^{۲۳۷}

محقق مزبور در کتاب خود به رد ادعای دیگر خدوری می پردازد و در برابر سخن وی که گفته است، اسلام نمی تواند با هیچ کشوری موضع بیطرفی اتخاذ کند،^{۲۳۸} می نویسد: «اتفاقاً» اگر به معانی اصلی واژه های دارالحرب و دارالاسلام مراجعه کنیم، درمی یابیم که بیطرفی، حالت عادی روابط بین الملل مسلمانان بوده است.^{۲۳۹}

تحقیق در صحت و سقم این اظهارات، به بحث آینده (اصول حاکم بر روابط بین الملل اسلامی) موکول می شود؛ ولی پیش از آنکه به این بحث خاتمه دهیم، این نکته را ناگفته رها نکنیم که به نظر ما چنین می رسد که تقسیم بندی جهان زیر عنوان «دارالاسلام» و «دارالحرب»، نه يك تقسیم بندی اولی است و نه حصری.

در تقسیم بندی اولی، فقط این درست است که جهان را به دو اردوگاه اسلام و کفر تقسیم کنیم. اما به طور ثانوی و تنها به اعتبار وجود حالت واقعی جنگ، در برخی از سرزمینهاست که می توان آنها را به عنوان دارالحرب، رویاروی دارالاسلام قرارداد. فقها این واژه را عمدتاً در مباحث جهاد به کار می برند، هر چند که فقهای اهل تسنن در استعمال دارالحرب گشاده دستی بیشتری نشان داده اند. مثلاً امام یوسف و امام محمد (که از علمای حنفی اند) گفته اند: هر جاکه احکام نامسلمانان اجرا شود، آنجا دارالحرب به شمار می آید.^{۲۴۰}

۲۳۷. بوآزار، کتاب یادشده در پاورقی ۷۴، ص ۲۱۸، ۲۱۹.

۲۳۸. خدروی، مأخذ اخیر الذکر، ص ۱۸.

۲۳۹. بوآزار، همان کتاب، ص ۲۱۳.

۲۴۰. برای مطالعه تعبیرهای مختلفی که علمای سنی در معنای دارالحرب و دارالاسلام

قاموس در تعریف واژه دارالحرب می نویسد: « سرزمینی که در آن صلح میان مسلمانان و نامسلمانان اعلام نگردیده است ». و اما شیخ طوسی در کتاب جهاد المبسوط خود فصلی دارد به نام « تقسیم غنیمت در دارالحرب ... » و مثلاً در آن می نویسد که پیامبر (ص) غنائم جنگی را در محلی نزدیک به بدر تقسیم نمود . ۲۴۱

بنابراین، ملاحظه می شود که اطلاق دارالحرب بر سرزمینی صحیح است است که یا عملاً صحنه درگیری نظامی بوده، و یا مجوز شرعی چنین درگیری درباره اش محقق گردیده است . از این رو می توان گفت که در کنار دارالاسلام و دارالحرب، وجود سرزمینهای دیگری هم قابل تصور است. یعنی سرزمینهای بیطرف یا « دارالحیاد »، یا سرزمینهایی که با پیمان صلح از درگیری نظامی رها شده اند (دارالهدنه یا دارالعهد) که البته همه اینها عنوان « دارالکفر » را دارا هستند .

پس ملاحظه شد که تقسیمبندی دارالحرب و دارالاسلام نه يك تقسیمبندی اولی و اصلی است، و نه حصری، بدین معنا که نتوان جز سرزمین اسلام و جنگ، سرزمین دیگری را در روی زمین با حالت دیگری تصور نمود .

1) T. P. Hughes, Dictionary of Islam, London, Allen, 1885. →

2) Encyclopedia Of Islam, London: Luzac, 1965.

3) Gibb & Kramers, Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden, 1953.

۲۴۱. شیخ طوسی، المبسوط، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷ ق، ج ۲ ص ۳۵.

فصل هشتم

نظام قبیله‌ای و کشور

- «کشور» یا عنوانی دیگر؟
- مساحت جغرافیایی
- کشور-قبیله (Etat-tribu)

«کشور» یا عنوانی دیگر؟

پس از آنکه معیارهای لازم را برای بازشناختن کشور عرضه داشتیم ، اکنون می‌خواهیم با برخی از مصادیق ناآشنای آن نیز آشنا شویم . هدف از طرح عنوان فوق این است که ببینیم آیا آن قبیله‌ها و شعبها ، و به گفته دیگر ، آن اقوام و گروهبندیهای بشری که معاصر با زمان پیامبر(ص) در جزیره العرب یا اطراف آن می‌زیستند ، به حدی از سلطه و اقتدار برخوردار بودند که بتوان عنوان کشور را ، به مفهوم امروزش ، بر آنها اطلاق کرد ؟

وباز هدف از طرح چنین بحثی : بیان این نکته است که ببینیم آیا روابط مدینه (کشور-شهر اسلامی) با برخی از قبایل آن سامان می‌توانست مصداقی برای روابط بین‌المللی باشد یا نه ؟

در معرفی وضع سیاسی جزیره العرب ، معمولاً گفته می‌شود که در آنجا يك نظام قبیله‌ای حکمفرما بود و از وحدت و تمرکز سیاسی هم اصلاً خبری نبود . بلی ، اگر جزیره العرب را سراسر ، يك سرزمین واحد تلقی کنیم ، هرگز در عصر پیامبر وحدت و تمرکز سیاسی برایش نخواهیم یافت . درحالی که در آن روزگار این بخش از کره زمین - محصور بین دریای سرخ ، خلیج عدن ،

اقیانوس هند و خلیج فارس - علاوه بر کشور-شهر مکه ، کشور-شهر مدینه ، واحدهای سیاسی مستقل دیگری هم در خود جای داده بود. یعنی قبایل نیرومندی که هر کدام در محدوده سرزمینی که اشغال کرده بودند، از خصوصیات يك کشور - البته کشوری خرد و کوچک - بهره می بردند .

آیا شنیده اید که گفته اند : پس از انعقاد معاهدات و **وِستفالی** (۱۶۴۸) که تجزیه اروپا و رهایی از سلطه امپراتوری مقدس رم را پی آمد داشت ، در آلمان، به عنوان يك حصه جغرافیایی ، فقط بیش از سیصد و پنجاه کشور مستقل و آزاد پا به عرصه وجود نهادند .^{۲۴۲} حال خود با مقایسه وسعت جزیره العرب نسبت به خاك آلمان، دریابید که این سرزمین چند کشور مستقل را می توانست در خود بگنجانند .

همچنین شما به بی اساسی این پندار نیز توجه دارید که عدم اطلاق واژه «کشور» بر یکی از قبائل ، به خودی خود، چیزی را اثبات و یا نفی نمی کند . چه این واژه حتی بر شهر مدینه یا شهر مکه نیز اطلاق نمی شد، در حالی که ما مسلم می دانیم که آنها را حتی از نظر حقوق بین الملل کنونی ، می توان کشور قلمداد کرد . پس آنچه به کار می آید ، صرفاً عنوان و اصطلاح نمی باشد، بلکه حقیقتی است که مستای اسم را تشکیل می دهد و ما نیز بیشتر بر همان حقیقت نظر دوخته ایم .

اکنون تعریفی را که برای کشور گفتیم به یاد آورید .^{۲۴۳} بنابراین ، در هر جا که آن دو عنصر مادی و معنوی را محقق یابند، آن را به عنوان يك کشور معرفی کنید ، هر چند که عرفاً نامی دیگر بر آن اطلاق کرده باشند ، و هر چند که محدوده جغرافیایش چندان گسترده نباشد .

۲۴۲. کلیار، ص ۳۲ کتاب زیر :

Institutions des relations Internationales, précis Dalloz, paris, 1978.

۲۴۳. ص ۱۱۹

پس نه نام و عنوان ، و نه طول و عرض جغرافیایی ، هیچ کدام عنصر پدید آورنده کشور نمی باشند ، تا اگر ما مثلاً قبیله ای را به اصطلاح امروزی کشور تلقی کردیم در شما شگفتی برانگیزد .

چیزی را که امروزه کشور می خوانیم ، خود ما در چند سال پیش همان را مملکت می گفتیم . پس آیا این دگرگونی در عنوان ، پدیده مورد نظر را هم دگرگون ساخته ؟ مسلم است که خیر .

در دایرة المعارف امریکانا «کشور» بدین گونه توصیف شده است :

«از لحظه ای که کسی ریاست گروهی از خانواده ها را به دست گیرد ، به شرط آنکه این ریاست يك منصب مستمر باشد ، یعنی با مرگ آن آن رئیس ، گروه دچار بلا تکلیفی و از هم پاشیدگی نشود ، در آنجا يك کشور (State) پدید آمده است . البته چنین پدیده ای را یونانیان (Polis) ، رومیان (Civitas) ، ماکیا ولی (Stato) و بُدَن (République) می نامیدند» .

لاروس نیز برای تحقق کشور دو معیار به دست می دهد : یکی وجود يك ریاست عالی و واحد ، و دوم وجود مقرراتی مشترك كه افراد گروه بدانها پایبند باشند .

پس می بینید كه نام و عنوان ، تأثیری در حقیقت و مسمای کشور ندارد . آن را هر چه می خواهید بنامید ، ولی بدانید كه هرگاه در نقطه ای از كره زمین جمعیت و ملکی پدید آید (كه البته لازمه ملك ، وجود ریاست عالی و مقررات مشترك است) ، در آنجا يك گروه بندی سیاسی خاص بشری پدید آمده است كه از نظر حقوق بین الملل كنونی ، شایسته دریافت عنوان کشور می باشد .

دایرة المعارف امریکانا در تعریف قبیله (Tribe) می نویسد :

«گروهی از خانواده هایی كه به انگیزه تشكيل جامعه (Community) در سرزمین مشتركی گرد هم می آیند و از مقررات عرفی مشتركی پیروی

می‌کنند.»

همچنین در وجه تسمیه قبیله می‌نویسد :

«واژه tribe از واژه لاتینی Tribus به معنای يك سوم گرفته است، که اشاره به آن سه قبیله و قومی است که امپراتوری رم را پدید آوردند.»
همچنین قبیله ژرمنی یا قبیله رومی، بر گروهی از خانواده‌های مشترك النسبی اطلاق می‌شد که دارای يك نام مشخص، يك سرزمین معین و يك رهبری واحد مشترك بودند. یا وقتی که می‌گویند مکه سرزمین قبیله قریش بود، براستی در آنجا يك کشور به مفهوم امروزی واژه، برپا بود. یا قبیله عَکَل که در سرزمینی موسوم به شَقْرَاء، به مساحت ۹×۹ میل (یا ۲۰۰ کیلو متر مربع)، در دامنه کوه طَیّ می‌زیستند، که آنان هم ممکن بود از مُلک و حاکمیت برخوردار بوده، عناصر مادی و معنوی تحقق يك کشور را برای خود فراهم آورده باشند.

۲

مساحت جغرافیایی

آیا سرزمین از عناصر تشکیل دهنده کشور است؟ ما در پیش به این سؤال پاسخ منفی دادیم (ص ۱۵۳). ولی با این وصف، سرزمین به عنوان فضای زیست برای کشور، يك ضرورت است. منتها آیا خردی یا کلانی پهنه جغرافیایی در پدید آمدن اصل کشور مؤثر است یا خیر؟ باز پاسخ حقوق بین الملل به این سؤال همچنان منفی است. بنابراین، تعجب نکنید اگر بگوییم مکه یا مدینه، با عرض و طول بسیار کم، هريك کشوری مستقل و برخوردار از حاکمیت به شمار می آمدند، چه از پیش کشور-شهرهای یونان (Etat - cites) را نیز کشورهای آزاد و مستقل می دانستیم و به گفته اینها^{۲۴۴}، آنها حتی میان خود روابط بین-المللی هم برقرار کرده و جامعه ای از کشورها پدید آورده بودند. ^{۲۴۴} در فنیقه و کلدیه نیز کشور شهرهایی وجود داشتند. ^{۲۴۵}

البته اینها همه به گذشته تاریخ تعلق دارند، و اگر چنانچه دنبال نمونه-هایی مشابه از زمان خودمان هستید، شما را با کشورهای معروف به کشور

۲۴۴. اینها^{۲۴۴}، ص ۷۵.

۲۴۵. تاریخ آلبرماله، تاریخ ملل شرق و یونان، ص ۶۵ و ۱۱۵.

های ذره‌ای^{۲۴۶} آشنا می‌سازیم :

از باب مثال، امیرنشین لیشتنشتاین Liechtenstein کشوری است بین سویس و اتریش، به مساحت ۱۶۰ کیلومتر مربع (یعنی قطعه‌ای به عرض و طول ۱۳×۱۲ کیلومتر) که در ۱۸۶۶ به استقلال دست یافت. بنابراین دیگر نباید تعجب شود اگر مثلاً قبیله «عگل» را با سرزمین ۱۷۸ کیلومتر مربع، کشوری مستقل برای خود بدانیم. لیشتنشتاین هنوز از خود ارتشی ندارد و فقط دارای یک پلیس است. سویس آن را زیر چتر حمایت خود گرفته و حتی به لحاظ پولی و گمرکی و پستی هم وابسته بدان می‌باشد.

نکته: تحت‌الحمایه بودن غیر از مستعمره بودن است و تحت‌الحمایگی (یعنی آن که به موجب قراردادی میان یک کشور ضعیف و یک کشور قوی رابطه همکاری برقرار می‌شود) بهیچوجه منافات با مفهوم کشور بودن، از نظر حقوق بین‌الملل، ندارد.^{۲۴۷}

لسوتو Lesotho یک کشور مشروطه سلطنتی به مساحت سه هزار هکتار مربع (چیزی شبیه به قطعه زمینی به عرض و طول ۱۷۰×۱۷۰ کیلومتر) و عضو کشور های مشترک المنافع است و سیاست خارجی و مسائل امنیتی و دفاعیش، در دست کمیسر عالی انگلیس قرار دارد.

نورو Nauru جزیره آتشفشانی که تحت حمایت استرالیاست و با مساحتی حدود ۲۲ کیلومتر مربع، در حقوق بین‌الملل کشور به شمار می‌آید. چه از ۱۹۶۸ به صورت یک جمهوری مستقل درآمده است.

از همه جالبتر جزیره پیکتون Pictairn است. در حالی که فقط ۵ کیلومتر مربع مساحت و ۸۵ نفر سکنه دارد، آن را هم شورای ذره‌ای به شمار آورده‌اند.^{۲۴۸}

۲۴۶. Micro - Etats

۲۴۷. فیلیپ مَنَن، کتاب مذکور در پاورقی ۱۵، ص ۱۹۰.

۲۴۸. رجوع کنید به: —

بنابراین ، درمی یابید که برای تحقق روابط بین المللی ، که رابطه میان دو کشور مستقل را ایجاد می کند ، هرگز نه نام و عنوان ملاک تعیین کننده کشور است ، و نه بزرگی عرصه جغرافیایی. از این رو می توان روابط مدینه پیامبر (ص) (یا کشور-شهر اسلامی) را با تعدادی از واحد های قبیله ای آن زمان ، یک رابطه بین المللی تلقی کرد . در نتیجه ، دیگر طبیعی است که مقررات حاکم بر این روابط را بتوان حاکی از وجود یک حقوق بین الملل عمومی - به مفهوم دقیق کلمه - پنداشت .

کشور - قبیله

(Etat - Tribu)

با بررسی تاریخ جزیره العرب در می یابیم که این سرزمین در گذشته ،
واحدهای سیاسی آزاد و مستقلی را در خود جای داده بود . هریک از آنها
دارای يك ریاست عالی بودند و از مقرراتی عرفی و مشترك هم پیروی
می کردند . ۲۴۹

در کنار کشور - شهرها ، قبیله های نیرومندی هم وجود داشتند که می سزد
اگر نام کشور - قبیله بر آنها اطلاق شود . هر چند که در صفحات پیشین ، ما خود
گفتیم که عنوان هیچ تأثیری در حقیقت و تحقق اصل مفهوم کشور ندارد .

برای آشنایی با نظام قبیله ای و وضع قبایل عرب ، به کتب تاریخی و
دایرة المعارفها باید رجوع کرد . مانند : دایرة المعارف فرید و جدی ، کتاب
تاریخ العرب قبل الاسلام جرجی زیدان ، کتاب پیامبر و آیین نبرد مصطفی طلاس .
اکنون ما نیز برای آشنایی ذهن شما شمه ای در اینجا برایتان نقل می کنیم :

برای مثال ، همین مکه مدتها در دست جُرْهُم (يك قبیله یمنی) بود . سپس
برخی از قبایل دیگر نیز از یمن به سوی شمال کوچ کردند ، مثل غسانیان که

به شام رفتند ، واما خُزاعه (قبیله ای از ازد) در نزدیکی مکه اقامت گزیدند و با جُرهم درگیر شدند . کم کم با بسط سلطه و نفوذ، کار را بدانجا کشاندند که مکه به دست هر دو قبیله اداره شد ، یعنی يك دولت به صورت دومینیون مشترك ، به اصطلاح امروزی . بعد ریبعه یکی از سران خزاعه ، حکومت مکه را در بست از آن خود ساخت . مدت ها برای بگذشت تا مردی به نام قُصَی بن کِلاب - سرکرده قبیله قریش - که داماد آخرین رئیس خزاعه نیز بود ، با ایجاد درگیری و کشاکش ، طی يك کودتای قبیله ای ، زمام امور را به دست گرفت و از آن پس دیگر این قریش بود که بر آن سامان حکم می راند .

حِمْیَریان در ناحیه ظَفَّار ، مُلک و قدرت به هم رساندند . امپراتوران رُم برای جلب اتحادشان سعی می کردند روابط دوستانه ای با آنان داشته باشند ، تا مگر سیاست ضد ساسانی در آن سامان تقویت شود .

عَسَانیان به شام رفتند و هم مرز با امپراتور رُم ، تحت حمایتی او را پذیرفتند . آنها حتی کمک نظامی برای امپراتور می فرستادند .

مَعافِر ، ذی رُعَین ، هَمْدان دیگر از قبایل مستقر در خِصاک یمن بودند . جرجی زیدان در کتاب خود تاریخ العرب قبل الاسلام به شرح نظام قبیله ای یمن پرداخته که اجمالاً چنین است :

یمن به حدود ۲۹ «مُخَلَف» (ایالت) تقسیم می شد . در هر مُخَلَف چند «مُحَفَد» وجود داشت که هریک از آنها دارای حکومتی مستقل برای خود بود . تازه در هر مُحَفَد چند قلعه وجود داشت که بر هر قلعه ای امیری یا شیخی حکم می راند .

گاهی از ائتلاف چند مُحَفَد ، حکومت فدرالی به وجود می آمد که بر رأس آن امیری با عنوان « قَیل » حکمرانی می کرد . و گاهی هم بود که حتی يك قلعه یا يك مُحَفَد چندان از اقتدار و نیرومندی برخوردار می گردید که خود به تنهایی به صورت يك بلد (کشور) در می آمد . مانند قلعه ریدان که مبدل به

شهر ظَفَّار گردید . ۲۵۰

در میان قبایل عرب ، برخی چندان از مُلک و اقتدار برخوردار بودند که جاذبه‌ای در دیدگان ابرقدرتهای آن روز جهان به شمار می‌رفتند . روم و ایران هریک ، مواضع آنها را به لحاظ استراتژیکی می‌سنجیدند ، و سپس با وعده حمایت از ایشان ، از اتحاد و کمکهای نظامیشان بهره‌مند می‌شدند . روزی که لَحْمیان با دربار شاهنشاهی ایران درافتادند ، با پیروزیهای نظامی خود ، نشان دادند که براستی قدرتی بودند که ایران از اتحاد با ایشان بسی متمتع می‌گشت . ۲۵۱

خلاصه آنکه :

الف - برای آنکه در جایی کشوری پدید آید ، وجود يك جمعیت ، توأم با سلطه و حاکمیت کافی است . البته اینها ایجاب می‌کند که ریاست عالی و واحدی هم برای اجرای مقررات عمومی و مشترکی ، برایشان وجود یابد .

۲۵۰ . تاریخ العرب قبل الاسلام ، به نقل مکاتیب الرسول ، ص ۱۹۰-۱۹۲ .
 ۲۵۱ . نَعْمَان سوم ، یکی از پادشاهان لَحْمی ، آدمی تند و مغرور بود . خسرو پرویز با نرمخویی و ملاطفت او را به مداین کشید تا به خیال خود تاج و تخت از او بستاند . نتیجه این اقدام آن شد که سه هزار سپاهی عرب از منطقه فرات برپارسیان تاختند و شکست سختی بر نیروهای ایران وارد آوردند ... این مناسبات تیره همچنان ادامه داشت تا روزی که نَعْمَان را ترور کردند . اما کسری به این هم قانع نشد ، خواست اموال او را که نزد وهانی بن مسعود بود به چنگ آورد ، ولی چون با مقاومت وی روبرو شد ، یکی از سه راه را به او پیشنهاد کرد : یا تسلیم کسری شود ، یا از آن سرزمین کوچ کند و برود ، و یا آماده جنگ شود ، وهانی جنگ را انتخاب کرد . کسری قشون عظیمی مجهز به فیل بسیج کرد و جنگ شدیدی میانشان درگرفت که باز سپاهیان ایران از عربها شکست خوردند . پیامبر به همین مناسبت فرمود : این اولین حق ستانی عرب از عجم است ، و این پیروزی توفیقهایی هم برای من به شمار می‌رود ، چه هیبت پارسیان را در نظر اعراب فرو ریخت (مصطفی طلاس ، پیامبر و آیین نبرد ، ترجمه مرزناک ، تهران : بعثت ، ص ۱۰۵ تا ۱۰۸) .

ب- برای تحقق کشور، نام و عنوان، هیچ نقشی بازی نمی کند.

پ- تحقق کشور، به خُردی یا کلانی سرزمین بستگی ندارد.

ت- ضعف و نارساییهای يك کشور که او را برمی انگیزد تا با کشور قویتری پیمان تحت حمایتی ببندد، هرگز او را به لحاظ حقوقی از کشور بودن ساقط نمی گرداند.

ث- در میان قبایل جزیره العرب^{۲۵۲} و اطراف آن، بودند قبیله‌هایی که بتوان بر آنها عنوان کشور - به مفهوم کنونی واژه - اطلاق کرد. در آن ایام، به جای کشور، گویا از واژه دیار یا بَلَد استفاده می شد. مثلاً می گفتند: نجد و تهامه دیار قبیله ربیعہ است: یا مکه و اطرافش دیار قبیله مُضَر بود، (که البته قریش هم شاخه‌ای از مُضَر به شمار می رفت) و ما هم اکنون اصطلاح کشور- قبیله را برای بیان چنین قبیله‌های نیرومند و مستقلی، پیشنهاد می کنیم.

ج- پیامبر با تعدادی از کشور - قبیله‌هایی که مسلمان می شدند، معاهده منعقد می نمود، و آنها را تحت امان و حمایت خویش قرار می داد. حتی این تحت حمایتی نیز نمی توانست منافاتی با ضوابط کشور بودنشان داشته باشد، و امروزه نیز کشور تحت حمایت را همچنان موضوع (و به تعبیر درست: تابع و مخاطب) حقوق بین الملل می دانند.

چ- روابط مدینه با کشور- قبیله‌ها و کشور- شهرهای پراکنده در جزیره العرب و اطراف آن، بر طبق يك سلسله قواعد حقوقی تنظیم می شد که به بین المللی بودن نفس این روابط، می توان آن قواعد را نیز قواعد بین الملل لحاظ عمومی تلقی کرد.

۲۵۲. ابوالعباس قَلَقَشَنَدی در مقدمه نه‌ایه الارب نظام قبیله‌ای عرب را بدین ترتیب بیان می کند ۱- شعب ۲- قبیله ۳- عماره ۴- بطن ۵- فخذ ۶- قبیله (به نقل مکاتیب الرسول، ص ۲۴۴).

فصل نهم

مسأله شناسایی

- اثر حقوقی شناسایی
- شیوه‌های شناسایی
- اسلام و شناسایی

۱

اثر حقوقی شناسایی

یکی از مسائل مورد بحث در روابط بین الملل ، مسأله شناسایی است .
منظور از شناسایی را می توان اجمالاً از عبارت زیر دریافت :

پس از آنکه گروهی از انسانها در جایی مُلك و اقتدار بهم رسانیدند ،
و عملاً عناصر پدید آورنده کشور را درباره جمع خود به اثبات رسانیدند ،
این سؤال مطرح می شود که آیا کشورهای دیگر موظفند که موجودیت آن را
اذعان کنند یا نه ؟

پی آمد و اثر حقوقی شناسایی چیست ؟ واضح است ، اگر موجودیت
کشوری از سوی کشور دیگر اذعان شود معنایش آن خواهد بود که از نظری ،
فرد جدیدی بر افراد خانواده کشورها (یا جامعه بین الملل) افزوده شده ، و در
نتیجه می توان مزایای کشور بودن را درباره اش منظور داشت .

اما اگر موجودیت وی مورد تأیید قرار نگیرد ، کشور نوزاد تنها در
رابطه اش با کشورهایی که آن را شناسایی نکرده اند از مزایای کشور بودن
محروم است (مانند برقراری روابط دیپلماتی ، مصونیت ...) تازه آن هم نه
بطور مطلق ، یعنی به گونه ای که کشور ممتنع حق داشته باشد وجود کشور

مزبور را بطور کلی کان لم یکن حساب کند و مثلاً حریم مرزهایش را بشکند، سرزمینش را زمین بلاصاحب تلقی کند، و هرگاه که دلش خواست آزادانه از قلمرو وی بگذرد. ۲۵۳

بنابراین، کشوری که مورد شناسایی قرار نگرفته، این عدم شناسایی تنها در رابطه وی با کشور یا کشورهای اثرمی گذارد که او را شناسایی نکرده اند، همین و همین؛ اما از این مسأله که بگذریم کشور مزبور در بخشی از زمین سلطه گسترده و به عنوان يك حقیقت موجود، استقرار هم یافته است (Effectivité). صرف عدم شناسایی کشوری، هرگز او را از این موجودیتی که یافته است ساقط نمی گرداند.

اما در هر حال، در حقوق بین الملل، هیچ قاعده و اصلی وجود ندارد که در قبال پیدایش يك کشور جدید، برای کشورهای دیگر ایجاد تعهد کند که حتماً باید به شناسایی آن مبادرت ورزند. خیر، بلکه شناسایی يك امر کاملاً اختیاری است. هر کشوری آزاد است که کشور جدیدی را بشناسد، یعنی وجودش را رسماً اذعان و تأیید کند و یا نکند. ۲۵۴

۲۵۳. البته هنوز اتفاق نیفتاده است که کشوری پس از استقرار سلطه، موجودیتش مورد انکار کلیه کشورهای جهان واقع شود. چون ضرورت حیات بین المللی تاکنون ایجاب کرده است که بالاخره تعدادی از کشورها، نظر به مصالح خود، بیدرننگ کشور جدید التأمیس را به رسمیت بشناسند. مانند: چین، اسرائیل، یا اسپانیای فرانکو (شناسایی دولت). انگلیس در ۱۹۴۹ موجودیت چین را به گونه دوفاکتو پذیرفت، چه این شناسایی سودهای سرشار تجاری را برایش تضمین می کرد.

۲۵۴. در این مسأله اختلاف نظری میان حقوقدانان شوروی و غربی وجود دارد. آنها به موضع حقوقدانان غربی حمله می کنند و می گویند: شناسایی يك کشور امری نیست که به اختیار و اراده آزاد کشورها گذاشته شده باشد. چون اگر کشوری شرایط لازم را برای شناسایی نداشته باشد، شناسایش امری غیرقانونی خواهد بود (مانند رودزیای جنوبی). اما اگر شرایط لازم را واجد گردید، در این صورت عدم شناسایی آن نه تنها اتخاذ يك موضع خصمانه است بلکه برطبق ماده يك بند

تعریف شناسایی

پس شناسایی عبارت است از این که : کشوری دربارهٔ يك گروه بندي خاص انسانی ، عملاً یا طی يك اعلام رسمی ، گواهی کند که عناصر لازم برای پدید آمدن کشور برایش تحقق پذیرفته است .

به گفتهٔ دیگر ، گواهی کند که « جمعیتی » ، همراه با يك « قدرت مستقل سیاسی » در جایی استقرار یافته است . ۲۵۵

پیدایش نهاد شناسایی

عمل شناسایی سنتی است که در روابط بین المللی از قرن هجدهم پدید آمده است ، بویژه دستیابی ایالات متحدهٔ آمریکا به استقلال بود که نقطهٔ آغاز چنین سنتی گردید . ۲۵۶

اما پیش از آن ، در روابط بین المللی ، شناسایی به صورت يك نهاد هرگز مورد توجه نبود ، هر چند که در عمل ، روابط کشورها بالاخره براساس شناسایی یکدیگر تحقق می پذیرفت .

→ (۲-۳) از مادهٔ ۱ منشور ، که خواستار گسترش روابط دوستانه بین ملتها شده است ، غیرقانونی می باشد . (حقوق بین الملل معاصر ، مذکور در پاورقی ۱۰۱ ، ص ۲۰۸) .
 ۲۵۵ . با استفاده از دایرة المعارف حقوق بین الملل ، مذکور در پاورقی ۱۳۷ ، ج ۲ ، ص ۷۱۸ (شمارهٔ ۷) .
 ۲۵۶ . همان مأخذ .

۲

شیوه‌های شناسایی

شناسایی، هم ممکن است بطور صریح انجام پذیرد، مثلاً با صدور يك اعلامیه رسمی، و هم ممکن است ضمنی باشد، مثل آنکه کشوری عملاً اراده خود را دایر بر شناسایی اعلام کند، و یا در جشن استقلال کشور جدید، نمایندگان رسمی خود را شرکت دهد. ۲۵۷

شناسایی دو فکتو (= بر حسب واقع) و شناسایی دو ژوریه (= بر حسب قانون) یعنی چه؟ ۲۵۸

می‌گویند: اولی يك شناسایی ناقص و موقت است؛ اما دومی يك شناسایی کامل و دائم. چه در مواردی، تردید در خصوص ثبات قدرت سیاسی کشوری جدید التاسیس وجود دارد، و یا اصلاً ملاحظات سیاسی خاصی در کار است که مانع از شناسایی برخی از کشورها می‌شود. گاهی می‌بینیم که هرچه نباشد بالاخره قدرتی در بخشی از کره زمین استقرار یافته، و رابطه

۲۵۷. فرستادن کنسول، عملی حاکی از شناسایی نیست، چه ممکن است کشوری این کار را تنها برای حمایت از اتباع خود انجام دهد.

۲۵۸. De Jure - De Facto.

با آن برای ما نیز متضمن مصالحی است. از این رو، نه می‌توانیم وجود چنین پدیده‌ای را انکار کنیم، و نه از سوی دیگر، به‌خاطر برخی سیاستها و مصالح دیگر، صد درصد تأیید و اذعان. در اینجا کشور مزبور را تنها به عنوان يك حقیقت هستی یافته، می‌پذیریم. این را اصطلاحاً شناسایی دوفکتو می‌گویند.

با این همه، از نظر پاره‌ای از حقوق‌دانان بین‌الملل، هیچ فرقی واقعاً میان این دو شناسایی وجود ندارد، جز وجود برخی ملاحظات و رودربایستیهای سیاسی.^{۲۵۹}

اگر شناسایی «دوفکتو» يك شناسایی موقت است، مگر نمی‌توان حتی پس از شناسایی دوزوره و پدید آمدن جوّ تیره، به قطع روابط دیپلماتی مبادرت ورزید؟ همچنین اگر در شناسایی دوفکتو روابط به گونه محدود و ناقص (مثلاً منحصر به روابط اقتصادی و بازرگانی) انجام می‌گیرد، مگر نیستند کشورهایی که برغم شناسایی دوزوره، باز بر اثر عدم تفاهم کامل نمی‌توانند از روابط گسترده و عادی برخوردار باشند؟ بنا بر این، گویا حق با همان حقوق‌دانانی است که میان این دو نوع شناسایی فرقی به لحاظ آثار مترتب حقوقی قایل نمی‌باشند.^{۲۶۰}

آیا استقرار سلطه (Effectivité) خود بخود مشروعیت به بار می‌آورد؟

آنچه به وقوع پیوسته، چون به هستی خود ادامه دهد و استقرار یابد،

۲۵۹. دایرة المعارف حقوق بین‌الملل، ج ۲، ص ۷۱۸؛ سُرئین، مذکور در پاورقی ۱۵۱، ص ۲۹۷.

۲۶۰. یکی از فرقهای انکار ناپذیر میان این دو نوع شناسایی، امکان ایجاد روابط دیپلماتی در شناسایی دوزوره و عدم امکان در شناسایی دوفکتو است (سورنسن، ص ۲۷۹)؛ ولی در اکثر موارد آثار عملی و حقوقی در هر دو به یکسان مترتب می‌شود.

خود به خود به يك وضعيت حقوقی تبدیل می شود. ۲۶۱

این قاعده ای است که در حقوق بین الملل به عنوان (Effectivité) از آن یاد می شود، و شاید بتوان آن را بدین عبارت تعبیر کرد که: استقرار سلطه، خود به خود، مشروعیت به بار می آورد.

پس شناسایی دو ژوره که معمولاً پس از استقرار کامل تسلط کشور جدید التأسیس (یا رژیم تازه) به عمل می آید، معنایش نه آن است که کشور یا رژیم مزبور، درست بر طبق ضوابط قانونی پدید و یا روی کار آمده، بلکه به این معناست که آن پدیده به هر حال يك واقعیت است، و واقعیت هم اگر به هستی خود ادامه دهد و بر اوضاع تسلط بیساید، خود به خود به يك حالت قانونی تغییر وضع می دهد. یعنی ایجاب می کند که از این پس آن را يك پدیده منطبق با قانون (De Jure) تلقی کنیم.

۲۶۱. پرفسور پنتو در ص ۱۰۳ کتاب خود در این باره بحث می کند و می نویسد:

... Le fait crée le droit... une situation de fait, parce qu' il existe et persiste donne naissance à une situation de droit.

۳

اسلام و شناسایی

هرچند که شناسایی در حقوق بین الملل کنونی به عنوان يك نهاد ، بازمانده ای از قرن هجده تلقی می شود ، ولی این نکته نیز جای انکار نیست که وجود روابط بین المللی در گذشته ، نوعی شناسایی عملی را ایجاب می کرد . اسلام نیز در روابطی که با اقوام و ملل و کشور های بیگانه برقرار می کرد ، و معاهداتی که با آنها منعقد می ساخت ، نشان داد که مسأله شناسایی از نظر وی امری کاملاً طبیعی و بلکه احیاناً ضروری است .

به علاوه ، در «بحث شهروندی و تابعیت» دیدیم که در شرایط آن روز و امروز جهان ، تعدد ملیتها و تابعیتها به عنوان ضرورت های جامعه بشری ، مورد اذعان اسلام نیز قرار گرفته است و همین اذعان ، زمینه را برای شناسایی کشورهای مختلف نیز هموار می کند .^{۲۶۲}

۲۶۲. در آنجا گفتیم که اسلام وجود ملتهای متعدد و گوناگون را به دولحاظ مورد اذعان قرار داده است : یکی به لحاظ این ضرورت که هنوز اندیشه بشری به آن مرحله از رشد نرسیده است که بتواند فارغ از هرگونه اختلاف ، به صورت امت واحدی زیست کند . و دوم به لحاظ اجرای سیاست عدم تمرکز و تسهیل در سازمان دادن به امور زندگی اقوام و گروههای انسانی که از نظر آفرینش و نیازهای مادی و معنوی در بسیاری از جهات متنوع و متفاوتند (رجوع کنید به ص ۱۳۹، ۱۴۰)

اکنون این سؤال مطرح می شود: مگر هدف اسلام، زدودن کفر از صحنه گیتی نیست؟ بنابر این، او چگونه قادر است که با داشتن این آرمان، وجود يك کشور کافر را در صحنه جهان بپذیرد؟

پاسخ: بین آرمان زندگی، و ضرورت زندگی، همیشه تفاوت وجود دارد. اسلام مکتبی است واقع بین و نمی تواند دیده برواقعیات جهان - هر چند که تلخ و ناگوار و بی اساس باشد - فرو بندد. درست است که اختلاف و تشتت میان ابنای بشر از نظر قرآن، پدیده انحراف خود بشر است،^{۲۶۲} ولی هر چه باشد پدیده ای است که تحقق یافته، و اکنون باید دید که طریق اصلاح آن کدام است؟ آیا چشم فرو بستن و انکار کردن، یا برعکس اذعان به موجودیتش؟ بنا بر این، چون اسلام نمی خواهد واقعیات موجود در جامعه بین المللی را انکار کند، و نمی خواهد در انزوا و گوشه گیری بسر برد، ناچار به شناسایی کشورها و ملل بیگانه روی می برد، اما چگونه و به چه شیوه ای؟

شناسایی دو فکتو یا دو ژوره؟

برخی شاید از واژه «دو ژوره» چنین تصور کنند که مقصود از این نوع شناسایی، بر حق شمردن رژیم شناخته شده است. یا به تعبیر دیگر: تثبیت عقاید و به رسمیت شناختن ایدئولوژی کشور مورد نظر. اما نه، شناسایی به این معنا را، نه اسلام زیر بار می رود، و نه حتی کشورهای کنونی جهان. آنها نیز از شناسایی دو ژوره هرگز چنین برداشتی ندارند. مثلاً وقتی که امریکا نظام جمهوری اسلامی را مورد شناسایی قرار می دهد، و با کشور چین را به رسمیت می شناسد؛ آیا منظورش تأیید و تثبیت عقاید و ایدئولوژی آنهاست؟

۲۶۳. و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلّفوا (۱۹:۱۰) كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين (۲:۲۱۳). ضمناً به بحثهای «ملت وامت» و «شهروندی و تابعیت» ما نیز مراجعه کنید (ص ۱۳۳ به بعد).

خیر، بلکه منظور آن است که فلان کشور یا فلان نظام، به عنوان يك پدیده اجتماعی، چندان از موجودیت و سلطه برخوردار شده است که به رسمیت شناختن آن عملی است از هر جهت منطبق با قانون (شناسایی دوزوره=شناسایی برحق و منطبق با قانون).

حالا چرا منطبق با قانون؟ زیرا که از نظر حقوق بین الملل کنونی، پدیده مزبور دیگر یک پدیده محض نیست، بلکه حقانیت نیز یافته است.

و چگونه حقانیت یافته؟ باز از نظر حقوق بین الملل کنونی برای آنکه جا افتاده، یا سلطه خود را گسترده و بر اوضاع کاملاً مسلط گشته است.

پس می بینید، شناسایی دوزوره به معنایی که برخی پنداشته اند، نه تنها از نظر اسلام، که از نظر حقوق بین الملل کنونی هم درست نمی باشد.

برداشت دوم از شناسایی «دوزوره» این است که مانند حقوقدانان معاصر بگوییم: واقعیت چون استقرار بیابد، خود به خود وضع قانونی می یابد. یا تک پدیده عملی بر اثر دوام و استمرار، خود به خود به یک پدیده حقوقی تغییر وضع می دهد. دولت اسلامی شناسایی دوزوره را هرگز با چنین برداشتی هم نمی پذیرد.

اما معنای سومی که برای شناسایی دوزوره می توان در نظر گرفت این است که معیار مشروعیت کشور یا نظام جدید را تغییر دهیم. یعنی مانند حقوقدانان معاصر بگوییم که صرف استقرار (Effectivité) به پدیده کشور اعتبار قانونی می بخشد. بلکه اصالت را همچنان برای خود قانون قایل باشیم و معیار حقانیت کشور را انطباق وضع زمامدارانش با قانون بدانیم.^{۲۶۴}

۲۶۴. چنین به نظر می آید که استقرار Effectivité امروزه در عرف روابط بین الملل به صورت معیاری برای اثبات حقانیت پدیده ها درآمده است. پس «استقرار»، از این پس يك قاعده حقوقی است که از عملکرد و برداشتها، و خلاصه عرف بین المللی برآمده است.

دولت اسلامی چون با قدرتی روبرو شود که بالاخره در جایی مستقر شده، و در ظرف واقع از موجودیتی برخوردار گردیده است، آن را ارزیابی می کند و آنگاه از این ارزیابی یکی از سه وجه زیر بدست می آید:

الف - آن قدرت، مشروع و برحق است، البته به مفهوم و معیاری که در اسلام معتبر است. مانند يك حکومت اسلامی در کشوری دیگر که به ارزشها و اصول اسلامی و فسادار است و از این رو می تواند رابطه برادری و اخوت اسلامی را با کشور مورد نظر حفظ کند.

در این صورت، شناسایی بدون هیچ اشکالی صورت می پذیرد، آن هم يك شناسایی دوزوره به معنای درست و عمیق کلمه، یعنی هم وجود آن قدرت را مورد اذعان قرار می دهد، هم مشروعیتش را تأیید می کند، و هم افزون بر همه، مرام و رژیمش را به دیده اعتبار و درستی می نگرد.

پ - قدرت مورد نظر مشروع است، اما فقط به لحاظ حقوقی. یعنی آنکه نمایندگی مردم کشور برایش احراز گردیده، و بدین اعتبار يك قدرت قانونی است.

در اینجا باز حکومت اسلامی می تواند به لحاظ ضرورتی که بر زندگی اجتماعی حکمفرماست، موجودیت آن را مورد اذعان قرار دهد و روابطی سیاسی، اقتصادی و غیره برقرار سازد؛ اما این روابط حسنه، نمی تواند به عمق و گستردگی روابطی باشد که با کشورهای مذکور در وجه الف می توان برقرار کرد. اکنون بجاست که توجه خود را به آیات مذکور در بند ۳ و بند ۴ از فصل دوازدهم همین کتاب، معطوف دارید (ص ۲۵۵ تا ۲۶۳).

ب - کشور مورد ارزیابی، کشوری است که رژیم حاکم بر آن حتی فاقد همین مشروعیت قانونی نیز می باشد. یعنی بناحق بر مردم آن تحمیل شده است. پس این رژیم نه به لحاظ شرعی اعتبار دارد، و نه به لحاظ حقوقی. البته چنین رژیمی از نظر حقوق بین الملل کنونی، پس از استقرار (Effectivité)

خود به خود دارای یک وضعیت حقوقی می شود، و درست همانند رژیمی که با احراز نمایندگی مردم، قانونی است، مورد «شناسایی دوزوره» قرار می-گیرد، و بدین وسیله مسندی در جامعه بین المللی، همتراز با دیگران و گاهی هم برتر و نافذتر از آنها، اشغال می کند!

اما حکومت راستین اسلامی از شناسایی آن تحت هر عنوانی که باشد، سر باز می زند. چه ما در بحث «جمعیت و کشور» توضیح دادیم که طرف واقعی روابط بین المللی از نظر حقوق بین الملل اسلامی، همان مردمند. اما دولتها به اعتبار نمایندگیشان از سوی ایشان، حق عقد قراردادها و پذیرفتن تعهدات را می یابند. حال اگر در جایی سمت نمایندگی برای دولتی محقق نباشد، دیگر به استناد کدام عنوان حقوقی می توان با او تعهداتی رد و بدل کرد؟ شناسایی چنین دولتی، یا شناسایی کشور جدید التأسسی که زمامش به دست چنین دولتی افتاده باشد، بدان می ماند که گویی عنوان دروغین شخصی را در یک معامله فضولی پذیرفته باشیم.

با این همه، اگر روزی ضرورت حادی ایجاب کند، دولت اسلامی خود را مجاز خواهد دید که کشور مورد بحث را نیز مورد شناسایی قرار دهد. اما يك شناسایی «دو فکتو» به معنای يك شناسایی بسیار محدود و محتاطانه، و تنها در چارچوب يك اضطرار چیره از نظر حقوق اسلامی. ماهیت چنین اضطراری با اضطرار اَكْل مَيْتَه، به هنگام خوف از هلاکت، هیچ فرقی ندارد، و به حکم: *الضَّرُورَةُ تُقَدِّرُ بَقْدَرِهَا*، فقط تا بدانجا که آن اضطرار چیره سایه افکنده است، ما نیز حق داریم که بر این شناسایی، آثار بین المللیش را مترتب کنیم، یعنی روابطی بس محدود و احتیاط آمیز برقرار سازیم. و تازه، این شناسایی نباید منشأ تعهداتی به زیان مردم طرف مقابل گردد، بلکه حتی المقدور باید به گونه ای باشد که آنان کار دولت غاصب را در پذیرفتن تعهدات قلباً تأیید و تنفیذ کنند. چنین رویدادی همانند موردی است که کسی فضولاً دادوستدی انجام داده

است، ولی سپس صاحب کالا چون آن را به سود خویشتن دیده، آن معامله فضولی را تنفیذ کرده است. اسلام با همه سختگیریهایش در امر حق و باطل، باز آدمی را در بن بست اضطرار و ضرورتها بلا تکلیف رها نمی کند. ۲۶۵

البته میان این شناسایی با آن شناسایی دوفکتویی که امروزه میان ملل جهان متداول است، دو وجه افتراق وجود دارد:

اول: انگیزه برای حکومت اسلامی رفع يك ضرورت است، ولی برای اینان انگیزه نفع طلبی و تأمین هر چه بیشتر منافع مادی خویشان، به هر وسیله ممکن، مطرح است.

دوم: در مورد حکومت اسلامی، شعاع روابط در مرز ضرورتها توقف می کند (چه الضرورات تقدر بقدرها)، ۲۶۶ اما در جایی که تمتع مادی و نفع-طلبی انگیزه باشد، تلاش در جهت گسترش هر چه بیشتر روابط انجام می پذیرد.

اشاره به نظر برخی محققان

در کتاب اسلام و حقوق ملل، دو صفحه به مسأله شناسایی اختصاص داده شده است، از جمله می نویسد:

«پرواضح است که منظور از شناسایی ملل، ایجاد شرایط صالح برای

۲۶۵. الْقُرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ، یکی از اصول کلی حقوقی است برای از بین بردن هر چیزی که موجب غم و حزن می شود. بر این اصل هم آیات قرآن، و هم احادیث پیامبر (ص) دلالت دارند، مانند: وَمَا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۷۸:۲۲). يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۱۸۵:۲). وَ قَدْ قَضَىٰ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوْهُمُ إِلَيْهِ (۱۱۹:۶). يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ (۲۷:۴).

و اما سنت نبوی: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ...» و كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر. صاحب جواهر می نویسد: این قاعده بر ما هزار درگشوده است (شرح این مسأله در: مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۷، ج ۴، ص ۳۷۹-۳۹۲).

۲۶۶. همان مأخذ، ص ۳۹۱.

اجرای قراردادها و پیمانهای فی مابین می باشد ... » (ص ۷۵) .
 جا دارد کسی بپرسد اگر اصلاً قراردادی فی مابین وجود نمی داشت
 چطور؟ بنابراین، آیا بهتر آن نبود که ایجاد شرایط و جو مساعد برای برقرار
 ساختن روابط، به انگیزه تأمین صلح و امنیت بین المللی، و عقد پیمانها در
 جهت بهبود زندگی بشری را جایگزین پاره اخیر جمله فوق می کردیم .
 آنگاه نویسنده کتاب یاد شده، چنین ادامه می دهد:

« ... به هر حال مسأله شناسایی ملل، بدان معنا که شرایط و امکانات
 وفای به تعهدات خارجی مستلزم آن است، و در عین حال موجب
 تأمین امنیت صلح و همزیستی واقعی می گردد، با تعلیمات کلی اسلام
 قابل تطبیق بوده و دارای ارزش قانونی می باشد؛ ولی آیا این نوع
 شناسایی احتیاج به تثبیت عقاید مخالف و به رسمیت شناختن رژیمها
 و قوانین ضد اسلامی هم دارد یا نه؟ سؤالی است که جواب آن
 صریحاً منفی است ... » ۲۶۷

نقطه مقابل این نظریه، مطلبی است که مجید خدّوری بر آن پای فشرده
 و گفته است که دارالحرب، آن صلاحیت حقوقی را ندارد که بتواند مخاطب
 یا (به اصطلاح رایج غلط) موضوع حقوق بین الملل اسلامی، واقع شود .
 بنابراین، کشورهای کافر به جای آن که مخاطب حقوق بین الملل اسلامی باشند،
 آماج حمله و تعرضات آیند (یعنی لبه تیغ مقررات بین المللی اسلامی بر آنها
 نشانه رفته تا بالاخره روزی همه شان رو به نابودی روند) !

مارسل بوآزار، محقق انستیتوی تحقیقات عالی بین المللی در ژنو،
 پس از اشاره به نظر خدّوری، خود چنین اظهار نظر می کند :

« اما به عقیده محققان جدید اسلامی، اسلام نه تنها در زمینه روابط

بین المللی نوآوریها کرده است، بلکه نخستین نظام حقوقی منسجم در جهان به شمار می رود که اندیشه شناسایی کامل (یعنی شناسایی دوزوره) را برای جوامع سیاسی بیگانه عرضه کرده است. اسلام، حقوق ملل بیگانه را بر اساس يك تعهد مقدس تضمین کرده، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ. ۲۶۸

نویسنده سپس این اشکال را طرح می کند: نظام بین المللی معاصر، بر مفاهیم تئوری گونه «مساوات» و «رفتار متقابل» استوار است. آیا اسلام که مدعی رسالت جهانی است می تواند پاسخگوی این شرایط باشد؟ آنگاه می نویسد: «... محققان اسلامی بدین سؤال پاسخ مثبت می دهند. چه معتقدند درست است که باید قانون خدا روزی بر سراسر جهان حکومت کند، ولی برای تحقق این منظور باید از همه گونه وسایل ممکن استفاده کرد. بویژه از وسایل و طرق مسالمت آمیز... لا اکر اه فی الدین: آنان معتقدند که چون اعتقاد و ایمان با زور و اجبار سازگار نیست، پس باید کوشید تا با ایجاد جو آرام به این هدف رسید. قرآن اصل تابعیتهای گوناگون را پذیرفته، همگان را به صلح فراخوانده، احترام به معاهدات را با وسواس عجیبی خواستار شده است...

«اینها به لحاظ حقوقی، و اما در عمل نیز می بینیم که تماس و برخورد پیامبر (ص) با سران کشورها و ملل بیگانه، همه مبتنی بر اصل «مساوات» می بود. طرز برگزاری مذاکراتش، نحوه انعقاد معاهداتش، مذاکرات صلح یا به داوری رفتنش... همه بر اساس اصل برابر انگاری طرفین صورت می گرفت. در وضع مقررات مربوط به نمایندگان سیاسی یا دیپلماتی که برایشان مصونیت قابل

شده بود، و از عوارض و مالیاتها معافشان می دانست، اصل رفتار متقابل و همسان رعایت می شد، این اصل بسویژه اساس حقوق بازرگانی بین المللی اسلامی را تشکیل داده است.^{۲۶۹}

در «منشور مدینه»^{۲۷۰} اجرای اصل رفتار همسان و مساوات در روابط مسلمانان با ملل بیگانه، صریحاً مورد تصویب قرار گرفته است:

«افرادی از جامعه یهود که به ما کمک کنند، حمایت و کمک ما را به خود جلب خواهند کرد و با ما برابر خواهند بود، و هیچ کس نخواهد توانست بر آنها تحمیلی روا دارد، و بدیهی است به مخالفان نیز کمکی نخواهد شد» (فراز ۱۶).

«یهود بنی عوف با مؤمنان در حکم يك امت شناخته می شوند. یهود بر طبق دین خود و مسلمانان نیز بر طبق خود عمل خواهند کرد...» (فراز ۲۵).

پیامبر (ص) در شناسایی ملل یهود، مسیحی و مجوس، جای هیچ گونه تردیدی برای ما باقی نگذاشته است. اما در مورد مشرکین مکه که گمراهترین، منحطترین و خونخوارترین دشمنان اسلام بودند، باز دیدیم که چون ضرورت ایجاب نمود، پیامبر بر سر عهد و پیمان رفت. امتیازهای متقابلی با آنان رد و بدل کرد، و اصل «برابر انگاری» و «رفتار همسان» را که می گویند مبنای روابط بین المللی در زمان کنونی است، دقیقاً تا مرز ضرورتها به کار بست.

۲۶۹. همان مأخذ، ص ۲۱۷.

۲۷۰. درباره این منشور در فصل یازدهم (ص ۲۱۶) اندکی سخن خواهیم راند.

فصل دهم

قلمرو حقوق بین الملل اسلامی

- حق دستیابی به حقوق بین الملل
- قلمروی فراخ در اسلام

حق تمتع از حقوق بین الملل

در این قسمت می‌خواهیم ببینیم که عرصه نفوذ مقررات بین‌المللی در اسلام، تا به کجا گسترده شده است. به گفته روشنتر، در اینجا سخن از این می‌رود که چه کسانی دارای صلاحیت برخورداری از مقررات بین‌المللی هستند.

در «حقوق بین‌الملل عمومی» می‌گویند: موضوع این رشته از حقوق کشورهاست؛ ولی چون از آنان می‌پرسیم که: آیا هر کشوری شایستگی آن را دارد که از مقررات حقوق بین‌الملل منتفع گردد؟ پاسخ می‌دهند که خیر، چه این حقوق قلمرو خاصی دارد: قلمروی در گذشته و قلمروی در حال حاضر، بنابراین، مطلب هرگز این چنین نبوده و نیست که ما هر کشوری را شایسته برخورداری از مقررات حقوق بین‌الملل بدانیم.

به گفته ایشان حقوق ملل مدرن، محصولی از تمدن مسیحی است، چه معتقدند که نخستین بار در میان کشورهای جهان مسیحیت پدید آمده، و مدتها نیز فقط بر روابط بین‌المللی خودشان به کار بسته می‌شده، و خلاصه در طول چند صد سال قلمرو حقوق بین‌الملل نوین، فقط و فقط محدود به کشورهای مسیحی

بوده است. اینها هم در این زمینه می نویسد: در آن ایام، میان ملل مسیحی و مسلمانان يك رابطه خصمانه برقرار بود، و بنابراین کشورهای اسلامی هنوز صلاحیت برخورداری از مقررات حقوق بین الملل ما را نیافته بودند.^{۲۷۱}

نگرشی سیاسی - تاریخی

اکنون که در این مقام به يك تحقیق حقوقی نشسته ایم، چندان مناسب نمی بینیم که چهره سیاسی به بحث خود بدهیم و به بیان مشروح علل چنین رابطه خصمانه ای بپردازیم. اما از آنجا که در جوامع مادیگرا - و بدتر از آن، جوامع ماده پرستی که برای تأمین هر چه بیشتر منافع خویش، وحدت دین را هم بهانه کرده اند تا با استفاده از احساسات مذهبی مردم، جو انحصار را برای یغماگریهای خود بهتر و بیشتر فراهم آورند؛ چون در چنین جوامعی حقوق از خیلی چیزها، از جمله ملاحظات سیاسی، بسیار الهام می پذیرد،^{۲۷۲} از این رو ما نیز ناچاریم که خیلی کوتاه و سریع بدین نکته اشاره کنیم، که این خود جوامع مسیحی بودند که برای این خصومتها دامن می زدند تا در يك جو بسیار تاریک و پر آشوب، امکان هرگونه حکومت قانون را نامیسر جلوه دهند تا بتوانند با بی پروایی، در سایه رحمت صلیبهای خود، بر سرزمینهای اسلامی بیرحمانه بتازند.

آنان در انجیلی که خود به حضرت مسیح نسبت داده اند از زبان وی چنین آورده اند:

«گمان مبرید که آمده ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده ام تا

۲۷۱. اینها هم، ص ۴۸.

۲۷۲. رجال قانون در حقیقت نوکران شاهان و پدران روحانی به شمار می رفتند. به قول بروکلی: قانون چیزی جز خادم پادشاهان نیست (جورج - جوراق، امام علی، ج ۲، ص ۱۵۵، ترجمه خسروشاهی).

سلامتی بگذارم بلکه شمشیر را» (انجیل متی : ۱۰ : ۳۴) .
 «من آمدم تا آتشی در زمین افروزم . پس چه می‌خواهم اگر الان
 در گرفته است . آیا گمان می‌برید که من آمده‌ام تا سلامتی بر زمین
 بخشم ، نی بلکه به شما می‌گویم تفریق را» (انجیل لوقا : ۱۲ :
 ۴۹ و ۵۱) .

آری، درباره این مسیحینی که قرن‌ها با شعار بشردوستی و شفقت همواره
 توده‌ها را به بردگی و بره صفتی در کشیده است ، تاریخ کجا به یاد دارد که
 این مبشران صلح ، لحظه‌ای شمشیر در نیام فرو کشیده و اسلحه بر زمین فرو
 هشته باشند .

تاریخ را ورق بزنید و بشردوستی و احترام به قانون مسیحیان را بنگرید
 که چگونه نخست ، و پیش از هر کس دیگر درباره همکیشان خود ، رعایت
 می‌کردند ! همکیشانی که به جرم آزاد اندیشی و یا جرأت انتقاد از شاهان و
 کشیشان خود ، یا حتی به اتهام ابراز نظریه‌های علمی ، سرکوب می‌شدند .
 همداستانی درباریان با کلیسایان و توطئه مشترکشان علیه جان مردم مسیحی
 بینوا، چهره تاریخ را حقیقتاً سیاه نموده است . ۲۷۳

اینک خود حدس بزنید، قومی که با همکیشان خود که بیشتر حتی هموطن
 خودشان هم بودند ، دارای چنین رفتار ددمنشانه‌ای باشد ، با بیگانگان و
 بویژه مسلمانان چه رفتاری می‌توانستند داشت . بنابراین ، شگفت نیست اگر
 در تاریخ می‌خوانیم : روزی که عمر ، خلیفه مسلمین ، فاتحانه به بیت المقدس
 وارد شد در برابر اسقف آن شهر ، سفیرنوس ، متعهد شد که جان ، مال ، ناموس

۲۷۳ . جورج جورداق، نویسنده مسیحی، در کتاب امام علی، جلد دوم، پاره‌ای از جنایات
 کلیسا، شارلمانها، تورکیمادها، شارلها و دیگران را که همه با انگیزه مسیحیگری
 -این آیین صالح و رافت - به قتل و غارت همکیشان خود پرداخته بودند ، بازگو
 می‌کند (ص ۴۷ تا ۸۰ ، ۹۱ ، ۱۳۷ ، ۱۵۴ ، ۱۶۴ و صفحات دیگر) .

و عبادتگاههای مسیحیان را در پناه حمایت خویش قرار خواهد داد. اما وقتی که مسیحیان در جنگهای صلیبی بیت المقدس را تسخیر کردند، هزاران زن و مرد و کودک مسلمان را که به مسجد عمر پناهنده شده بودند، در همان مسجد، قتل عام کردند.

تازه نه تنها مسیحیان اروپایی، که مسیحیان بومی بیت المقدس و نیز مسیحیان دیگر شهرهای اسلامی مجاور، همه به عنوان جاسوس و ستون پنجم به سود مهاجمان اروپایی، به فعالیت پرداخته بودند.^{۲۷۴} آرنولد، مستشرق معروف اروپایی، روح گذشت و همزیستی مسلمانان را با مسیحیان مغلوب چنین توصیف می کند.

«حقیقت این است که سیاست مسالمت آمیز دینی که مسلمان فاتح درباره آیین مسیحیت معمول می داشتند، بزرگترین عامل مؤثر در تسهیل استیلای آنان بود بر سرزمین اسپانیا و نیز در پیشرفت و گسترش آیین اسلام.»^{۲۷۵}

آنگاه همین مسیحیان وقتی که بر اسپانیا تسلط یافتند، مسلمانان را بین مرگ یا قبول مسیحیت مخیر نمودند. کتابخانه هایشان را سوزاندند. بر مناره مساجدشان ناقوس نواختند و چه بسیار زن و مرد خردسال مسلمانان را - که از بی علاجی به درون مساجد پناه برده بودند - در همانجا به قتل رسانیدند.^{۲۷۶} به هر حال تاریخ شاهد گویایی است بر این که چه کسی خواهان جو خصومت و خونریزی بود، تا در روابط بین المللی مسیحیان و مسلمانان به جای قانون و مقررات، شمشیر و تجاوز حکمفرما باشد. تازه با آن همه جنایاتی که

۲۷۴. آلبر ماله، گوستاو لوبون، جان دیون پورت، ویل دورانت و دیگر نویسندگان غربی، فجایع مسیحیان را در جنگهای صلیبی، توأم با احساس شرمساری بیان کرده اند (عمید زنجانی، پاسداران صلح و همزیستی، ص ۱۲۰ تا ۱۳۰).

۲۷۵. به نقل همان کتاب ص ۲۲۰.

۲۷۶. همان مأخذ، ص ۱۳۱ تا ۱۳۹.

مسیحیان بناحق در جنگهای صلیبی مرتکب شدند، بازوقتی که نوبت فیروزی به مسلمانان رسید و صلاح الدین ایوبی آنها را به زانو درآورد، بار دیگر مسلمانان جوانمردی و گذشت را در حق همان خونخواران تعمیدی، اعمال نمودند. ۲۷۷

گسترش تدریجی قلمرو حقوق بین الملل

به هر حال، قلمرو حقوق بین الملل نوین که پدیده روابط ملل مسیحی بود، در آغاز قلمروی محدود داشت. یعنی منحصر بود به همان کشورهای اروپای غربی مسیحی، و لذا آن را حقوق بین الملل اروپایی^{۲۷۸} می گفتند. آنگاه سالها طول کشید تا کشورهای مسیحی خارج از اروپا (مانند کشورهای آمریکایی، لیبریا و هائیتی) به خانواده ملل پیوستند و بوسعت قلمرو حقوق بین المللی افزودند.

اما کشورهای مسلمان، همچنان در شمار کشورهای وحشی و نیمه - وحشی قرار داشتند و هنوز صلاحیت برخورداری از حقوق بین الملل برایشان شناخته نشده بود. اما با ورود ترکیه در سال ۱۸۵۶ به «خانواده ملل» دیگر زمان انحصار حقوق بین الملل به کشورهای مسیحی بسرآمد و از آن پس بتدریج کشورهای دیگری همچون ژاپن، هندوستان، پاکستان، ایران، چین، سیام، حبشه و . . . به مرور، در قلمرو مقررات مسیحی الاصل بین المللی، جای گرفتند. ۲۷۹

مجید خدّوری در این باره می نویسد :

۲۷۷. در این باره صحنه های تکان دهنده ای در تاریخ بازگو شده (همان کتاب، ص ۲۲۷ تا ۲۳۴).

European Law of Nations. ۲۷۸

۲۷۹. اینها، ص ۴۹.

«در آغاز قرن ۱۹، چون رقابت دول اروپایی بر سر مستملکات عثمانی، صلح اروپا را تهدید کرده بود، لازم آن دیدند که از سلطان عثمانی دعوت شود تا به جمع ایشان پیوندد، آنگاه ترکیه از این رهگذر می توانست که با استفاده از قانون ملل، تمامیت خود را حفظ کند. ۲۸۰

وقتی که درکنگره وین (۱۵-۱۸۱۴) قرار شد چنین دعوتی به عمل آید، تزار روسیه به این دستاویز که ترکیه يك کشور نیمه وحشی است، با آن مخالف کرد...

«برغم آنکه ترکیه از مدتها قبل با اروپا روابط دیپلماتی برقرار کرده بود، باز حقوقدانان، اجرای حقوق بین المللی را از اودریغ می داشتند...

«حتی پس از آنکه امپراتوری عثمانی به سال ۱۸۵۶ به «جامعه اروپایی»^{۲۸۱} راه یافت، هنوز برخی از حقوقدانان بر لزوم محرومیت وی از حقوق بین الملل اصرار می ورزیدند. لوریمور در مقاله ای که در بیست و هفت سال بعد (۱۸۸۳) نوشت بشریت را به سه بخش، تقسیم می کرد: ۱- بشر متمدن ۲- بشر نیمه وحشی ۳- بشر وحشی... «لوریمور نوشت: ترکیه و کشورهای باستانی در آسیا که هنوز جزو

۲۸۰. خدوری، جنگ و صلح ص ۲۸۰ (متن انگلیسی) ص ۴۲۰ (ترجمه فارسی).
 ۲۸۱. Concert of Europe، عامل رهیابی عثمانی به جمع قدرتهای اروپایی، همان معاهده صلح پاریس بود که پس از جنگ کریمه (۵۶-۱۸۵۳) میان کشورهای روسیه، عثمانی، بریتانیا، فرانسه، پروس، اتریش و ساردنی بسته شد. به موجب برخی از مواد آن، روسیه با بیطرفی دریای سیاه موافقت کرد، مرز روس و عثمانی در آسیا به وضع پیش از جنگ استقرار یافته، امپراتوری عثمانی عضو جامعه اروپایی گردید، و تمامیت آن تضمین شد (امریکانا، ج ۸ (جنگ کریمه)؛ دایرة المعارف فارسی، در ماده «پاریس - کنگره».

مستعمرات و وابستگان اروپایی در نیامده‌اند، مانند ایران و ژاپن و چین و سیام، به بخش نیمه وحشی تعلق داشته، هیچ حقوق‌دانی اجبار نخواهد داشت که مقررات حقوق بین الملل را در باره‌شان اجرا کند. ۲۸۲

«در باره علت این محرومیت، لوریمربه عدم رشد، کوتاه بینی، اختلاف نژاد و مذهب ملت‌ها اشاره کرده می‌نویسد: ترکیه شاید به لحاظ نژادی، شایستگی آن رشد سیاسی را نداشته که بتواند دولتی بر مبنای قانون اساسی برپا کند. وی بر اختلاف مذهب بیشتر تکیه کرد و نوشت: تا وقتی که اسلام بر سرپاست، سازش میان پیروان این دین با یهودیان، مسیحیان و حتی با دیگر انسانها، یک مسئله حل نشدنی باقی می‌ماند. ۲۸۳

البته کذب این ادعا بر کسی که تاریخ را خوانده، پوشیده نیست، ولی به هر حال خود این تبیضی که مسیحیان در قلمرو حقوق بین المللی خود برای ملت‌های مختلف قایل شده بودند، در مقایسه با قلمرو فراخ و گسترده حقوق بین المللی اسلامی، شاهدهی است بر تنگ نظری و خود محور بینی این ملت‌های مدعی مسیحیت.

۲۸۲. ختوری، ص ۲۸۲ (انگلیسی) ص ۳۲۴ (ترجمه فارسی).

۲۸۳. همان کتاب ص ۲۸۳ (انگلیسی) ص ۴۲۴ (ترجمه فارسی).

۲

قلمروی فراخ در اسلام

اسلام در روابط بین‌المللی خود که به موجب حکومت قانون و همواره براساس عقد معاهداتی مبتنی بر رضایت طرفین (و رعایت اصل برابری طرفین پیمان) گسترش می‌یافت، ثابت کرد که از روز نخست حقوق بین‌المللش گنجایش پذیرایی همه ملت‌ها و کشورهای موجود در پهنه زمین را دارد. او حتی در عین قدرت و برخورداری از برتری نظامی، با انعطاف‌پذیرترین دشمنانش در زیر چادر مذاکره گرد آمد، و با رعایت اصل تساوی حقوقی، معاهده‌ای امضا کرد که به پیمان صلح حدیبیه در تاریخ ثبت شد.

آری، قلمرو حقوق بین‌الملل عمومی در اسلام، برخلاف حقوق بین‌الملل نوین، محدود نیست، بلکه هر ملت و کشور بیگانه‌ای، توان و شایستگی برخورداری از آن را دارد.

در حالی که پاپ نیکلاس چهارم^{۲۸۴} به پیروان خویش دستور می‌داد که پایبند تعهدات خویش در برابر مسلمانان نباشند،^{۲۸۵} اما مسلمانان در قانوننامه

۲۸۴. وی در آخر قرن ۱۳ به مقام پاپی رسید.

۲۸۵. نیس، ریشه‌های حقوق بین‌الملل، بروکسل: ۱۸۹۴، ص ۱۶۱ (به نقل حمیدالله در میر، ص ۶۵).

آسمانی خویش (قرآن) می خواندند که: قَاتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۴:۹) .

این آیه در بارهٔ مشرکان است ، یعنی منحطترین جامعه به لحاظ عقاید و فرهنگ، و بی پرواترین دشمن که در برابر رژیم اسلامی مدینه ، ایستادگی می کرد. با این وجود، لحظه ای که قرار شد پیامبر اسلام نظر به مصالحی، کشور-شهر مکه را رسماً به اصطلاح امروزی شناسایی کند،^{۲۸۶} مقررات حقوق بین الملل را دربارهٔ شان عادلانه و در سطحی کاملاً برابر، اعمال نمود. اما در گذشته ای نه چندان دور، کشورهای مسیحی با آنکه کشورهای غیر مسیحی را به عنوان کشور در جامعهٔ بین المللی پذیرفته بودند - حتی با آنها مراودهٔ کنسولی و روابط دیپلماتی هم داشتند - ولی باز از رعایت مقررات حقوق بین الملل دربارهٔ شان دریغ می کردند، چه آنها را به لحاظ تمدن (تمدنی ارزیابی شده با معیار تکنیک و صنعت) کمتر از خود می دیدند. به قول خدوری، اروپاییان تحصیل منافع آنی خود را ترجیح دادند بر اینکه با مسلمانان بر اساس مساوات و مصالح مشترک دوجانبه رفتار کنند. از این رو قدرتهای اروپایی بهتر آن دیدند که مقررات حقوق بین الملل نوین را در بارهٔ شان به کار نیندند، بلکه به زور متوسل شوند و هرجا دیپلماسی (از تأمین منافعشان) عاجز می ماند، تنها زور را به کار برند.^{۲۸۷}

پس انگیزهٔ واقعی این محدودیت در قلمرو حقوق بین الملل اروپایی، آن بود که اروپاییان دستی گشاده برای تجاوز به دیگر سرزمینها می خواستند؛

۲۸۶. اشتباه نشود، مقصود از رسماً شناسایی کردن، آن نیست که نظام را نیز برحق پنداشت، بلکه منظور ایجاد یک رابطهٔ بین المللی است در پرتو مقررات حقوقی که لازمهٔ چنین رابطه ای را علمای حقوق بین الملل تحقق امر «شناسایی» می دانند. در پیش ما نیز در بارهٔ شناسایی بحث کردیم.

۲۸۷. مجید خدوری، کتاب اخیر الذکر، ص ۲۸۰ (انگلیسی) ص ۳۱۹ (فارسی).

در حالی که اگر قابل به حکومت قانون می شدند ، شاید این وسعت عمل تا حدودی از ایشان سلب می گردید .

اما اسلام روابط خود را با همه ملل بر اساس حکومت قانون بنا نهاد ، و هرگز آنها را به لحاظ ظواهر مادی تمدن ، طبقه بندی نکرد . اسلام حتی با ملل ضعیفی که از دیدگاه حقوق بین الملل معاصر ، کشورهای ناتوان و نامتمدن خوانده می شوند ، روابطی بر پایه مقررات حقوقی برقرار می کند . البته دولت اسلامی در امر شناسایی کشورها نمی تواند بی بند و بار باشد ، ولی در هر کجا که وجود کشوری را بپذیرد ، باید روابطش بر اساس حق و عدل و نیز قانون استوار باشد ، نه زور و سلطه وری .

حال اگر می خواهید قلمرو حقوق بین الملل اسلامی را با قلمرو نظامهای دیگر حقوقی که برای بیگانگان مقرراتی آورده اند ، مقایسه کنید ، جدول زیر را بنگرید که پرفسور حمیدالله تهیه کرده است : ۲۸۸

ردیف	دوره	دارای مقرراتی برای	صرف نظر از
۱	قبیله ای	خانواده ها	بقیه جهان
۲	نژادی (شهر - کشورهای یونان)	کشورهای هم نژاد	بقیه جهان
۳	ملی (روم)	کشورهای هم پیمان	بقیه جهان
۴	مذهبی (یهود)	همه جهان	عمالقه
۵	بی توجهی بجهان (مسیحیت)	همه جهان	همه جهان
۶	طلایی (اسلام)	همه جهان (در جنگ و صلح)	همه جهان
۷	نامذهبی (اروپای مدرن)	کشورهای مسیحی	بقیه جهان
۸	ماتریالیستی (غرب کنونی)	کشورهای متمدن یعنی زور مندها	نامتمدنها یعنی کشورهای ناتوان

فصل یازدهم

اصول کلی حاکم بر روابط بین الملل

- اصل همزیستی مسالمت آمیز
- اصل رسالت جهانی
- اصل اعتزال (۱- عدم مداخله ۲- بیطرفی)
- اصل وفا به تعهدات

منظور از اصل این است :

* يك قاعدة بنیادین حقوقی که در سطح بسیار گسترده‌ای میدان عمل دارد . مانند : اصل لزوم وفا به عهد .^{۲۸۹}

* و یا يك هنجار اصیل و عام که دولت باید در سیاست خارجی خود نخست و پیش از هر چیز آن را مبنای عملکرد خود قرار دهد . در نظام حقوقی اسلام ، « اصول کلی » در معنایی گسترده‌تر ، همان قواعد عمومی و جاویدان حقوقی‌اند که با گذشت زمان و در هیچ شرایطی از اعتبار نمی‌افتند ،^{۲۹۰} مانند : اصل الضرورات تُبَيِّحُ الْمُحَرَّمَات (ضرورتها رخصت بخش ارتکاب ممنوعه‌هايند) .^{۲۹۱}

در این بخش ، هدف ما بیان برخی از اصول کلی حقوقی است که از پژوهش

۲۸۹. آوُفُوا بِالْعُقُود - آوُفُوا بِالْعَهْدِ که معادل لاتینی آن تقریباً چنین است :

Pacta Sunt servenda

۲۹۰. صبحی محمبانی ، فلسفه قانونگذاری در اسلام ، ترجمه گلستانی ، تهران : امیر کبیر ،

۱۳۵۸ ، ص ۲۵۳-۲۵۴ .

۲۹۱. همان مأخذ ، ص ۲۵۷ .

در منابع اسلامی، به عنوان اصول حاکم بر روابط بین المللی به دست آورده ایم. اما ما هرگز قصد استقصای این اصول را در این مقام نداریم و تنها به عرضه داشت چند اصل بسیار مهم بسند می کنیم.

۱

اصل همزیستی مسالمت آمیز

اسلام دز روابط بین الملل ، اصل همزیستی مسالمت آمیز را به عنوان نخستین و مهمترین اصل حاکم ، برای پیروان خود عرضه کرده است . اکنون در باره این اصل که در حقوق بین الملل معاصر نیز از اصول بنیادین به شمار می رود ، به بحث خواهیم پرداخت .

الف - برداشت پاره ای از محققان

در اینجا بار دیگر یادآوری نظر برخی از نویسندگان پیرامون این مسأله لازم می نماید که آیا « اصل » در روابط اسلامی با نامسلمانان ، همزیستی و تفاهم است ، و یا جنگ و خصومت ؟

در پیش ، هنگامی که از « دارالحرب » سخن می رانندیم ، یا در آن قسمت از مبحث « شناسایی » که اشاره ای به نظر برخی از محققان و نویسندگان داشتیم ، شمارا اندکی بازمینه بحث کنونی خود آشنا ساختیم . در آنجا دیدید که چگونه خَدَوَری براین باور که « روابط عادی میان مسلمانان و نامسلمانان هرگز مبتنی بر صلح نبوده ، حالت يك جنگ دائمی را میانشان حکفرما پنداشته

است. ضمناً نقطه مقابل این نظر هم، از محقق دیگری به نام بوآزار شنیدید که اذعان می‌داشت، بنا به تحقیق عده‌ای از محققان اسلامی،^{۲۹۲} در اسلام صلح و همزیستی مبنای گسترش روابط مسلمانان با دیگر ملت‌ها قرار گرفته است. حال اگر ما نیز با تأیید نظر دوم در این مسأله اتخاذ موضع کنیم، شاید بتوانیم پیدایش نظراول را معلول امری بدانیم که در کتاب اسلام و حقوق ملل بازگو شده است، و آن این که فقها اساساً چنین سؤالی را در مباحث حقوقی خود عنوان نکرده‌اند.

از این گذشته، اهمیت فوق‌العاده‌ای که به مسأله جهاد داده شده، و جهاد نیز در ذهن بسیاری به مفهوم «جنگ تعرضی» نقش بسته است، عده‌ای را به این نتیجه‌گیری غلط رسانیده که بپندارند مبنای حقوق بین‌الملل در اسلام، همان جنگ و ستیز همیشگی با کفار است.^{۲۹۳} بنا بر چنین ره‌گم‌کردگی، دیگر شگفت نیست اگر پاره‌ای از نویسندگان حتی اسلام را دین شمشیر هم معرفی می‌کنند. مُنْتَسِکِیو، متفکر بزرگ فرانسوی، بر اثر مطالعات و دید محدود خود درباره اسلام چنین می‌نویسد:

«وقتی به نتایج اخلاقی مذهب مسیح و اسلام برمی‌خورید، بدون تردید این فکر به خاطر می‌رسد که باید مذهب مسیح را قبول کرد، زیرا مذهب مسیح اخلاق را تعدیل و برعکس مذهب اسلام، باعث تشدید اخلاق می‌شود... دیانت اسلام که به‌زور شمشیر بر مردم تحمیل شده، چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده، باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را تند می‌کند.»^{۲۹۴}

۲۹۲. بوآزار در پاورقی ۴۵ کتاب خود (ص ۲۱۸) نام برخی از این محققان را با آثارشان ذکر می‌کند.

۲۹۳. عمید زنجانی، اسلام و حقوق ملل، ص ۸۷ و ۸۸.

۲۹۴. روح‌القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، ص ۶۷۰، ۶۷۱. البته مترجم در پاورقی کتاب، طی دو صفحه به دفاع از اسلام در برابر این اتهام پرداخته است.

در وارد آوردن چنین اتهامی بر اسلام ، منتسکیو یگانه مدعی متفکران غرب نیست ، بلکه بسیاری از خاورشناسان و اسلامشناسان نیز با همین طرز تفکر ، روح مسالمت جوی اسلام را تخطئه کرده اند . ولی ما با مراجعه به تاریخ ، در گوشه‌ای از مباحث گذشته خود این نکته را روشن کردیم که روحیه تعرض طلبی و ستیزه جویی ، آن هم تا سرحد غیر انسانی و ددمنشانه‌اش ، از آن مسیحیان بود و نه مسلمانان . ۲۹۵

یکی دیگر از دانشمندان اسلامی که صلح را مبنای روابط طبیعی اسلام و دیگر ملل دانسته ، محمود شلتوت ، بزرگ فقیه مصری است . وی در فصل « روابط بین المللی در اسلام » بایانی ساده ، به ذکر برخی مبانی اسلامی پرداخته است و باتکیه بر وحدت بشری ۲۹۶ و برابری همه انسانها در وظایف و حقوق ، می نویسد : « اسلام از همین رو سیاست صلح جویانه‌ای به مسلمانان توصیه کرده تا هم بر روابط خودشان با یکدیگر حاکم باشد ، و هم بر روابطشان با دیگر ملتها . بدین لحاظ صلح به عنوان حالت اصلی رابطه میان انسانها ، زمینه همکاری و آشناییشان را فراهم می آورد ، و سبب اشاعه نیکی میان همگان می شود . از این رو ، اسلام تنها چیزی که از نامسلمانان خواسته این است که مزاحمت خود را از حریم دعوت و نیز پیروان این آیین به دور نگاه دارند . اما این که خودشان هم بازور و اکراه مسلمان بشوند ، هرگز ! أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (۱۰ : ۹۹) ۲۹۷ .

۲۹۵ . نگرشی سیاسی - تاریخی بر مسأله ، ص ۱۹۳ .

۲۹۶ . یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا و نساء ... (۴ : ۱) .

۲۹۷ . خداوند در این آیه بر سبیل انکار ، پیامبرش را با لحنی بازخواست گونه ، مخاطب قرار داده ، می گوید : آیا این تویی که از مردم می خواهی تا با پیغمبری ایمان آورند !

شلتوت می افزاید :

« اسلام هرگز این حالت طبیعی و اصیل را رها نمی کند ، مگر در صورتی که دستی به خصومت به سویش دراز شود و کارشکنیها و مشکلات ، سر راهش را بگیرند ، وعده ای بکشند تا با خشونت و زور ، مردم را از گرایش به آن بپراکنند . تنها در چنین صورتی است که اسلام از پیروان خود می طلبد که تجاوز را با تجاوز پاسخ گویند ، تازه آن هم به این انگیزه که بار دیگر جو مسالمت آمیزی پدید آید ، و عدالت همچنان استوار و پا برجا باقی بماند . از این رو اسلام هم جنگ تجاوزگروانه را تحریم کرده (که انگیزه زورگویی و فشار آوردن بر بندگان خدا دارد) ، و هم تجاوز در جنگ را : اُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ يَغِيرُ حَتَّىٰ أَلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ ... (۲۲ : ۳۹-۴۰) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۲ : ۱۹۰) . »^{۲۹۸}

بنابراین ، می توان اصل همزیستی مسالمت آمیز را ، نخستین اصل حقوقی در روابط بین المللی اسلامی تلقی کرد.^{۲۹۹} چه مقتضای فطرت انسان در مناسبات و روابط خود با هموعانش ، حالت همزیستی و مسالمت است . اما جنگ و ستیز يك عارضه است که از انحرافهای روانی و خارج شدن از مسیر عواطف اصیل بشری ، برمی خیزد . گرچه فقها هرگز این سؤال را در تحقیقات خود طرح نکرده اند که آیا در زمینه روابط بین الملل ، همزیستی اساس و پایه است و جنگ عارضه (یعنی مختص حالات اضطراری) ، یا برعکس؟ ولی با برون جستن از انحصار مدارك مربوط به جهاد (و حتی با بازنگری و عمیقتر نگریستن به همین مدارك به نظر ما) می توان اثبات اصل همزیستی را از سایر مدارك و

۲۹۸. شلتوت، الاسلام عقيدة وشریعة ، بیروت : دارالشرق [بی تا] ، ص ۴۵۳ و ۴۵۴.

۲۹۹. عمید زنجانی ، اسلام و حقوق ملل ، ص ۸۷ .

منابع فقهی به دست آورد. ۳۰۰

اکنون به کتاب و سنت مراجعه کنیم تا در حدودی که فراخور چارچوب بحث ماست، انعکاس اصل همزیستی را در آنها دریابیم.

ب - به قرآن رجوع کنیم

اینک نگرشی به برخی از آیات آمده در فصل دوازدهم همین کتاب، مارا سودمند خواهد بود:

۱) ایمان (گرایش قلبی به دین) هرگز تحمیل نمی‌پذیرد

به این نکته بسیار اساسی که حاکی از يك امر ساده فطری در وجود انسان است، در آیات متعددی اشاره رفته است، مانند:

«قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي ... فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ (۳۹: ۱۴ - ۱۵).

«بگو: تنها خدا را می‌پرستم، و هم خالصانه برایش بندگی می‌کنم.

حال بروید و هر چه نه او می‌خواهد، پرستش کنید.»

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى

يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (۱۰: ۹۹).

«اگر پروردگارت می‌خواست همه آنها را که در زمین می‌زیند، یکسره،

ایمان می‌آوردند: اینک آیا این تویی که بر مردم فشار می‌آوری تا با بیمیلی

مؤمن شوند!»

«... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ... (۱۸: ۲۹).

«... حال هر که می‌خواهد، ایمان بیاورد، و هر که هم می‌خواهد کفر

بوزد...»

- ... لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... (۲ : ۲۵۶) .

«هیچ اجباری در دین نیست».

بنابراین ، می بیند که قرآن چگونه با فطرت انسانی گام برداشته و يك امر کاملاً طبیعی را بدون کوچکترین تردیدی پذیرفته است ^{۳۰۱} ، حال آنان که می گویند اسلام با زور و شمشیر بر ملتهای جهان تحمیل شده ، آیا نمی دانند که قرآن قانون اساسی اسلام است . حال فرض کنیم که آنان مواردی از جنگهای خشونتبار ، به منظور تحمیل عقیده را هم در تاریخ یافته اند، بنابراین چرا به جای آنکه اسلام را محکوم کنند ، به انحراف زمامداران اسلامی که این گونه آیات صریح قرآنی را با چنان جنگهای غیرقانونیشان نقض کرده اند، اشاره ای ننموده اند ؟ آری ، آنان اگر با دیدی علمی و یا با برخورداری از آگاهیهای لازم بر مسأله می نگریسته اند ، باید بر انحراف و خطای زمامداران اسلامی - یعنی آنهایی که برای ترویج دین خود ، تنها به زور شمشیر و کشور گشایی روی می بردند - انگشت بگذارند، نه آنکه خود اسلام را دین شمشیر معرفی کنند .

اکنون با يك استدلال کوتاه به سادگی اثبات می شود که خشونت و اتخاذ موضع خصمانه از سوی مسلمانان در برابر ملل بیگانه ، هرگز حالت اصلی و طبیعی روابطشان نباید باشد :

از مجموع آیاتی که از نظر گذشت و نیز آیاتی که وظیفه پیامبری را در تبلیغ خلاصه می کند ، ^{۳۰۲} دو نکته زیر به دست می آید :

اولا ایجاد عقیده در نهاد آدمی ، هرگز با تحمیل و زور سازگار نیست .
ثانیاً پیامبر وظیفه ای جز تبلیغ، یعنی معرفی عقیده و دین صحیح را ندارد،

۳۰۱. پیرامون این مطلب ، به کتاب جهاد، آقای مطهری از انتشارات صدرا ، ص ۴۷ تا ۴۹ ، مراجعه کنید .

۳۰۲. به فصل دوازدهم (بند ۲ - قسمت پ) مراجعه کنید .

و پیامبر هرگز به راه سلطه‌وری و کسب جاه و ثروت اندوزی و خلاصه هدفهای مادی و دنیایی ، تلاش نمی‌کند. ۳۰۳

پس از ذکر این دو نکته ، به این نتیجه می‌رسیم که پیغمبر در نخستین رابطه‌ای که با ملل بیگانه برقرار می‌کند ، هیچ انگیزه‌ای برای خشونت و ناسازگاری با آنان ندارد؛ و خلاصه این است معنای آن سخن که می‌گویند: حالت نخستین و اصلی در روابط اسلامی با دیگر ملل ، بر مبنای تفاهم و مسالمت استوار آمده است ، نه بر پایه جنگ و خصومت .

۲) شیوه‌های تبلیغ همه مسالمت‌آمیزند

هر چند که وظیفه پیامبر فقط معرفی دین حق است (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ) ، ولی چه اشکالی دارد که در امر تبلیغ علاوه بر طرق نرم و مسالمت‌آمیز ، از شیوه‌های تند و پرخاشگر هم استفاده شود .

بسیار خوب ، طرح این اشکال ما را وادار می‌کند که نظر قرآن را در باره شیوه و چگونگی تبلیغ در اسلام جویا شویم ؟

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (۱۶، ۱۲۶)

« با حکمت (دانش و عقل) و اندرز نیکو (مردم را) به پروردگارت فرا بخوان و (هرگاه دیدی که آنان سر بحث و مناظره دارند) به شیوه‌ای که بهتر است، مناظره کن .»

۳۰۳. کسی که از بی مال و منال و جاه و ثروت و خلاصه هرگونه چشمداشت مادی و دنیوی باشد ، از نظر قرآن مطرود است ؛ حال رهبر جامعه اسلامی چگونه می‌تواند خود از مطرود شدگان درگاه خداوند باشد ! و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو (۶ : ۳۲) من کان یرید الحیوة الدنیا و زینتها ... اولئک الذین لیس لهم فی الآخرة الا النار ... (۱۱ : ۱۵) ... من کان یرید حرث الدنیا نؤته منها و ماله فی الآخرة من نصیب (۴۲ : ۲۰) .

حال اگر باز هم قرآن را بکاوید آیه‌هایی در تأیید این آیه می‌یابید ، ولی چیزی که دلالت بر خشونت در امر دعوت باشد هرگز نخواهید یافت. ۳۰۴

۳) روابط مودّت .

در فصل یازدهم آیاتی را که مؤید ایجاد روابط دوستی و مودت باشد ، از نظر خواهیم گذراند ولی هم اکنون این جمله در نهج البلاغه جلب توجه می‌کند که حضرت علی (ع) در فرمان تاریخی خود به مالک می‌فرماید :

وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ ، وَ اللَّطْفَ بِهِمْ ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا كَفْتَيْنِمْ أَكْلَهُمْ ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ : إِمَّا أَخُ لَكَ فِي السَّبَنِ وَ إِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ ... ۳۰۵

« پیوسته قلبت را از مهر به شهروندان ، ملامت کن . زنهاری نسبت به مردم ، همچون جانوران درنده‌ای که برای خوردنشان دنبال فرصت می‌گردند ، مباش . چه آنان بر دو دسته‌اند : یا برادر دینیت به شمار می‌روند ، و یا اینکه در آفرینش همانند تو هستند ... ۳۰۶ »

گرچه این فرمان ناظر به شهروندانی است که در اقلیت بسر می‌برند ، ولی معیار « همانندی در آفرینش » که ملاک ابراز محبت و لطف نسبت به هر انسانی است ، هر چند که همکیش ما هم نباشد - هرگز در روابط بین‌المللی گم نمی‌شود . در رویارویی با ملل بیگانه باز ما با کسانی طرف هستیم که به تعبیر علی (ع) ، همانند ما در آفرینش اند ، پس نباید بگذاریم عواطف انسانیان پایمال تعصبات عقیدتی شود . قرآن نیز در این باره صریحاً به ما اجازهٔ نیکرفتاری را داده است :

۳۰۴. به آیات مندرج در فصل یازدهم (بند ۲ - قسمت ت) مراجعه کنید .

۳۰۵. فیض الاسلام نهج البلاغه ، ص ۹۹۳ .

۳۰۶. نهج البلاغه ، ترجمهٔ محسن فارسی ، تهران : امیرکبیر ، ص ۴۱۳ .

لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۸۰: ۸۰).

«خداوند نهیتان نکرده است از اینکه با آن کسانی که با شما در دین پیکار نکرده ، و نه ازدیارتان آواره کرده اند ، نیکرفتاری و دادگری کنید ، چه خدا دادگران را دوست می دارد.»

آیا نیکرفتاری و عدالت ، جدا از ابراز عواطف نرم انسانی ، می تواند تحقق یابد ؟

۲) صلح و احیای همزیستی

به هنگام بروز اختلافها میان بندگان خدا، روح تعالیم قرآن این است که نخست و پیش از هر چیز، آنان را وادار به اتخاذ موضع صلح و سازش می کند . بنا براین ، عباراتی همچون «اصلاح بین الناس» (۱۱۴: ۴) یا «الصلح خیر» (۱۲۸: ۴) را می توان يك شعار خدایی در زمینه حل اختلافات تلقی کرد. البته این نکته نیز طبیعی است که در برابر فتنه گران و سدچینان راه خدا، مسامحه و سازش در صورت توانایی و برتری قوا، به هیچ روی معنا ندارد. ۳۰۷ اما در سایر موارد، قرآن صریحاً به همزیستی و سازش، نظر مثبت داده است :

«خداوند نهیتان نکرده از اینکه با آن کسان که با شما در دین پیکار نکرده و نه از دیارتان آواره کرده اند ، نیکرفتاری و دادگری کنید...»

آیه دیگر :

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا ... (۶۱: ۸)

«هرگاه (کفار) از صلح و (همزیستی) استقبال کردند ، تو نیز از آن استقبال کن ...» .

۳۰۷. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ. فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ ... (۴۷: ۳۴ - ۳۵) .

قرآن در برخی آیات خود، به پیامبر یا مسلمانان دستور داده است که نزد کفار این سخن را برملا بگویند که ما و شما در پاره‌ای از مسائل عقیدتی قدر مشترک‌هایی داریم (مانند: آیه ۶۴ سوره آل عمران و ۴۶ سوره عنکبوت). آیا معنای این فرمان آن نیست که مسلمانان چنین وحدتی را دستاویز گسترش مناسبات فیما بین قرار دهند و به سوی يك همزیستی مسالمت آمیز و نزدیکتر شدن هر چه بیشتر، روی برند؟

(۵) صلح همگانی

و بالاخره قرآن، مؤمنان را به ایجاد يك صلح همگانی و عمومی دستور داده و این خود بیانگر سیاست جهانی اسلام است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۲۰۸:۲).

«هان ای کسانی که به ایمان گرویده‌اید! همگی به صلح (و همزیستی) در آیید، و پا بر جای پای شیطان منهدید که او برای شما دشمنی آشکار است.»

در جای دیگر که قرآن شیطان را معرفی می‌کند، او را یار و همدم بی ایمانان به ما می‌شناساند (۲۷:۷)، و نیز به ما تذکر می‌دهد که شیطان در دل دوستان خود و سوسه می‌افکند تا با مؤمنان به مجادله برخیزند (۱۲۱:۶). دیگر از ادله قرآنی برای اثبات لزوم همزیستی، آیه مربوط به رعایت بیطرفی (اعتزال) و آیات وفا به پیمانهای بین‌المللی است که در مباحث آینده در پیرامونشان گفتگو خواهیم کرد.

پ - عملکرد پیامبر اسلام

در حقوق امروزی، برای پراتیک بین‌المللی ارزش خاصی قایلند. چه علاوه بر آن که می‌تواند موجد مقررات حقوقی (عرفی) باشد، روشنگر و مؤید قوانین موضوع نیز هست. اکنون همزیستی مسالمت آمیز را از دریچه عملکرد

پیامبر، بنیانگذار حکومت اسلامی در مدینه، مطالعه خواهیم کرد.

روزی که پیامبر از غار حرا سرازیر شد و با خود پیام وحی حمل می نمود به نظر شما، برخوردش با نخستین مشرک عرب، چگونه بود؟ آیا می پندارید که او با چهره ای عبوس و پر خاشخو، و یا سینه ای مالا مال از کینه و نفرت با آن مرد نامسلمان روبه رو شد، یا بر عکس با چهره ای باز و قلبی سرشار از محبت و لطف انسانی؟

پیامبر با همسایگان کافر و مشرک خود چگونه همزیستی می داشت؟ آیا خصومت و ستیز بر این همسایگی چیره بود، یا تفاهم و عواطف نرم انسانی، و خلاصه يك همزیستی مسالمت آمیز؟

حال که در روابط فردی پیامبر، اصل را در ملاطفت و همزیستی نرم خوینانه یافتیم، دیگر چرا و به چه دلیل منطقی، بتوان در روابط عمومی و اجتماعی آن حضرت، این اصل را منکر شد؟

اگر می خواهید موضع وی را در بدو تشکیل حکومت در مدینه، در برابر واحدهای اجتماعی - سیاسی نامسلمان (یهود) بدانید به «منشور مدینه» مراجعه کنید، و اگر می خواهید ببینید که آیا سالها پس از آن، یعنی پس از کسب قدرت روز افزون و پیروزیهایی که یکی پس از دیگری به دست می آورد، تغییری در موضع انعطاف پذیرش داد یا نه، به متن نامه های وی (که برای سران کشورها ارسال می داشت) و نیز توصیه هایی که به پیکهای خود می نمود، توجه کنید.

(۱) منشور مدینه

پیامبر (ص) چند ماه پس از ورد به مدینه، همزیستی و تفاهم را با قبایل یهود مستقر در مدینه و حومه آن، چندان گسترش داد که از قبایل عرب مسلمان و این یهودیان، کنفدراسیونی نمونه پدید آورد. منظور از منشور مدینه همان

سند حقوقی است که مقررات ائتلافیه مزبور را دربر می گرفت. ۳۰۸ منشور مدینه متضمن ۴۷ فراز است که بخشی از آن به تنظیم روابط مهاجران و انصار پرداخته است (فراز ۱ تا ۲۳)، و بخش دوم چگونگی ائتلاف با قبایل یهود را تحت ضوابط قانونی مشخصی بیان کرده است (فراز ۲۴ تا ۴۷). اکنون به پاره‌ای از این فرازها توجه کنید:

فراز ۲۵:

«یهود بنی عوف با مؤمنان در حکم يك امت شناخته می شوند، با این تفاوت که یهود مطابق دستور دین خود عمل می کند، و مسلمانان طبق احکام دین خود. همپیمانان یهود در حکم خود یهودند، مگر کسانی که ستم کنند، مرتکب گناه شوند و متجاوز باشند. چنین کسانی جز خود و خانواده خود، کسی را به زحمت در نخواهند افکند.» البته این حکم تنها به یهودیان بنی عوف اختصاص نداشت، چه در فرازهای بعد، بقیه قبایل و تیره‌های یهود، تک تک، نام برده می شوند، مانند: یهود بنی حارث حقوقشان مانند یهود بنی عوف است، و همینطور یهود بنی ساعده، یهود بنی ثعلبه و... و... و حتی در فراز ۳۵ آمده: «این مسلم است که شعبه‌های فرعی یهود، دارای حقوق اعضای اصلیشان خواهند بود.»

فراز ۳۷:

«الف - هنگام بروز جنگ، مخارج جنگی یهود بر عهده خودشان، و مخارج جنگی مسلمانان بر عهده خودشان خواهد بود، و به هر حال هر دو طرف به کمک یکدیگر، با کسانی که با پیروان این سند بجنگند،

۳۰۸. تجزیه و تحلیلی از سند مزبور به قلم پرفسور حمیدالله تهیه گردیده، و این اثر به قلم آقای سعیدی به فارسی برگردانده شده است به این عنوان: «اولین قانون اساسی مکتوب در جهان»، تهران: انتشارات بعثت، که در همین اثر، مأخذ منشور مدینه نیز بر شمرده شده است (ص ۶۵ تا ۶۸).

همکاری خواهند کرد، و روابطشان با یکدیگر بر اساس مشورت ،
خیرخواهی و نصیحت خواهد بود .

«ب - هیچکس نباید با همپیمانانش پیمان شکند، و همه باید به ستمدیده
کمک کنند .»

همانگونه که ملاحظه می کنید در این فراز تعهدات سنگینی نهفته است :
يك پیمان نظامی مبنی بر دفاع مشترك، تنظیم روابط بر اساس طرق مسالمت آمیز ،
تعهد صریح به عدم نقض این پیمان ، و بالاخره شتافتن به یاری هر ستمدیده ای .
فراز ۴۵ :

«الف - اگر یهودیان به عقد پیمان صلحی دعوت شوند ، می توانند
آن را بپذیرند یا بدان ملحق شوند . آنگاه اگر آنان نیز چنین چیزی
را بخواهند بر مؤمنان لازم است آن را بپذیرند، مگر آنکه نبرد انگیزه
مذهبی داشته باشد.»

فراز ۴۷ :

«این سند هرگز از ستمکار، عهد شکن و تجاوزگر حمایت نخواهد
کرد، و هرکس، چه از شهر خارج شود و چه در مدینه بماند، مصون و
درامان است مگر آنکه ستم کند یا پیمان شکند» .
آیا این اقدامها چیزی جز تأیید عملی آیه لاینهیکم الله... می باشد؟

۲) پیکهای تبلیغی

پیمان صلح حدیبیه که در سال ششم هجری بسته شد، نقطه عطفی در زندگی
سیاسی پیامبر (ص) به شمار رفت . چه از یکسو ، سرسختترین دشمن خود
- قریش - را وادار به قبول مشروعیت رژیم خود کرد ، و از سوی دیگر همین
پیروزی که در لسان قرآن به «فتح مبین» خوانده شده ۲۰۹ ، طولی نکشید که مردم

جزیره العرب را برانگیخت تا دسته دسته به آیین اسلام درآیند.^{۳۱۰}
در آغاز سال بعد، یعنی سال هفتم هجری، پیامبر تصمیم گرفت که
دیپلماسی گسترده‌ای را آغاز کند؛ یعنی با شروع دعوت خود بتواند باسران
کشورهای خارج از جزیره العرب روابط دوستانه و مفیدی بگستراند.
پیامبر در يك روز، شش پیک را همراه با شش نامه به نقاط پراکنده
جهان بسیج کرد و به نوشته ابن سعد، هر پیک توانایی تکلم به زبان ملتی را
که به سویش اعزام شده بود، داشت.^{۳۱۱} پیامبر (ص) به پیکهای خود چنین
توصیه می‌کرد:

«فقط برای خشنودی خدا، بندگان را پند دهید؛ چه هرکس که
امری از امور مردم به او واگذار شده است، ولی با خیرخواهی آن
را انجام ندهد، خداوند بهشت را بر او حرام خواهد کرد. اکنون
بروید و همچون پیکهای اعزامی عیسی نباشید...».^{۳۱۲}

اما متن نامه‌ها حاوی چه عبارتی بود؛ اجمالا این که در هیچ کدام از
آنها سخن از پرخاشگری و تهدید و یا جنگ و جزیه نبود. گیرندگان شش
نامه مزبور عبارت بودند از: امپراتور روم، شاه ایران و پادشاهان حبشه،
مصر، شام و یمامه (یعنی هراکلیوس، خسرو پرویز، نجاشی^{۳۱۳}، مقوقس،
حارث بن ابی شمر غسانی و هودّ بن علی حنفی).

در این نامه‌ها که در نهایت سادگی و بی‌پیرایگی نگاشته شده‌اند، تکیه

۳۱۰. سوره نصر (درباره فتح مکه).

۳۱۱. ابن سعد، طبقات الکبری، بیروت: داربیروت و دارصادر، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳۱۲. سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۲۷۸ - ۷۲۹.

۳۱۳. نجاشی عنوان پادشاه حبشه بود. درباره اینکه نامه پیامبر به دست کدام نجاشی رسید، نیاز به یک تحقیق تاریخی است که مکاتیب الرسول در ص ۱۲۳ به بعد، عهده‌دار آن گردیده است.

سخن بر محور دعوت به یکتاپرستی و آیه «بگو ای اهل کتاب ، بیاید ما و شما همه بر سر یک سخن که هر دو قبول داریم گرد آییم ...» است . ضمناً ، این نکته نیز خاطرنشان شده است که ره عافیت در دنیا و آخرت) اسلام است (أَسْلِمَ تُسَلِّمَ) .^{۳۱۳}

در منشور مدینه دیدیم که چگونه آن مصداق باز و عملی آیه : «لَا يَنْهٰیكُمُ اللّٰهُ عَنِ الذِّیْنَ لَمْ یَقَاتِلُوْا بِكُمْ وَ لَمْ یَخْرُجُوْا مِنْ دِیَارِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَ تَقْسُوْا اِلَیْهِمْ» بود .

و در اینجا نیز آغاز دیپلماسی پیامبر را مصداق گویایی برای آیه : «ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة» ، می یابیم .

نگوید که چرا در بحث حقوق بین الملل ، حوادث تاریخی را بازگو می کنیم ، چه این حوادث عملکردهای پیامبر است که خود بخشی از سنت را تشکیل می دهد ، و سنت هم یعنی یکی ازدو منبع اصلی حقوق در اسلام .

(۳) رویداد بنی قریظه

در برخی محافل ، سرگذشت بنی قریظه از دستاویزهای بسیار حاد برای انتقاد علیه پیامبر اسلام تلقی گردیده است ، و بدیهی است که اگر چنین انتقادی بجا باشد لطمه ای بزرگ بر اصل همزیستی مسالمت آمیز وارد خواهد آورد . این که در يك روز ششصد یا هفتصد مرد یهودی را به قتل برسانند ، از نظر این منتقدان رویداد هولناکی است که به آسانی نمی توان از آن درگذشت . ولی کسانی که زبان به انتقاد در این باره گشوده اند معمولاً تمام ماجرا برای شنوندگان خود نقل نکرده اند . در حالی که تیرگی روابط حکومت مدینه با

۳۱۴. متن این نامه ها را در مکاتیب الرسول و مجموعة الوثائق السیاسیه و کتابهای سیره بجوید .

برخی از قبایل یهود عللی می داشت که باید در عمق کینه توزیها ، تحریکها و نقض پیمانهای خودشان جستجو کرد .

پس از تبعید یهودیان «بنی النّصیر» (که به رغم پیمانی که با پیامبر داشتند روزی مزورانه نقشه ترور وی را طرح کرده بودند) ، عده ای از بزرگان ایشان مانند : حُیّی بن آخْطَب ، سَلام بن ابی حَقِیق و ابوعامر راهب به مکه شتافتند و با ابوسفیان همسو گند شدند که تازنده اند دست از پیکار با محمد برندارند.^{۳۱۵} ابوسفیان با این دلگرمی با چهار هزار تن سپاهی از مکه عازم مدینه شد و بر سر راه خود قبایل دیگر عرب را نیز بسیج کرد و همگی چون سیلی ویرانگر بر مدینه روی آوردند .

در آن ایام بنی قریظه هنوز بر سر پیمان خود با رسول خدا باقی بودند ؛ ولی همین که شنیدند مدینه در محاصره ده هزار مرد جنگی قرار گرفته است ، جرأت تمرد و عهد شکنی یافتند و به گمان آنکه شکست پیامبر با یورش چنین سپاه گرانی قطعی است ، بیدرنگ در قلعه خود را به روی پیک کفار که همان «حُیّی» بود گشودند . رهبر بنی قریظه ، کعب بن اسد ، نیز با دلگرمی تمام بر معاهده پیامبر پشت پا زد .^{۳۱۶} در این صورت دیگر طبیعی بود که همه گونه همکاری ، کار شکنی و تخریب از داخل را هم به آنان وعده بدهد .

پس از آن که جنگ خندق به نفع مسلمانان تمام شد ، پیامبر (ص) از سوی خدا مأموریت یافت که خیانت پیشه گان بنی قریظه را که خود ثابت کرده بودند که تا چه حد برای موجودیت اسلام خطر به شمار می روند ، برجای خود بنشانند . از این رو قلعه آنان را در محاصره گرفت . سرانجام پس از گذشت بیست و پنج روز ، آنان حاضر شدند که پیشنهاد پیامبر را دایر بر ارجاع امر به داوری ، بپذیرند . در ضمن خودشان سعد بن مُعاذ ، دوست دیرینه خود را به عنوان

۳۱۵. سیره ابن هشام ، ج ۳ ، ص ۲۲۵ .

۳۱۶. همان مأخذ ص ۲۳۲ .

داور تعیین کردند . سعد از قبیله «اوس» بود و بنی قریظه نیز پیش از اسلام با آنان همپیمان بودند . پیغمبر هم این انتخاب را تأیید کرد .

تا اینجا می بینید که همه جریانات بدون دخالت مستقیم پیامبر اسلام یکی پس از دیگری به وقوع می پیوندد . پس از تشکیل دادگاه داوری ناگهان همه دیدند که «سعد» با اعتقاد به این اصل که کیفر خائن اعدام است ، حکم به قتل همه آنان داده است .

در اینجا دیگر پیامبر چاره و وظیفه ای جز اجرای حکم داوری نمی داشت . سعد بن معاذ هم هرگز حکمی بناحق نداده بود ، چه اقدام برای براندازی يك رژیم حتی امروزه نیز کیفری جز اعدام ندارد .

۲

اصل رسالت جهانی

دو بعد زمانی و مکانی

در جریان تحقیق خود چند بار این نکته بسیار اصولی را خاطرنشان ساختیم که اسلام از بدو ظهور خود ، بایک دید جهانی خود را بر مردم عرضه می کرد :

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (۳۴ : ۲۸) .

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (۷ : ۱۵۸) .

سورة سبأ و اعراف هر دو مکی هستند. ترسیم سیاست جهانی در آیات مکی می رساند که پیامبر آن طور نبود که پس از پیروزیهای چشمگیر و روز - افزون خود، تازه دیدگاه خود را تغییر داده و ناگهان بر همه جهان چشم طمع دوخته باشد .

جهانی بودن اسلام دارای دو بعد زمانی و مکانی است . یعنی :

- هم برای عموم بشریت (هر جا که باشند)

- و هم برای همه ادوار (تا روزی که نسلهای بشری پیاپی زاده شوند) .

پس این گستردگی و این جاودانگی بیانگر رسالت جهانی اسلام است .

رمز جهانی بودن اسلام

نظام حقوقی اسلام يك نظام جاودانه و برای عموم بشریت است . چرا که رمزش را باید در بنیاد همین نظام جستجو کرد .
قبلا در این باره توضیح مختصری دادیم ^{۳۱۷} که اسلام نظامی هماهنگ با فطرت بشری است :

فَطَرَتِ اللّٰهُ اَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

و چون فطرت امری است دگرگون مشو (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ) ، پس اسلام جاودانگی و گستردگی خود را بدین طریق اثبات کرده است . حال با قبول این اصل مسلم که نظام حقوقی اسلام يك خط فطرت است ، اگر کسی بیاید و مدعی تعمیم چنین نظامی شود ، آیا سزاوارتخطئه یا حتی تردید و انکار خواهد بود ؟ این بدان می ماند که کسی حامل رسالت تعمیم جهانی بهداشت باشد . چیزی که به همه بشریت تعلق دارد - البته اگر بتوان بدرستی آن را ثابت کرد - باید همه گیر شود . این يك خواست طبیعی و معقول است و کسی هم که عهده دار چنین رسالتی است ، بیشك حق دارد که از حمایت عموم بشریت برخوردار گردد .

رسالت جهانی اسلام یعنی چه ؟

- یعنی تعهد برای معرفی و آیین فطرت .
- یعنی تلاش برای آن که همگان به وجود چنین نظامی پی ببرند .
- و خلاصه یعنی تأسیس يك مکتب آموزش برای جهانیان .

هماهنگی رسالت جهانی و اصل همزیستی

در این مبحث سؤالی که عنوان می شود این است : آیا اصل همزیستی

اساساً با رسالت جهانی اسلام سازگار است یا نه؟ چون برخی به دستاویز رسالت جهانی، منکر وجود حالت تفاهم و همزیستی با کشورهای کافر شده، در روابط آنها يك حالت جنگ دایم را حتمی شمرده‌اند. ما نیز قبلاً چندبار به این نظریه برخورد کردیم، اکنون اگر بر این طرز فکر تکیه کنیم، خود به خود این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که: آیا مگر اقتضای چنین رسالتی آن نیست که حکومت اسلامی دائماً با کفار (نه فقط خود کفر) سرستیز داشته باشد؟ همزیستی و تفاهم و چنین رسالت کفر براندازی، دوسیاست ضدهمند؛ حال چگونه می‌توان آنها را با یکدیگر سازش داد؟

پاسخ به سؤال نخست، خیلی قاطعانه منفی است. اما پاسخ به سؤال دوم نیز این است که همزیستی و تفاهم بهترین راه و شیوه برای اصلاح کفران است که البته ما را در سیاست کفرزدایی بسیار یاری می‌کند. قبلاً در این باره به حد کافی بحث شده است و دیگر تکرار آن را لازم نمی‌دانیم.

گفتیم رسالت جهانی یعنی: تأسیس يك مکتب آموزش به گسترده‌گی جهان. آیا نباید کوشید که برچوهر آموزشگاهی بیش از هر چیز آرامش و تفاهم حکمفرما شود؟ در غیر این صورت آموزش و ارشاد هرگز به طور طبیعی و مؤثر انجام نمی‌پذیرد.

البته این نیز مسلم است که در این میان، اگر عده‌ای مزاحم و آشوب - طلب پیدا شوند که بخواهند اخلاق در چو تفاهم کنند، و یا با فتنه‌گریهای خود بکوشند تا سیمای عواطف نرم انسانی لکه‌دار شود، دیگر با این اخلاق‌گران کجا تفاهم و همزیستی روا خواهد بود. در چنین موردی است که اجرای اصل همزیستی را بطور موقت تعطیل می‌کنیم تا اخلاق‌گران برجای خود بنشینند، و یا از محیط آموزشگاه بکلی طرد شوند.

پس می‌بینید که تعطیل اصل همزیستی، به خاطر انجام دادن رسالت آموزش جهانی، امری کاملاً اضطراری و موقتی جلوه می‌کند، و تازه هدف از آن نه

تحمیل عقیده و مسلمان کردن متمردان است ، بلکه برجای نشانیدن آشوبگران یا طرد و نابود کردنشان ، آن هم به این هدف که بار دیگر جو آرام و خالی از مزاحمت فراهم آید و آموزش و تربیت و تبلیغ ، مسیر طبیعی خود را بپیماید .

اصل اعتزال

(۱- عدم مداخله ۲- بیطرفی)

در این فصل، مانخت بیان کردیم که اساس روابط بین‌المللی به لحاظ حقوق بین‌الملل اسلامی، اصل همزیستی و تفاهم است. سپس این نکته نیز روشن گردید که حکومت اسلامی به موجب اصل رسالت جهانی، عهده‌دار يك وظیفه فرهنگی در روابط برون مرزی خود می‌باشد. البته با توجه به این امر که وسیله اجرای اصل مزبور، مراعات همان اصل همزیستی، و نیز مبادله عواطف نرم انسانی، و نمایش ارزشهای والای بشری به بیگانگان است. اکنون به سومین اصل حاکم بر روابط بین‌المللی اسلام رسیده‌ایم: اصل اعتزال.

الف - کاربرد واژه «اعتزال» در قرآن و فرهنگ اسلامی

اعتزال واژه‌ای است که در قرآن، هم به معنای عدم مداخله (= خود را برکنار داشتن) آمده، و هم به معنای بیطرفی (= عدم جانبداری در درگیری‌های نظامی).

* در داستان اصحاب کهف می‌خوانیم که آنان پس از قیام و تبلیغ

علیه شرك و بتپرستی دیدند که دیگر باید خود را از آن جامعه کنار بکشند و کاری به کار افراد گمراهش نداشته باشند. در اینجا سرکرده شان «تملیخا» به آنان سفارش کرد که بروید و در کنج غاری فرو خزید:

وَ إِذَا اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْا إِلَى الْكَهْفِ (۱۸: ۱۶)

* در ماجرای موسی نیز می خوانیم که او به کفار گفت: اگر دعوتم را نمی خواهید بپذیرید، پس لا اقل در کارم نیز مداخله نکنید:

وَ إِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَأَعْتَزِلُون (۴۴: ۲۱)

* در سرگذشت ابراهیم نیز می بینیم که وی پس از احساس بیشماری در تبلیغ، و پس از تهدید او به سنگسار، ناچار روش عدم مداخله را در پیش گرفته، اعلام می دارد:

وَ أَعْتَزِلُكُمْ وَ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ... (۱۹: ۴۸)

* اما آنچه که به زندگی سیاسی مسلمانان مربوط می شود در آیه ۹۰ و ۹۱ سوره نساء بیان شده است:

فَإِنْ لَمْ يَعْزِلُوا عَنْكُمُ السَّالْمُ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَضُوهُمْ وَ أُولَئِكَ لَكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (۴: ۹۱).

در حقوق بین الملل گفته شده که بیطرفی تنها بر کنارماندن و نظاره کردن نیست، بلکه با متخاصمان در حالت صلح زیستن را نیز اقتضا دارد.^{۳۱۸} جالب آنکه می بینیم در آیه فوق نیز همین امر مورد توجه قرار گرفته است، چه مقرر می دارد: اگر سیاست بیطرفی اتخاذ نکنند، و اگر خواهان زیستن در صلح و مسالمت نشوند، و اگر شر خود را از شما باز ندارند، پس شما نیز بر آنان دستی کاملاً باز خواهید داشت: هر جا که ببایدشان دستگیرشان کنید و به نابودیشان کشانید.

نقطه مقابل این آیه، آیه پیش از آن است که رعایت اصل اعتزال را شدیداً منظور داشته:

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (۴: ۹۰).

این آیه در مورد کسانی است که از جنگ و ستیز دلی آزار دارند، نه با مسلمانان می‌جنگند (که این نتیجه پیروی از سیاست عدم مداخله و بیطرفی، هردواست) و نه با همکیشان خود به سود مسلمانان (که این نیز سیاست بیطرفی است) ... حال اگر اینان در برابر مسلمانان سیاست بیطرفی اتخاذ کنند، و خواهان زیستن در صلح و مسالمت باشند، بر مسلمانان راه هرگونه اقدام علیه آنان بسته خواهد بود. یعنی موظفند که بیطرفی و اراده در صلح زیستن بیگانگان را پاس بدارند.

اساساً اگر مبنا در روابط بین الملل اسلامی اصل همزیستی است، چنین اصلی همان عدم مداخله در امور کشورهای آرام و صلح‌جور را ایجاب می‌کند. البته اعتزال نه به معنای بی‌اعتنائی و بی‌نقشی است، بلکه یعنی احتراز از مداخله در اموری که مربوط به شؤون خاص کشوری دیگر است، مداخله‌ای که خواه ناخواه منجر به تیرگی روابط، بعد هم خصومت و بالاخره نزاع و درگیری خواهد گردید.

اعتزال در فرهنگ اسلامی

در کتابهای ملل و نحل می‌خوانیم که گروهی در زمان حضرت صادق (ع) پیدا شدند که عنوان «معتزلیان» بر خود گرفتند. علت این نامگذاری آن بود که مؤسس فرقه، واصل بن عطا، روزی بر اثر اختلاف نظری که با استاد

خود، حسن بصری، یافته بود خود را از حوزهٔ درسش کنار کشید.^{۳۱۹} برخی گفته‌اند که گروه معتزله در زمان حضرت علی (ع) پا به عرصهٔ وجود نهادند، و منظورشان همان افرادی است که در جنگهای داخلی آن ایام، خود را بیطرف اعلام کردند. چه در این باره حدیثی از طریق اهل سنت روایت شده است که پیامبر فرمود: پس از من میان مسلمانان جنگ داخلی برپا می‌شود. آنگاه افراد متقی کسانی که خود را از این درگیریها برکنار بدارند.^{۳۲۰} درست است که به هنگام بروز جنگ میان معاویه و علی (ع) برخی از بزرگان صحابه مانند: سعد بن ابی وقاص، أسامة بن زید و ابن عمر، بیطرفی برگزیدند، ولی هرگز در فرهنگ اسلامی عنوان معتزلیان بدانها داده نشد.^{۳۲۱} در هر حال می‌بینید که واژهٔ اعتزال، هم در مورد بیطرفی به مفهوم نظامیش اطلاق شده، و هم بر شگرد عدم مداخله.

اعتزال در زمان پیامبر (ص)

در جنگ مؤنه برخی از قبایل بر ضد مسلمانان همدستان شدند. در این میان قبیلهٔ «بنو غنم» به پند زن کاهنی گوش فرا داد و به شاخه‌های دیگر قبیلهٔ «لخم» اعلام بیطرفی (اعتزال) کرد.^{۳۲۲}

دکتر حمیدالله در همین زمینه می‌نویسد: پیامبر پس از تأسیس حکومت در مدینه، برای تحکیم قدرت مسلمانان، با برخی از قبایل نامسلمان، به ویژه آنهایی که در مسیر کاروان مکه به شام می‌زیستند، پیمان بیطرفی بست. مثلاً

۳۱۹. مسأله این بود که آیا مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج می‌شود یا آنکه وی نه مؤمن است و نه کافر (ملل و نحل شهرستانی، ترجمهٔ خالقداد هاشمی، ج ۱، ص ۷۲).

۳۲۰. صحیح مسلم، به نقل حمیدالله، بیتر، ص ۲۹۶.

۳۲۱. محمد حسین مظفر، الامام الصادق، بیروت: دارالزهراء، ۱۹۷۸، ص ۴۲.

۳۲۲. سیرهٔ ابن هشام، ج ۴، ص ۲۴.

در ماه صفر سال دوم هجری بود که معاهده‌ای با «بنو ضمره» منعقد نمود و در آن چنین مقرر آمده بود:

«محمد بر بنو ضمره نخواهد تاخت، آنان نیز بر وی یورش نخواهند برد، سربازان دشمن او را نیز تقویت نکرده و کوچکترین یاری به دشمنان وی نخواهند رسانید.»^{۳۲۳}

پیامبر با همین قبیله که مشرک هم بودند بعداً معاهده کمک دوجانبه نظامی امضا کرد.

اتخاذ سیاست بیطرفی در معاهده معروف حدیبیه نیز آمده، ولی در آنجا این تعهد با واژه «إسلا» بیان گردیده است:

«... وَ عَلَى أَنَّهُ لَا إِسْلَافَ وَلَا أَنْجِلَالَ» یعنی تعهد می‌کنیم که مخفیانه به دشمن یکدیگر کمک نرسانیم و مرتکب خیانت نشویم.
به علاوه، واژه اسلا در برخی از معاهدات خلفا نیز به همین معنا آمده است.^{۳۲۴}

ب- مداخله و نقض بیطرفی

«اعتزال» به معنای اتخاذ سیاست بیطرفی یا عدم مداخله در شؤون دیگر ملت‌ها، به شرحی که گذشت، به عنوان يك اصل در روابط بین‌المللی اسلامی تلقی می‌شود. اکنون این سؤال مطرح است که آیا هست مواردی که از کارآیی اصل مزبور بکاهد و یا مواردی که اصلاً حکومت اسلامی خود را ناگزیر از ترك سیاست بیطرفی و یا حتی لزوم مداخله بیابد؟

پاسخ مثبت است، چه دامنه اصل اعتزال نیز مانند اصول دیگر در مواردی محدود می‌گردد. محدودیت اصل اعتزال را گویا بتوان تنها به دفاع مشروع

۳۲۳. ابن سعد، طبقات، به نقل حمیدالله در سیر، ص ۳۰۳.

۳۲۴. حمیدالله از تاریخ طبری دو نمونه نقل کرده است (ص ۳۰۵ و ۳۰۶).

منحصر نمود. یعنی جایی که ادامه سیاست عدم مداخله یا بیطرفی، منافع حیاتی مسلمانان، یا عموم انسانها را به مخاطره درافکند.

دفاع مشروع در حقوق بین الملل اسلامی صور گوناگونی به خود می گیرد، مانند :

اول - جایی که کشوری در روابط خود با کشور اسلامی، نقض بیطرفی کرده و مثلاً چون بنی قریظه و قریش، دشمنان را تحریک یا یاری کرده باشد. در این صورت چه بسا که دولت اسلامی نیز برای پاسداری از حریم و منافع خویش، خود را ناگزیر از اقدام متقابل می بیند.

دوم - «مداخله بشردوستانه» : حمایت از اصلیترین آرمان انسانی، یعنی آزادی فکر و آزادی اخذ تصمیم.

انسانها آزاد آفریده شده اند، و باید آزاد بزیند. لازمه آزاد زیستن، داشتن آزادی فکر و آزادی تصمیم است. حال اگر دولتی گروهی از انسانها را از این حق مسلم طبیعی خود محروم نگاه بدارد، از نظر اسلام مرتکب خیانتی شده که به بشریت مربوط می شود، و هرگز از شؤون داخلی و انحصاری دولت مستبد نیست تا بگوییم او آزاد است که در محدوده قلمرو خود، در حق گروه انسانهایی که به زیر سلطه خود گرفته، هر عملی که دلش خواست انجام بدهد. قطع جریان فرهنگی، و مانع شدن ورود افکاری که صد درصد انگیزه آگاه سازی انسانها را دارند، خیانتی است که بر بشریت روا می رود، و آنگاه باقی نگاه داشتن گروهی در جهل و ناآگاهی، لطمه ای است که جامعه بشری از آن متضرر می گردد. اسلام در برابر چنین استبدادی، اجرای سیاست اعتزال را هرگز روا نمی داند.

به گفته دیگر، اجرای اصل اعتزال نباید اصل تبلیغ و رسالت جهانی اسلام را به تعطیل کشاند. دولت اسلامی با اعلام اصل عدم مداخله، نمی خواهد بر قطع مبادلات فرهنگی و یا خفقان اندیشه ها صحه بگذارد؛ بلکه می خواهد

در جو آرامش و همزیستی سالم، اندیشه‌ها و افکار علمی، بهتر از فراسوی مرزها پرواز کنند. ورود و صدور استدلالها، منطقها، بینشها نه تنها از اهداف اسلامی است، بلکه بشر چون ذاتاً و فطرتاً تشنه آگاهی است، به آنها روی می‌برد. بنابراین، حکومت اسلامی بایی وسیع در زمینه مبادلات فرهنگی و فکری با دیگر ملت‌ها می‌گشاید و با هر مستبدی که مزاحم رسالت فرهنگی باشد و بخواهد ملت خویش را از این حق مسلم بشری محروم گرداند، سرستیز برخواید افراشت. البته باز ضرورتها و سنجش مصالح برتر را فراموش نکنیم. هم اکنون سازمان ملل با آنکه اعلام داشته است که اصولی همچون همزیستی مسالمت آمیز، تحریم توسل ناهشروع به زور و نیز تحریم مداخله در امور خاص کشورها، پایه‌های اساسی این سازمان را تشکیل می‌دهند، با این وصف در مواردی که صلح و امنیت جامعه بین‌المللی به مخاطره افتاده باشد، به تعطیل همه این اصول فرمان می‌دهد. فصل هفتم منشور (از ماده ۳۹ تا ۵۱) را بخوانید تا ببینید جایی که پای مصالح عمومی در کار است، چگونه خودسریهای فردی سرکوب می‌شود. منتها از آنجا که جامعه بین‌المللی کنونی، يك جامعه نفع‌گراست، فقط خواهان يك فضای امن و سالم برای ادامه زیست مادی خود گردیده، و از این رو مداخله را فقط در موارد تهدید صلح و امنیت بین‌المللی روا شمرده است. اما اسلام که آیین فطرت انسانی است، خواستار تحقق آرمانهای اصیل بشری گردیده است و از این رو حتی آن استبدادی را که سد راه آگاهی و فهم انسانها بشود، تحمل نخواهد کرد.

سوم - حمایت از اقلیتهای به بند کشیده :

در قسمت بررسی آیات قرآنی خواهیم دید که یکی از اهداف پیکار با کافران، فریادرسی به بند افتادگان است :

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا

مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (۴ : ۷۵) .

«آخر چرا نباید در راه خدا پیکار کنید ، (و هم برای) آن ضعیف-
شمردگانی که از مزد وزن و کودك (آرزوی رهایی همی برند!) کسانی
که می گویند : خدا یا ! ما را از این سرزمین که اهلش ستمگرند ،
رهایی بخش ، و برایمان خود یار و یابوری معین فرما !»
اگر عمق مطلب را بکاویم ، خواهیم دید که این مورد نیز از بازتابهای
مورد دوم است ، یعنی حمایت از آزادی اندیشه و آزادی تصمیم برای انسانها .
از دیدگاه اسلام معنا ندارد که عده ای به سبب آنکه راهی را برحق تشخیص
داده اند ، سزاوار تحمل ظلم و تعدی تلقی شوند .

۴

اصل وفا به تعهدات

یکی از مهمترین و بنیادیترین اصول در روابط بین الملل ، همین اصل احترام به تعهدات است .

روزی که پیامبر ، مسلمانان را سخت بر تعهداتشان پایبند می نمود و میفرمود :
 الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ^{۳۲۵} ، بیشک دید خود را تنها به روابط داخلی مسلمانان محدود نساخته بود . وفای عهد ، به عنوان یکی از فضایل برجسته انسانی ، نه تنها مورد تأیید اسلام قرار گرفته ، بلکه از این بالاتر به عنوان یکی از شرایط اساسی ایمان ، بر لزوم داشتنش تأکید بسیار نیز رفته است :

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (۸۰ ، ۲۳)

« و کسانی [از مؤمنان رستگار شده اند] که امانتها و پیمانهای خویش را
 همی پایند . »

در اصول کافی نیز از پیامبر اکرم (ص) چنین روایت آمده که : « هر آن
 که به خدا و جهان دیگر ایمان دارد ، پس باید به وعده خویش وفا کند . »^{۳۲۶}

۳۲۵ . شیخ مرتضی انصاری ، المکاسب ، چاپ سنگی تبریز ، ۱۳۷۵ ، ص ۲۱۵ .
 ۳۲۶ . اصول کافی ، باب خلف الوعد ، حدیث ۲ .

« پاییدن پیمان از لوازم ایمان است . » ۳۲۷

در این باره که وفا به تعهدات منحصر به روابط اجتماعی مسلمانان نبوده، بلکه آنان باید در برابر بیگانگان و کفار نیز رعایت این اصل را بنمایند، باز پیامبر (ص) می فرماید :

« سه چیز است که کسی را به ترک آنها رخصت نیست : نیک رفتاری با پدر و مادر چه مسلمان باشند و چه کافر ؛ وفا به تعهد چه برای مسلمان باشد و چه برای کافر ؛ باز گرداندن امانت چه به مسلمان و چه به کافر . » ۳۲۸

در همین زمینه امیر المؤمنین علی (ع) نیز به مالک چنین فرمان می دهد :

« و چون با دشمنت پیمان بستی ، و یا بازشته تعهدی او را به خود پیوستی ، بکوش تا با وفاداری پیمانت را استوار نگاهداری . . . پس مبدا به عهدی که بسته ای و فسان کنی ، و به زینهاری که داده ای پشت پابزنی ، و دشمنت را فریب بدهی ، و به خیال خود او را در دامی که برایش گسترده ای بنهی . چه ، غیر از آدم بدبخت و نادان احدی یارای آن ندارد ، به پیمانی را که به نام خدا با این و آن می بندد زیر پا گذارد . . » ۳۲۹

البته معاهدات خود یکی از مباحث عمده در حقوق بین الملل است و ما نیز در جلد دوم ، به این بحث خواهیم پرداخت . اما آنچه در اینجا مهم به نظر می رسد یادآوری دو نکته است :

یکی محور بودن اصل و فابا به تعهدات در روابط بین المللی مسلمانان است ، آن هم به گونه ای که نمی توان به هیچ روی از آن چشم پوشید . به گفته دیگر ،

۳۲۷ . « انْ حُسْنَ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ » ، از نهج الفصاحة ، شماره ۸۴۷ .

۳۲۸ . همان مأخذ ، شماره ۱۲۶۴ .

۳۲۹ . نهج البلاغه ، ترجمه محسن فارسی ، ص ۴۲۸ ؛ فیض الاسلام ، ص ۱۰۲۷ .

با مرور بر آیات متعددی که بر اهمیت تعهدات و پیمانها تأکید کرده و مثلاً بالحن آمرانه‌ای فرموده است: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (۵ : ۱)** یا **أَوْفُوا بِالْعَهْدِ (۱۷ : ۳۴)**، و یا با اندیشیدن در آیاتی که بر پیمان شکنان نکوهش روا داشته ^{۳۳۰}، دیگر براحتی می‌پذیریم که اسلام اصل مزبور را بر روابط اجتماعی مسلمانان - چه در بعد داخلی و چه در بعد بین‌المللیش - چیره و حاکم نموده است.

در اینجا توجه شما را به صحنه‌های تکان دهنده‌ای جلب می‌کنیم که پرفسور احمد رشید در درس حقوق بین‌الملل خود، در آکادمی لاهه، از تاریخ روابط بین‌الملل درباره مسیحیان نقل کرده است؛ چه آنان خود را شرعاً مجاز می‌پنداشتند که به آسانی پشت پا به تعهداتی بزنند که در برابر مسلمانان پذیرفته بودند. و فایده عهد از نظر آنان اصلی بود که فقط برای یک مسیحی در برابر مسیحی دیگر لازم شمرده می‌شد. ^{۳۳۱}

نکته دوم: اصول حاکم بر روابط بین‌الملل اسلامی که از این پیش بر شمردیم، خود به خود اصل وفایه تعهدات را ایجاب می‌کند. چه وقتی که دانستیم اسلام همزیستی و تفاهم (اصل اول) را در روابط بین‌المللی خود اصل قرار می‌دهد و این نیز ثابت شد که اصل مزبور با رسالت جهانی اسلام (اصل دوم) منافاتی ندارد، و در ضمن خط مشی مسالمت جو یانه اسلام در پیشنهاد اصل اعتزال نیز به وضوح ترسیم گردید، دیگر بس طبیعی می‌نماید که مسلمانان باید از حق انعقاد معاهدات در سطح بین‌المللی، برخوردار باشند.

آری، ایجاد تعهدات بین‌المللی در پاسخ به انگیزه صلح طلبی و رواج حسن تفاهم و مسالمت جویی از هر جهت مفید و لازم تلقی می‌شود و در رویه

۳۳۰. مانند آیه: «همانا بدترین جنیدگان نزد خدا کسانی اند که کفر می‌ورزند و ایمان نخواهند آورد. همان کسانی که تو بایشان پیمان بست، ولی [دیدنی که] هر بار پیمان خود شکستند و پروا هم نمی‌دارند» (۵۶، ۵۵، ۸).

۳۳۱. احمد رشید، مأخذ مذکور در پاورقی ۱۰۴، ص ۹۰ تا ۹۸.

پیامبر اسلام نیز عقد معاهداتی بدین شرح در تاریخ ثبت گردیده است :

- ۱- پیامبر با اهل کتاب در مدینه معاهده بست ، و طی منشور مدینه بر اصل همزیستی مسالمت آمیز صحّه گذارد .
- ۲- پیامبر با مشرکان قریش صلح موقت بست .
- ۳- پیامبر با مسیحیان نجران صلح پایا و دائمی منعقد نمود .
- ۴- و بالاخره ، وی با برخی از قبایل مشرک عرب ، همچون بنی غفار و بنی ضمره ، برای يك دفاع مشترك نظامی وارد مذکره شد و پیمان بست .

فصل دوازدهم

قرآن و روابط بین الملل

- رسالت جهانشمول اسلام
- منع مداخله قهرآمیز برای تحمیل عقیده
- روابط دوستی و مودت با بیگانگان
- شناسایی ملل بیگانه
- صلح و اتحاد
- تحمل و گذشت
- روابط قراردادی
- حل مسالمت آمیز اختلافها
- روانشناسی بیگانگان (کفار)
- سختگیری و طرد
- برهم زدن نظم زمین
- آداب جنگ

قرآن به عنوان نخستین منبع مقررات حقوقی اسلام ، آیاتی را در زمینه روابط بین‌المللی دربر گرفته است . هم‌اکنون با هم مروری بر آنها - که حدود ۴۰۰ آیه هستند - خواهیم داشت ؛ ولی البته بدون پرداختن به شرح و تفسیرشان که این کار را به مباحث آتی خود در جلد دوم ، موکول می‌کنیم .

آیات مزبور را به دوازده قسمت طبقه‌بندی کرده‌ایم که هم‌متن و هم ترجمه آنها از نظرتان خواهد گذشت .

۱

رسالت جهانشمول اسلام

اسلام آیین فطرت است ، و از این رو طبیعت تکاملپذیر انسانی ایجاب می کند که بالاخره روزی تمامی بشریت به این آیین رو آورند . پیامبر (ص) نیز عهده دار رسالت آن بود که همگان را به چنین دین جهانشمولی فرا بخواند :

۱.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...

(فتح: ۲۸)

او کسی است که پیامبر خود را با رهنمایی و دین راست فرستاد، تا مگر آن را بر هر چه دین است، چیرگی بخشد..

۲.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...

(اعراف: ۱۵۸)

بگو: ای مردم، من فرستاده خدا به سوی همه شمایم..

۳.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

(سبا: ۲۸)

و تورا نفر ستادیم مگر برای تمامی مردم، بدان سان که هم مژده ده وهم ترساننده باشی. اما [این را] بیشتر مردم در نمی یابند.
۴.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...

(آل عمران: ۱۹)

راستی که دین پیش خدا، فقط اسلام است..
۵.

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...

(آل عمران: ۸۵)

وهر که بجز اسلام دینی بجوید، هرگز از وی پذیرفته نخواهد شد..
۶.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

(انبیاء: ۱۰۷)

و نفر ستادیم تورا مگر همچو رحمتی بر جهانیان

۲

منع مداخله قهرآمیز برای تحمیل عقیده

آیات این بند در چهار قسمت طبقه‌بندی می‌شود ، بدین شرح :

الف - آزادی عقیده

پیامبر اسلام در سالهای خفقان و سرکوب که در مکه بسر می‌برد به کفار آنجا می‌فرمود :

۱.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.

(کافرون: ۶)

دین شما برای خودتان،
و من نیز دین خود را دارم

۲.

فَإِلِلَّهِ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي. فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ...

(زمر: ۱۴، ۱۵)

بگو: تنها خدا را می‌پرستم،
و هم خالصانه برایش بندگی می‌کنم.
حال بروید و هرچه جز او می‌خواهید، پرستش کنید..

* واما درمدينه، پس از تشكيل دولت اسلامى بازا اعلام مى داشت كه :

۳.

.. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...

(بقره: ۲۵۶)

.. هيچ اجبارى در دين نيست،
براى كسى كه رهيابى و ره گم كردن بخوبى از هم باز شناخته شده...

* و در اين باره كه در امر ارشاد و دعوت هرگز نبايد زور و اجبارى
در كار باشد باز آيات ديگرى آمده :

۴.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.

(يونس: ۹۹)

اگر پروردگار مى خواست همه آنهايى كه در زمين مى زيند، يكسره،
ايمان مى آوردند. اينك آيا [اين] تو [اين] كه بر مردم فشار مى آورى تا [با]
بيمبلى [مؤمن گردند]!

۵.

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ.

(نحل: ۹)

و بر خداست كه راه راست را بنماياند.
و برخى از راهها كژند.
و اگر اومى خواست، همه تان را يكسره [بازور]، هدايت مى كرد.
۶.

.. فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

(نحل: ۳۵)

.. پس آیا مگر فرستادگان را جز رساندن پیامی روشنگرانه، وظیفه‌ای هست؟

۷.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...

(کهف: ۲۹)

و بگو: حق از سوی پروردگارتان [فرا آمده] است.

حال هر که می‌خواهد، [بباید و] ایمان بیاورد،

و هر که می‌خواهد، [برود] کفر بورزد..

* ضمناً آیاتی هم هست بدین مضمون که هر کس دنیا را بخواهد به او همان را خواهیم داد. آیاتی که از يك انتخاب آزاد برای بشر حکایت می‌کند:

۸.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحِطَّ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

(هود: ۱۵، ۱۶)

اگر کسانی زندگی دنیا و زیورش را بخواهند، بازده کاملی به آنان، برابر کارهایشان، خواهیم داد، و در دنیا زبانی نخواهند برد.

[اما] اینان کسانی‌اند که در آخرت بهره‌ای جز آتش ندارند.

و چیزهایی که فرآورده‌اند در آنجا به هیچ است، و کارهایی که می‌کرده‌اند همه بوج خواهد نمود.

۹.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ خَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي خَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ خَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.

(شوری: ۲۰)

هرکه بخواهد [مزرعه] آخرت را کشت کند، ما کشت او را افزایش می دهیم؛
و هرکه بخواهد دنیا را کشت کند، به او از همان دنیا خواهیم داد، و در آخرت هیچ بهره ای برایش نخواهد بود.

* باز در تأیید این معنا که ایجاد عقیده در نهاد آدمی زور بردار نیست، آباتی به بازگویی این نکته پرداخته اند که هرگاه کسی بر سر لجاج و تعصب افتد و نخواهد که حقیقت را بخواهد، دیگر دعوت به راه حق، در مغز و اندیشه وی اثری نخواهد داشت. این خود يك نکته فطری و روانی است که آیات متعددی در قرآن بدان اشاره دارند، مانند:

۱۰

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

(بقره: ۶، ۷)

راستی کسانی که حق پوشی کرده اند، برایشان یکسان است: چه بیمشان دهی یا ندهی، هرگز ایمان نخواهند آورد.
خدا بر دلهاشان و بر شنوایشان مهر نهاده، و بر دیدگانسان پرده فرود افتاده، و عذابی بس بزرگ برای آنان است.

۱۱

كَتَبَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعَثَ إِيْمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

(آل عمران: ۸۶)

خدا چگونه مردمی را به راه راست برد که از پی ایمانشان، از پی گواهیانشان به آن که این پیامبر برحق است،

از پی آن که گواههای روشن برایشان فرو آمده،
 [باز] به کفر روی برده اند؟
 و خدا نادرستکاران را به راه راست نمی برد.
 ۱۲.

إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الضُّمَمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ
 بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ..

(نمل: ۸۰، ۸۱)

راستی تو که آوایی به گوش مردگان نتوانی رساند.
 و نه می توانی که این صدا را به گوش کرانی رسانی که روی خود
 برتافته و پشت بر تو کرده اند.
 و نه تومی توانی کوردلان را از گمراهیشان برهانی...

* درضمن، خداوند چنین خواسته است که انتخاب راه درست یا غلط
 - هدایت یا گمراهی - همه پس از اقامه دلیل باشد، نه با چشمی بسته و انتخابی
 کورکورانه :

۱۳.

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَنَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ...

(انفال: ۱۳)

تا نابود شود هر که برغم گواهی آشکار نابود می شود، و زنده گردد هر
 که با گواهی آشکار زنده می گردد...

* و بالاخره، تکلیف و وظایف، همیشه درخور گنجایش، ظرفیت
 و توان آدمی براو هموار می شود :

۱۴.

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...

(بقره: ۲۸۶)

خدا برای هیچ کس، جز درخور توانش، تکلیف معین نمی کند..

ب - نفی هرگونه چشمداشت سودجویانه

* در آیاتی چند این مضمون به تکرار آمده که کفر یا ایمان ، به سود یا به زیان همان شخصی تمام می شود که ایمان می آورد و یا کفر می ورزد . اما خدا یا پیامبرش از این رهگذر ، چشمداشتی هرگز ندارند . این نکته به لحاظی بیانگر موضع بیطرفانه پیامبر در برابر کفار است :

۱.

وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا... إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا...

(ال عمران: ۱۷۶، ۱۷۷)

و کسانی که در کفر بر یکدیگر پیشی می گیرند، نکند که [اینان] تورا به اندوه نشانند. البته که آنان به هیچ روی زیانی به خدا نمی رسانند...

راستی کسانی که کفر را به بهای ایمان خریده اند، به هیچ روی زیانی به خدا نمی رسانند...

۲.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ...

(مائده: ۱۰۵)

هان ای کسانی که ایمان آورده اید!
بر شماست که خویشان را دریابید. هرگاه شما خود ره بیابید، دیگر آن
کسی که گمراه شده بر شما زبانی نمی رساند...
۳.

.. فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا...

(یونس: ۱۰۸)

.. پس هر که ره بیابد، این ره یافتگیش تنها به سود خویشان است؛
و هر که گمراه شود، [باز] تنها به زیان خویشان گمراه شده...
۴.

مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نَفْسِهِمْ يُمْهِدُونَ.

(روم: ۴۴)

هر که کفر بورزد، کفر وی بر زیان خویشان خواهد بود؛
و کسانی که کاری شایسته کنند، [آنان نیز] برای خود جایگاهی
خوش، فراهم می آورند.
۵.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا...

(جاثیه: ۱۵)

هر که کاری شایسته کند به سود خویشان می کند؛
و هر که بدی کند [این نیز] بر زیان وی خواهد بود...

پ - تنها وظیفه تبلیغ

* در آیات متعددی این نکته تکرار شده است که بر پیامبر جز وظیفه تبلیغ
نیست ، و این خود نوعی جهتگیری وی را در سیاست خارجییش نیز بیان
می کند :

۱.

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ...

(مائده: ۹۹)

بر پیامبر جز رساندن پیام، وظیفه ای نیست...

۲.

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...

(بقره: ۲۷۲)

بر تو [لازم] نیست، هدایت آن،

ولی خدا هر که را که بخواهد [به راه راست] رهنمون می شود...

۳.

..وَأَنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ...

(آل عمران: ۲۰)

.. و اگر روی برتابند [چه باک!]، چه وظیفه توتنها رساندن پیام

است...

۴.

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

(مائده: ۹۲)

و فرمان برید خدا را، و فرمان برید پیامبر را!

و [ازنا فرمانیشان] بترسید!

حال اگر روی برتابید، [این را نیز] بدانید که بر پیامبر ما جز رساندن پیامی روشنگرانه، وظیفه ای نیست.

۵.

...وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ.

(انعام: ۱۰۷)

.. و نه ما تو را [همچون] نگاهبانی برای آنان قرار دادیم،
و نه تو عهده دار شوون آنان.

۶.

... فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

(نحل: ۳۵)

.. آیا مگر فرستادگان را جز رساندن پیامی روشنگرانه، وظیفه ای است؟

۷.

... فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

.. پس اگر روی برتابند [چه باک!]، چه وظیفه توتنها رساندن پیامی
روشنگرانه است.

۸.

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ
مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

(نور: ۵۴)

بگو: فرمان برید خدا را، و فرمان برید پیامبر را.

پس اگر روی برتابند (چه باک!) چه او عهده دار وظیفه خود، و شما
نیز عهده دار وظیفه خویش هستید.

و اگر او را فرمان برید، به راه درست رهنمون می شوید؛
و پیامبر را جز رساندن پیامی روشنگرانه، وظیفه ای نیست.

۹.

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

(یس: ۱۷)

.. و ما را وظیفه ای جز رساندن پیامی روشنگرانه نیست.

۱۰.

... وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ.

(شوری: ۶)

.. و تو عهده دار شوون آنان نیستی.

* بنابراین ، نباید به اندوه نشست که چرا کافران به دین مانمی گروند :

۱۱.

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ
آسَفًا.

(کهف: ۶)

هان نکند که اگر اینان به این گفتار [آسمانی] ایمان نیاورند، توازی
ایشان، سوگمندانه، خودخوری کنی!

۱۲.

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ.

(شعراء: ۳)

نکند تواز این که آنان مؤمن نمی گردند، خودخوری کنی!

۱۳.

وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنُكَ كُفْرُهُ...

(لقمان: ۲۴)

و هر که کفر بورزد، نباید که کفر وی تو را به اندوه نشاندد.

ت - شیوه تبلیغ

* حال که ملت مسلمان در روابط خود با بیگانگان کافر، وظیفه ای جز
ارشاد و تبلیغ ندارد ، لازم است که به شیوه تبلیغ هم آشنا شویم و ببینیم آیا
این تبلیغ باید به شیوه رسانه های گروهی کنونی - یعنی به هر وسیله و شگرد
میسر و ممکن - صورت گیرد ، یا آنکه تنها شیوه منطقی و مسالمت آمیز تبلیغ
مورد توجه قرآن بوده است. با مروری بر آیات مربوط درمی یابیم که فراخوانی
دیگران به دین اسلام، هرگز نمی تواند با پرخاش ، تحریک ، دروغ زنی، تهدید
و زور همراه باشد :

.۱

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ...

(نحل: ۱۲۵)

با منطق عقل و اندرز نیکو [مردم را] به راه پروردگارت فرا بخوان!
و [هرگاه دیدی که آنان سر بحث و مناظره دارند] به شیوه ای که بهتر
است، مناظره کن!...

* آیه بعد از آیه فوق نیز بیانی جالب دارد که می گوید :

وَأَن عَاقِبَتُكُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ
لِّلصَّابِرِينَ.

(۱۶: ۱۲۶)

و هرگاه خواستید کیفر دهید، همسان با آزاری که خود دیده اید کیفر
دهید؛
و اگر بردباری کنید، این البته برای بردباران نیکوتر است.

.۲

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ
وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهُنَا وَالْهُكْمُ وَاحِدٌ
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

(عنکبوت: ۲۶)

و با اهل کتاب مناظره مکنید مگر به شیوه ای نیکوتر، اما نه با
تجاوز گرانشان؛
و به آنان بگوئید: به آنچه که بر ما و بر شما [هر دو] نازل شده، ایمان
آورده ایم؛

و خدای ما و خدای شما هم یکی است؛
و ما تنها به او سر سپرده ایم.

۳.

وَلتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

(ال عمران: ۱۰۴)

باید از شما جمعی پدید آید که به خوبی دعوت همی کنند. مردمی که
به کار پسندیده فرمان می دهند، و از ناپسند باز همی دارند؛
و آنان همان رستگارانند.

* و گاهی نیز ممکن است به طرق احساس برانگیزی طرف مخالف را
تحت تأثیر تبلیغ واقع ساخت :

۴.

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبْنَانَا وَ
آبْنَانَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ
عَلَى الْكَافِرِينَ.

(ال عمران: ۶۱)

حال پس از این دانشی که برایت فراهم آمده اگر کسی بخواهد با تو
بستیه، بگو:

بیایید، ما فرزندان خود را فرا خوانیم و شما نیز فرزندان خود را،

ما زنان خود را فرا خوانیم و شما نیز زنان خود را،

ما جانهای خویش را به میان گذاریم و شما نیز جانهای خویش را،

آنگاه مباحله بیاغازیم تا نفرین خدا را بهره کافران سازیم.

۳

روابط دوستی و مودّت با بیگانگان

آیات مربوط به این موضوع را در هشت قسمت طبقه‌بندی خواهیم کرد:

الف - ابراز عواطف انسانی

از مطالعه آیات قرآنی چنین برمی آید که ایجاد رابطه مودّت با بیگانگان امری است که مسلمانان در روابط بین الملل خود می‌توانند از آن بهره‌برگیرند، چه اولاً: اسلام، آیین فطرت است و هرگز با احساسات طبیعی و انسانی بشر سر ناسازگاری بر نداشته است.

ثانیاً: اسلام بدین نکته اساسی توجه داشته که همیشه با ایجاد يك جَوّ آرام و مآلا مال از تفاهم است که انسان می‌تواند با مخالفان عقیدتی خود به گفتگو و بحث بنشیند. پس اگر مودت، تبادل عواطف انسانی و نیکرفتاری با کافران، از شروط اساسی تبلیغ به‌شمار می‌رود، چگونه می‌توان در روابط مسلمانان با دیگر جوامع بشری، وجود این پدیده‌های طبیعی را منکر شد. اکنون به آیات زیر توجه کنید:

.۱

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الدِّينِ غَازِيَةً مِنْهُمْ مَوَدَّةٌ...
لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ
دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا
يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ فَاتْلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَآخِرُجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ
وَلظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاوْلَئِكَ
هُمُ الظَّالِمُونَ.

(مستحب: ۹-۷)

چه بسا که خدا میان شما و کسانی از آنان [مشرکان] که دشمنشان
می داشتید، دوستی برقرار کند... ۳۳۲
خدا هرگز شما را نهی نکرده است از این که نیکرفتاری و دادگری با
کسانی کنید که با شما در دین نه به پیکار برخاسته، و نه شما را از
شهرهایتان آواره کرده اند.

نیکرفتاری و دادگری کنید، چه خدا دادگران را دوست می دارد.
خدا فقط شما را از این نهی می کند که کسانی را یار خویشی بگیرید
که در دین با شما پیکار کرده، از شهرهایتان آواره تان ساخته، و
برآواره گیتان [با دشمنان شما] همداستان شده اند.
کسانی که اینان را یار خود می گیرند، همان نادرستکارانند.

.۲

وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ

۳۳۲- هرچند مفسران این آیه را دربارهٔ مشرکان مکه نازل دانسته اند ولی با توجه به
به جزئی و انحصاری نبودن مفاهیم آیات قرآن کریم، و نیز به قرینهٔ تعمیمی که در
نخستین آیه همین سوره آمده و دوستی و یاورخواهی را نسبت به کناری تحریم کرده
که خود خصم و صیانتشان را باز گفته (یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی وعدوکم...)،
می توان چنین نتیجه گرفت که مودت و دوستی با کفار در سایر موارد، امری روا
است. در کتاب «حقوق اقلیتها» نیز آیه مزبور به مفهوم عام و گسترده اش مورد
استناد قرار گرفته است، عمید زنجانی، حقوق اقلیتها بر اساس قرار داد ذمه،
تهران: انتشارات صدر [بی تا]، ص ۲۳۱.

وَيَبْتَغُوا عَدَاوَةً كَانَتْ وَلِيًّا حَمِيمًا.

(فصلت: ۳۴)

و کار خوب و بد با هم یکسان نیستند.
حال بیا و آن را که نیکوتر است پیش آر!
تا [ببینی] آن کس که میان تو و او دشمنی بوده، بناگه، همچو یار
نزدیکی برایت شود.
۳.

..وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى...

(مائده: ۸۲)

.. البته نزدیکترین مردم نسبت به مؤمنان، در مهرورزی، کسانی را
خواهی یافت که گفته اند: ما مسیحی هستیم..
۴.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...

(انعام: ۱۰۸)

و دشنام مدهید کسانی را که نیایش غیر خدا می کنند!
تا مبادا آنان نیز از روی دشمنی و نادانی، خدا [ی شما] را دشنام
دهند...

* البته این بدیهی است که برای ایجاد رابطه مودت بایگانگان، شرایط
و حدودی هم تعیین شده که باز خود قرآن به بیان آنها پرداخته است. به گفته
دیگر، ابراز مودت با ملل بیگانه به موجب مقررات بین المللی اسلامی مجاز
است به شرط آنکه این امر منجر به یکی از پی آمدهای ناخوشایند زیر نگردد:
- دوستی یکجانبه

- اطاعت و دنباله روی از بیگانگان

- رُکون (= احساس پشت گرمی و اطمینان)

- خود باختگی و شیفتگی

- پذیرفتن ولایت کفار

اکنون همه این موارد را با مرور بر آیات قرآنی از نظر خواهیم گذراند.

ب - دوستی یکجانبه

* دوستی با نامسلمانان نباید به پایه همرازی برسد و نه یکطرفه و آنها

تنها از سوی مسلمانان ابراز شود :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ خَبْرًا وَدَوًّا مَا
عِنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ...
هَآأَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كَلِمَةٍ وَآدَا لَقُوكُمْ
قَالُوا آمَنَّا وَآذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ...

(ال عمران: ۱۱۸، ۱۱۹)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!

بجز خویشتن کسی را [دسازو] همراز خود مکنید!

[آنانی که] درباره شما از هیچ تبهکاری دریغ نمی دارند، [و] دوست
همی دارند که شما در دشواری بسربرید.

تنقراز گفتارشان فرو چکیده و [تازه] آنچه که در دلهای خود پنهان
کرده اند، بزرگتر است...

هان! این شماست که آنان را دوست می دارید، ولی آنان شمارا هرگز

دوست نمی دارند، و شما خود به همه این کتاب ایمان دارید؟

و چون شمارا می بینند اظهار ایمان می کنند، ولی همین که تنها
می شوند انگشتها را، از فرط خشم، به دندان همی گزند...

پ - دنباله روی بیگانهان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَزِدُّوكُمْ عَلَىٰ آغَابِكُمْ فَتَقْلِبُوا
خَاسِرِينَ.

(ال عمران: ۱۴۹)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!

اگر از کافران پیروی کنید، آنان شما را به [روزگار] پیشیتان باز
خواهند گرداند، و آنگاه زیانکار خواهید گشت.

ت - رکون (احساس پشت گرمی و اطمینان)

— وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الدِّينِ فَلَسَمُوا فَمَسَكُمُ التَّارُوتُ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ
أَوْلِيَاءَ....

(هود: ۱۱۳)

به کسانی که نادرستکارند، با پشت گرمی، روی مبرید، چه آتش
دامگیرتان می شود!
و شما سوی خدا هرگز یارانی ندارید....

ث - خود باختگی

— لَا يَغْنُرُكَ تَقَلُّبُ الدِّينِ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ
جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْيَهَادُ.

(آل عمران: ۱۹۶، ۱۹۷)

مبادا که فریب دهد این آمد و شد [موفقیت آمیز] کافران در شهرها!
اینها بهره مندی اندک است،
و سپس دوزخ جایگاهشان خواهد بود، و چه بد آرامگهی است آنجا!

ج - ولایت یگانگان

* خداوند در آیات متعددی مسلمانان را نهی می کند از این که کافران را
«اولیا»ی خویش قرار دهند. با توجه به معنای لغوی «وَلِيٌّ» و موارد استعمالش،
چنین برمی آید که «وَلِيٌّ» يك دوست ساده نیست. وَلِيٌّ به کسی نمی گویند که
مابا او يك دوستی ساده داریم و فقط با هم تبادل عواطف مهر و مودت می کنیم.
بلکه وَلِيٌّ یعنی یار و حتی مددکار انسان. ۳۳۳ از نظر قرآن نباید مسلمانان در

۳۳۳. وَلَاه ، تَوَالِي : یعنی میان دو یا چند چیز چنان همبستگی فراهم آید که دیگر غیری
در میان نباشد (راغب). إِنْ وَلِيَّيَ اللَّهُ = ناصری ، حافظی و دافع الشرِّ عَنِّي. وَلِيٌّ

ابراز عواطف دوستی با بیگانگان چنان افراط کنند و به پایه‌ای برسند که حتی حاضر شوند کارهای خود را به دست آنان بسپارند .

۱.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِنَّا لَهُمْ قَاتِلُونَ...
تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ...

(متحنه: ۱)

هان! ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خود را یاران خویشان قرار مدهید! شما به آنان مهر می‌ورزید و حال آنکه آنان کافران به آنچه که از راستی بر شما فرو آمده. هم پیامبر و هم شما را آواره می‌کنند، چرا که شما به خدا، پروردگار خود، ایمان آورده‌اید....

۲.

وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ...

(نساء: ۸۹)

آنان چه قدر دوست می‌دارند تا همان گونه که خود کفر می‌ورزند شما نیز کافر شوید، و سرانجام هر دو با هم یکسان گردید! بنابراین، هرگز از ایشان یارانی [برای خویشان] مگیرید!

→ یعنی کسی که هرگاه تودر انجام کاری و اماندی، او قائم مقامت می‌شود؛ وَلِي هُوَ الَّذِي لَهُ التَّصَرُّفُ وَالْمَعُونَةُ (مجمع‌البحرین). در آیه ۵۶ سوره مائده نیز اشاره بدین نکته رفته که در سایه تَوَلَّى است که تشکل و دسته بندی و حزب پدید می‌آید: وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ.

۳.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...

(نسا: ۱۴۴)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید! کافران را سواى مؤمنان، یاران خویشان، قرار مدهید...

۴.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ...

(مائده: ۵۱)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید! [از] یهودیان و ترسایان [برای خویشان] یار مگیرید! [چه] برخی از آنان یاران برخی دیگرند. و هر که چنین با ایشان دوستی کند، پس او نیز از [شمار] آنان خواهد بود...

۵.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ...

(مائده: ۵۷)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید! هرگز یار خود قرار مدهید آن دسته از مردمی را که پیش از شما دارای کتاب [آسمانی] شدند، و اینک دین شما را به ریشخند و بازی گرفته اند...

* البته گاهی ضرورت، یعنی انگیزه دفع شرکافران، عامل رفع این ممنوعیت می شود:

۶.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً...

(ال عمران: ۲۸: ۳)

افراد با ایمان نباید کافران را به جای مؤمنان، یاران خود قرار دهند!
و هرکس چنین کند با خدا هیچ پیوندی نخواهد داشت؛
مگر جایی که براستی از آنان بیمناک باشید...

چ - ملل همکیش

* اعتماد و احساس برادری تنها نسبت به همکیشان رواست :

۱.

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ...

(ال عمران: ۷۳)

و رام کسی مشوید مگر آن را که از دینتان پیروی کند...

۲.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...

(حجرات: ۱۰)

تنها مؤمنان باهم برادرند...

۴

شناسایی ملل یگانه

این امر از دو مین آیه‌ای که در قسمت (الف) از بند ۳ همین فصل آمده ،
بخوبی استنباط می‌شود . همچنین آیه زیر که در بحث‌های تابعیت و شناسایی ،
در پیرامون آن سخن راندیم :

۱.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا...

هان! ای مردم!

ما شما را از مردی و زنی آفریده‌ایم؛

و از شما ملت‌ها و گروه‌ها پدید آوردیم تا مگر همدیگر را باز شناسید...

۵

صلح و اتحاد

* دعوت به اتحاد بر محور قدر مشترکها

۱.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ...

(آل عمران: ۶۴)

بگو: ای اهل کتاب!

بیاید [و] بر سر سخنی که یکسان است میان ما و شما [گردهم آییم]
[یعنی] اینکه جز خدا را نپرستیم، و هیچ چیزی را انبازش نپنداریم.
و نه برخی از ما برخی دیگر را، سوای خدا، خداوندگار [خود]
گیرد...

۲.

.. وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهُنَا وَالْهُكُمُ وَاحِدٌ
وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

(عنکبوت: ۲۶)

... و بگویند: ایمان آورده ایم به آنچه بر ما و آنچه که بر شما فرو فرستاده شده.

و خدای ما و خدای شما هم یکی است،
و ما همه سرسپردگان اویم.

* بیطرفی

۳.

... فَإِنْ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُفَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا.

(نساء: ۹۰)

حال اگر از شما کناره بجویند [= اعتزال ۳۳۴]،

و دیگر با شما نجنگند،

و از صلح با شما سخن برانند، دیگر خدا سلطه ای برایتان بر ایشان،
قابل نیست.

* نقطه مقابل این دستور ، دستور دیگری است که در آیه زیر آمده :

۴.

.. فَإِنْ لَمْ يَغْتَزِلْوْكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ
فَخُذُوهُمْ وَأَفْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ
عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

(نساء: ۹۱)

... حال اگر از شما کناره نجویند،

و نه سخن از صلح برانند،

۳۳۴. واژه «إِعْتِزَال» در قرآن ، هم به معنای عدم مداخله، و هم به معنای بیطرفی آمده است . ما پیش از این با عنوان « کاربرد واژه اعتزال در قرآن » به این موضوع پرداختیم (ص ۲۲۷) .

و نه شرّ خویشان از شما بدارند
 پس بگیریدیشان و آنها را هرجا که یافتید بکشید،
 آنها کسانی اند که علیه شان دستی باز برایتان قایلیم

* دستور صلح همگانی به مؤمنان

۵.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...

(بقره: ۲۰۸)

هان ای کسانی که ایمان آورده اید!
 همگی از در صلح درآید!

* دستور پذیرفتن تقاضای صلح

۶.

وَأَنْ جِتْخُوا لِلْسِّلْمِ فَأَجْتَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. وَ
 إِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخَذُوا مِنْكَ فَيَأْخُذُوا بِكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ...

(انفال: ۶۲، ۶۳)

و اگر به صلح روی آورند،
 پس تونیز بدان روی بر، و کار خود به خدا واگذار!
 البته که او شنوا و داناست.
 و اگر بخواهند [با چنین ترفندی] تو را بفریبند،
 پس [مطمئن باش که] خدا مایه بینازیت خواهد بود...

* قبول پناهندگی

.۷

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمُتُهُ...

(توبه: ۶)

وهرگاه یکی از مشرکان از تو پناه خواهد، پس پناهش ده تا [بیاید و نزد تو] گفتار خدا را بشنود
آنگاه او را به ایمنگاهش، باز رسان!...

* تحریم صلح و سازش با فتنه گران

.۸

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارُ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ. فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ...

(ممتد: ۳۴، ۳۵)

راستی کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا بازداشتند، و در پایان کار مردند، خدا هرگز آنان را نخواهد بخشود...
پس مبادا سستی نمایید و [این چنین مردمی را] به صلح فراخوانید، در حالی که خود در موضع برترید، و خدا نیز با شماست...

٦

تحمل و گذشت

۱.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

(اعراف: ۱۹۹)

گذشت پیشه خود کن.
و به کار نیک فرمان بده.
و از نادانان روی برتاب.

۲.

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا خَسَدًا
مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى
يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ...

(بقره: ۱۰۹)

بسیاری از اهل کتاب آرزو همی داشتند که یکاش شما را از پی
ایمانتان به کفر بازمی گردانند.
و این بر اثر رشکی بود که آنان از پی آشکار شدن حق برایشان به دل
گرفته بودند.

اینک شما گذشت کنید و چشم فرو پوشید، تا خدا فرمان خویش فرو
فرستد...

۳.

وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ اَکْثَرُ فَاِذَا الَّذِی
بَیْنَکَ وَبَیْنَهُ عَدَاوَةٌ کَاَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ.

(نفلت: ۳۴)

وکار خوب و بد، باهم یکسان نیستند.

حال بیا و آن را که نیکوتر است پیش آر، تا [بینی] آن کس که میان تو و
او دشمنی بوده، بناگه، همچو یار نزدیکی برایت شود.



روابط قراردادی

۱.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتُوا بِالْمُذْمُودِ...

(مائده: ۱)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!

قراردادها را بسربرید....

۲.

... وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا.

(بنی اسرائیل: ۳۴)

.. وپیمان را بپایید!

چه پیمان بازخواست شدنی است.

۳.

... وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثْنَاهُمْ إِذَا عَاهَدُوا ... أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ

هُمُ الْمُتَّقُونَ.

(بقره: ۱۷۷)

... و کسانی که چون پیمان بستند، پیمان خود را بسر برند...
آنان کسانی که راست گفته اند، و آنان همان پرهیزگارانند.

۴.

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ.

(مؤمن: ۸)

[مؤمنان اینانند: ...]

و کسانی که امانتها و پیمانهای خویش را همی بایند.

۵.

... فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ...

(نساء: ۸۹، ۹۰)

... پس اگر روی برتابند آنان را بگیرید و هر جا که یافتیدشان بکشید،
و هرگز از چنین مردمی یار و یاور برای خود مگیرید.
مگر کسانی که همبسته با گروهی باشند که بین شما و آنان، پیمانی وجود
دارد....

۶.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ غَاظَتْ
مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْفُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كَلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَإِذَا
تَثَبَّتْنَهُمْ فِي الْعَرْبِ فَشَرَّدَا بَيْنَهُمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْ كُرُونَ. وَإِنَّا
نَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً قَانِبُذِ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعِيبُ
الْخَافِئِينَ.

(انفال: ۵۶-۵۹)

همانا که بدترین جنیدگان نزد خدا کسانی که کفر می ورزند و ایمان
نمی آورند.

همان کسانی که توباً ایشان پیمان بستی، ولی [دیدنی که] هربار پیمان
خود را شکستند و [از پیمان شکنی هم] نمی پرهیزند.

پس اگر در میدان کارزار برایشان چیرگی می یابی، پشتیبانانشان را نیز بدانها تارو مار گردان؛ شاید که [از این ماجرا] پند آموزند. و اگر بر راستی از مردمی می ترسی که خیانتی [در پیمان] کنند، تونیز درست همان سان [پیمانشان را] بر سرشان فرو کوب! همانا که خدا خیانتکاران را دوست نمی دارد.

۷.

...وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُم فِى الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ يَبِيتُكُمْ وَيَتِينَهِمْ مِّثَاقًا...

(انفال: ۷۳)

... و اگر [تازه مسلمانانی که هنوز موفق به کوچیدن از دیار شرک نشده اند] از شما یاری در دین بطلبند، بر شما است که آنان را یاری دهید!

مگر [آنکه این یاری اقدامی باشد] علیه گروهی که بین شما و ایشان پیمانی استوار گشته....

۸.

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُوا فِى الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ...

(توبه: ۱، ۲)

این یک رفع تعهد است از سوی خدا و پیامبرش به آن دسته از مشرکانی که شما با ایشان پیمان بسته اید!

حال بروید و [در یک مهلت] چهار ماهه در زمین گردش کنید...

۹.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَنِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

(توبه: ۴)

به استثنای افرادی از مشرکان، که شما با ایشان پیمان بسته اید،
آنگاه چیزی [از پیمان] بر شما نکاستند، و نه کسی را برضد شما
پشتیبانی کردند؛

پس پیمانشان را تا پایان به انجام رسانید!
همانا خدا پرهیزگاران را دوست می دارد.

۱۰

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ
عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُتَّقِينَ. كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا ذِمَّةً يَرْضَوْنَ
نَكْمَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ. اسْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ
ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

(توبه: ۷-۹)

مشرکان را نزد خدا و پیامبر وی چه پیمانی؟ مگر آنهایی که با شما در
کنار مسجد الحرام پیمان بسته اند.

پس مادام که بر سر پیمانتان، استوار باشند، شما نیز برای آنان استوار مانید.
چگونه [به پیمانشان بها می دهید؟] و حال آن که اگر بر شما چیرگی
یابند، برایتان نه خوشاوندی خواهند پایید و نه پیمانی را؛
با زبان خود شما را خشنود می گردانند، اما دلهایشان [از هماهنگی با
زبانشان] سر باز می زند.
و بیشتر آنان تبهکارانند.

آنان آیات خدا را به بهایی اندک فروخته، و [مردم را] از راه وی باز
داشته اند.

راستی که اینان چه بد عمل می کنند!



حل مسالمت آمیز اختلافها

۱.

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ

النَّاسِ...

(بقره: ۲۲۴)

و خدا را آماج سوگندهای خویش قرار مدهید تا [بدین دستاویز دیگر نتوانید] نیکی و پارسایی کنید و میان مردم سازش در افکنید^{۳۳۵}....

۲.

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ

بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اتِّفَاءً مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا

عَظِيمًا.

(نساء: ۱۱۴)

۳۳۵. یعنی خدا را بهانه برای سرباز زدن از نیکرفتاری، تقوا و ایجاد آشتی و سازش میان مردم قرار مدهید (المیزان، ج ۲، ص ۲۲۲). شأن نزول آیه این است: روزی میان داماد و دختر یکی از یاران پیامبر (ص) به نام عبدالله بن زواحه اختلافی روی داد. آنگاه عبدالله صحابی سوگند یاد کرد که برای سازش میان آن دو هیچ اقدام و دخالتی نکند. بدین مناسبت، آیه فوق نازل شد تا این گونه سوگندها را بی اساس و ممنوع اعلام بنماید (مجمع البیان).

در بیشتر راز گوییهایشان هیچ نیکویی در نهفته است؛ مگر آنکه که کسی [بخواهد با این کار] به صدقه‌ای، یا کار نیکی، و یا سازشی میان مردم، فرمان دهد.

و هر که با جست و جوی رضامندی خدا چنین کند، به او پاداشی بزرگ خواهیم داد.

۳.

وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَطَائِلُوا النَّاسِ تَبْغِي حَتَّىٰ تَقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاتَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْقَدْلِ وَأَقِضُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

(حجرات: ۹)

و هرگاه دو گروه از مؤمنان به جان یکدیگر افتند، سازش میانشان در افکنید!

با این همه اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با آن گروه که تجاوز همی کند بجنگید، تا آنکه که به فرمان خدا باز گردد؛ و چون باز گشت، از روی داد میانشان سازش درافکنید، و دادگری کنید که خدا دادگران را دوست همی دارد.

۴.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَتِكُمْ...

(حجرات: ۱۰)

فقط مؤمنان برادرانند.

اینک میان دو برادر خویش سازش برقرار کنید...

۹

روانشناسی بیگانگان (کفار)

* در قرآن آیات بسیاری در پیرامون خصوصیات روانی، روحیات، انگیزه‌ها و شگردهای کفار آمده تا مسلمان با مطالعه این نکته‌ها بهتر به اتخاذ مواضع آنان پی ببرند. روشن است که با این آگاهی روانشناختی، مسلمانان بینشی عمیقتر نسبت به وضع آنان خواهند یافت و در ایجاد روابط بین‌المللی چشم و گوش‌های بازتر خواهند داشت.

۱.

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ خَيْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ...

(بقره: ۱۰۵)

آنان که کفر می‌ورزند — خواه اهل کتاب باشند و خواه مشرکان — هرگز دوست ندارند که از پروردگارتان کمترین نیکی بر شما فرو آید....

۲.

وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ وَيَكْفُرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ فَيَنْسُوا اللَّهَ الَّذِي تَوَكَّلُوا عَلَيْهِمْ وَيَسْأَلُوا رَبَّهُمْ فَيَنْسُوا اللَّهَ الَّذِي تَوَكَّلُوا عَلَيْهِمْ...

عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ...

(بقره: ۱۰۹)

بسیاری از اهل کتاب آرزو می داشتند که ایکاش شما را از پس ایمانتان به کفر بازمی گردانند؛ و این بر اثر رشکی بود که آنان از پی آشکار شدن حق برایشان، به دل گرفته بودند...

۳.

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...

(بقره: ۱۲۰)

نه یهود و نه ترسایان هرگز از تو خشنود نخواهند شد، مگر آنکه آیینشان را پیروی کنی...

۴.

وَمَنْ التَّائِبُ مِنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ. وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ. وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ....

(بقره: ۲۰۴-۲۰۶)

و در میان مردم کسی [هم] هست که در این زندگی دنیا کلامش تو را دلپذیر می آید، و هم او خدا را بر [درستی] آنچه که در دل دارد، گواه می گیرد؛ در حالی که او [از] نارامترین دشمنان است. و چون [از نزد تو] باز می رود، در زمین به تلاش می افتد تا تباهی در آن برانگیزد، و کشت و دودمان را همه به نابودی درفکند؛ و حال آنکه خدا هرگز تباهی را دوست نمی دارد. و چون بدو گفته شود: از [نافرمانی] خدا بپرهیز! خودبینی و نخوت او را به گناه در می کشد...

.۵

وَذَاتُ طَائِفَةٍ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يَلْعَنُونَكُمُ...

(ال عمران: ۶۹)

گروهی از اهل کتاب آرزو می داشتند که یکاش شما را گمراه می کردند...

.۶

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنُ إِذَا تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنُ إِذَا تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا ذُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِينِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

(ال عمران: ۷۵)

و در میان اهل کتاب کسی [هم] هست که اگر بدو ثروت هنگفتی به امانت سپری، آن را به تو باز خواهد گرداند.

و [نیز] کسی [هم] هست که اگر حتی دیناری به دستش سپری، به تو باز نخواهد داد مگر آنکه بر بالینش بایستی [و مطالبه کنی].

این از آن رواست که آنان می گویند: ما در برابر درس ناخواندگان مسئولیتی نداریم.

و آنان برخدا دروغ می بندند، و خود [این را خوب] می دانند.

.۷

الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكِتَابَ يَغْرِفُونَهُ كَمَا يَغْرِفُونَ آبًا لَهُمُ الدِّينَ خَيْرٌ وَأَنْفُسُهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

(انعام: ۲۰)

کسانی که کتاب را به ایشان داده ایم، او را می شناسند همان گونه که فرزندان خویش را.

[اینان] کسانی [اند] که خود را به زیان افکنده اند، و اینک ایمان نمی آورند.

.۸

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَغْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَغْضٍ...

(انفال: ۷۳)

و کسانی که کفر ورزیده اند، برخیشان یاران برخی دیگرند...

.۹

وَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ.

(احقاف: ۱۱)

و کسانی که کفر ورزیدند به آنان که مؤمنند گفتند:

اگر [این قرآن] چیز خوبی بود، هرگز آنان [در پذیرفتنش] بر ما پیشی نمی گرفتند.

و چون خود بدان [قرآن] راه [راست] نمی یابند، خواهند گفت که این دروغی کهن است.

۱۰

إِثْخَذُوا آيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...

(مجادله: ۱۶)

سوگندهای خود را همچون سپری قرار داده، بدین سان [مردم را] از راه خدا بازمی دارند...

۱۰

سختگیری و طرد

۱.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...

(فتح: ۲۹)

محمد فرستاده خداست، و کسانی که با او یند بر کافران پس
سختگیرند...

۲.

..إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَأُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ
هَذَا...

(توبه: ۲۸)

تنها مشرکان ناپاکند،
پس نباید، از سال دیگر، به مسجد الحرام نزدیک شوند...

۱۱

برهم زدن نظم زمین

۱.

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا...

(اعراف: ۵۶)

و در زمین، از پی آراستگی، دیگر خرابی بیارنیاورید...

۲.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...

(مائده: ۳۳)

کسانی که با خدا و پیامبر وی به ستیز برمی خیزند، و در زمین به خرابکاری همی کوشند، کیفرشان جز این نیست که: کشته شوند،

یا به دار آویخته گردند

یا دستها و پاهایشان، یکی برعکس دیگری، بریده شود،

یا [از شهری به شهر دیگر] تبعید گردند...

۱۲

آداب جنگ

* در این قسمت نیز آیات مربوط به جنگ را در طی چند قسمت از نظر خواهیم گذراند .

الف - فضیلت جهاد

در قرآن ، جهاد علیه کفر ستیزه‌جو، و علیه ناهنجاریهای خصوصیتبار، وظیفه‌ای مقدس و بس والا معرفی شده است . از این رو ، برای انگیزش عاطفی مسلمانان و افزودن اعتقاد و ایمانشان به جانفشانی در راه حق، آیاتی بر آنان فرو فرستاده شده است :

۱.

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

(بقره: ۱۵۵)

و مگویید آن کسان که به راه خدا کشته می شوند، مردگانند. نه! که زندگانند، ولی شما در نمی یابید.

۲.

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.

(نساء: ۷۴)

پس آنان که زندگی دنیا را به جهان دیگر می فروشند، باید در راه خدا
پیکار کنند!
و هر آن که پیکار در راه خدا کند و کشته یا پیروز شود، او را پاداش
بزرگی خواهیم داد.

۳.

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَاعْرِضْ الْمُؤْمِنِينَ...

(نساء: ۸۴)

پس در راه خدا پیکار کن!
تو جز خویشتن، مسئول [کسی دیگر] نیستی.
و مؤمنان را [بر پیکار] بینگیز!...

۴.

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ
أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ
الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا.

(نساء: ۹۵)

هرگز یکسان نیستند وانشستگان مؤمن [ولی] تندرست با رزمندگان
که مالها و جانهای خویش را در راه خدا [بر سر پیکار] نهاده اند.
خدا رزمندگان مال و جان در راه خدا نهاده را بر آن وانشستگان، به رتبه
برتری بخشیده؛

و خدا به همه شان پاداش نیکو وعده داده است.

و خدا رزمندگان را بر وانشستگان با [دادن] پاداشی بزرگ، برتری بخشیده است.

۵.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ.

(انفال: ۷۴)

و کسانی که ایمان آورده، از سرزمین کفر بدرآمده و به راه خدا همی کوشیده اند؛

و کسانی که [آنان را] پناه داده و یاری کرده اند، همه شان همان مؤمنان راستینند که از آمرزشی و [هم از] روزی وافر و دلپذیر برخوردارند.

۶.

اجْعَلْنَاهُمْ سَفَایَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَا آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ... الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ. يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتِ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ. خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...

(توبه: ۱۹ - ۲۲)

آیا شما آب دادن به حاجیان، و آبادسازی مسجدالحرام را همانند [کار] کسی می دانید که به خدا و باز پسین روز ایمان آورده، و در راه خدا [تا آخرین توانش] کوشیده است؟

[این دو هرگز] نزد خدا برابر نیستند....

کسانی که ایمان آورده، و [از دیار کفر] کوچیده و با [بذل] مالها و جانهای خویش در راه خدا همی کوشیده اند، رتبه ای بزرگتر نزد خدا دارند،

و آنان همان کامیابانند

پروردگارشان نوید مهر و خشنودی خویشان را به آنان می دهد، و [نیز نوید] باغهایی را که آنان شادکامی جاودان در آن یافته اند و برای همیشه آنجا باقی خواهند ماند...

۷.

قُلْ هَلْ تَرْتَضُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ...

(توبه: ۵۲)

بگو: آیا مگر برای ما [وقوع] یکی از دو نیکی را انتظار می برید؟...

۸.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَ
الْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ
وَالَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

(توبه: ۱۱۱)

راستی خدا از مؤمنان جانها و مالهایشان را خریده بدین [بها] که بهشت مال آنان باشد.

[آنان] در راه خدا پیکار می کنند، سپس می کشند و خود کشته می شوند.

این وعده ای است راست بزرعده او [که] در تورات، انجیل و قرآن [آمده] و کیست آن که بهتر از خدا به پیمان خویش وفا کند؟

پس نویدتان باد براین فروش که با آن [باخدای خود] داد و ستد کرده اید!

و این همان کامیابی بزرگ است!

ب - نکوهش متخلفان

و مذمت برای کسانی که سستی می ورزند و یا هرگز عقیده ای به جهاد

ندارند :

.۱

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ
وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ. إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ
الْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ..

(توبه: ۱۱، ۱۵)

آنان که به خدا و باز پسین روز ایمان آورنده اند، [دیگر پس از صدور
فرمان] برای مبارزه با [بذل] مالها و جانهای خویش، از تو رخصت
نمی طلبند.

و خدا بر [احوال] پرهیزگاران داناست.

تنها کسانی رخصت می طلبند که به خدا و باز پسین روز ایمان
نیاورده اند، و دل‌هایشان به شک فرو غلتیده، از این رو، آنان در تردید
خود سرگردانند.

آیاتی که از پی دو آیه فوق آمده همچنان در نگوشت بهانه جویان
منافق، داد سخن می دهد تا مسلمانان به هوش باشند که مبدا سستی و بی اعتقادی
آنان موجب دلسردی ایشان در امر جهاد گردد.

.۲

وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذِنَكَ أُولُوا
الْقَوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ. رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ
الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ.

(توبه: ۸۶، ۸۷)

و چون سوره ای فرو آید [بدین مضمون] که:

ایمان آورید به خدا، و برزمید همراه با پیامبر او! [تو خواهی دید که]
توانگران‌شان از تو رخصت همی طلبند، و می گویند:
بگذار که مانیز با وانشستگان [در شهر] بمانیم!

[آری، اینان] راضی شده اند که در شمار واپس نشستگان آیند، و
[کسانند که] بردلهايشان مهر نهاده شده چندان که دیگر نمی فهمند.

۳.

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْمُونُ فَإِنَّهُمْ يَأْمُونُ كَمَا تَأْمُونُ
وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ...

(نساء: ۱۰۴)

واز تعقیب آن مردم [که دشمنان شمايند]، سست مشوید!
اگر شما [در این کارزار] دردمند می شوید آنان نیز دردمند می شوند به
همان گونه که شما دردمند می شوید و [لی] شما امیدی از خدا دارید
که آنها ندارند...

۴.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ
مَنْ يُولِهِمْ يُوقِئْهُ دُبْرَهُ إِلَّا مُنْحَرَفًا لِقَتَالٍ أَوْ مُتَجِرًّا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ
بِقَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَقَاوِيَهُ جَهَنَّمُ وَيُسَّ الْمَصِيرُ.

(انفال: ۱۵، ۱۶)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!
هرگاه کافران را در حال پیشروی [به سوی خود] یافتید، هرگز پشت به
آنان نکنید!

و هر که در چنان روزی به آنان پشت کند — بی آنکه [از] این تغییر
موضع [منظورش باز سازی نیرو] برای پیکاری، و یا پیوستن به گروهی
باشد — خویشتن را به خشم خدا دچار ساخته، جایگاهش دوزخ
است، و [این] چه بد سرانجامی خواهد بود!

۵.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ
إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ. إِلَّا تَتَّقُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا...

(توبه: ۳۸، ۳۹)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!
 شما را چه شده که هرگاه می گویند: به راه خدا از جا حرکت کنید،
 بر زمین میخکوب می شوید؟
 آیا شما به جای آخرت، به زندگی دنیا راضی شده اید، در حالی که
 بهره دنیا در [برابر] آخرت جز اندک چیزی نمی باشد؟
 اگر [برای رزم] از جا حرکت نکنید، [خدا] شما را عذابی بس
 دردناک خواهد چشاند...

۶.

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا
 بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ
 أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ

(توبه: ۸۱)

و بجا ماندگان [منافق] از این شادمان شدند که موضعی برضد پیامبر
 خدا اتخاذ کردند، و خوشایندشان نبود که با [بذل] مالها و جانهای
 خویش، در راه خدا، رزم کنند؛
 و [به دیگران هم] گفتند: در حرارت [تابستان] از جا حرکت نکنید!
 بگو: آتش دوزخ خیلی گرمتر است،
 ایکاش که [آنان] می فهمیدند!

۷.

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَستَازِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ
 الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

(توبه: ۹۳)

راه [بازخواست] بر کسانی باز است که گرچه توانگرند ولی باز از تو
 [برای نرفتن به جنگ] رخصت می طلبند.
 آنان به این تن در داده اند که با واپس نشستگان، هم نشین گردند.
 و خدا بر دلهاشان مهر نهاده چندان که دیگر [به حقیقت] پی نخواهند
 برد.

.۸

وَلَقَدْ عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤْتُونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مُسَوِّدًا
فَلَنْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ قَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَعُونَ
إِلَّا قَلِيلًا..

(احزاب: ۱۵، ۱۶)

آنان پیش ازین براستی با خدا پیمان بستند که پشت [به دشمن]
نکنند،

و پیمان خدا باز خواست شدنی است.

بگو: اگر از مرگ یا کشته شدن می گریزید، این گریز هرگز سودی
برایتان نخواهد داشت، و جز زمانی اندک [از زندگی] کام بر
نمی گیرید.

.۹

سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ
لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ... بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ
الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا... وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا.

(فتح: ۱۱، ۱۲)

بزودی آن عربهای برجای مانده خواهند گفت: ما سرگرم اموال
و خانواده های خود می بودیم. اینک [ای پیامبر،] برای ما [از خدا]
بخشایش طلب!

آنان چیزی بر زبان می رانند که هرگز در دلهایشان نمی باشد...

خیر، شما گمان می بردید که پیامبر و مؤمنان هرگز نزد خانواده
خویش، باز نخواهند گشت؟... و شما مردمی تباه بودید.

پ - بسیج و مهمات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ تَنْفِرُوا جَمِيعًا.

(نساء: ۷۱)

هان ای کسانی که ایمان آورده اید!
 سلاح خود بگیرید، سپس دسته دسته و یا همگی با هم از جا حرکت
 کنید.
 وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَظَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ
 اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...

(انفال: ۶۱)

و هر چه توانستید برای [مقابله با] ایشان، نیرو و اسبان یراق کرده، فراهم
 آورید!
 تا مگر اینسان دشمن خدا و دشمن خویشان را مرعوب سازید...
 ...وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن
 يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ...

(حجید: ۲۵)

و آهن را فرو فرستادیم که صلابتی بسیار و بهره هایی برای مردم دارد [تا]
 از آن به راه برپاداشت حق سودجویند] و تا خدا معلوم دارد آنکه را به
 نادیده یاری او و پیامبران او می کنند...

ت - دستور پیکار (بطور مطلق)

* در برخی از آیات، نبرد با کفار بدون هیچ قید و شرطی فرمان داده
 شده. ولی در برابر، آیات دیگری هم هست که جنگ با کفار را به علل خاصی
 توجیه کرده است.

در این باره صاحب نظران معتقدند که باید آیات مطلق را حمل بر آیات
 مقید کرد، و چنین نتیجه گرفت که جنگ تنها در موارد خاصی مجاز گردیده
 است، نه در همه جا. ۳۳۶

اکنون برخی از آیات مطلق درباره جهاد :

۱.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

(بقره: ۲۱۴)

و به راه خدا پیکار کنید!
و بدانید که همانا خدا شنوا و داناست.

۲.

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ....

(نساء: ۸۱)

پس در راه خدا پیکار کن...

۳.

فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.

(توبه: ۲۹)

با آن دسته از اهل کتاب پیکار کنید که:
به خدا و بازپسین روز ایمان ندارند،
و نه آنچه را که خدا و پیامبرش ناروا شمرده، ناروا می دانند؛
و نه دین راست را پیروی می کنند.
[با ایشان چندان پیکار کنید] تا با دستی [توانا] جزیه بپردازند، و [در
برابرتان] تن به تسلیم در دهند.

ث - علل مشروعیت جنگ

* در آیات زیر بیان می شود که مسلمانان در کجا حق دارند که با کفار

بجنگند و چرا :

۱.

أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نُصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...

(صح: ۳۹، ۴۰)

مجازند کسانی که به نبرد کشیده شده اند [تا آنان نیز با جنگ طلبان پیکار کنند]، چه مورد تجاوز قرار گرفته اند؛ و خدا بر یاریشان البته تواناست.

[یعنی همان] کسانی که از خانمان خود، بناروا، رانده شدند، [و گاهی نداشتند] جز آن که می گفتند: خدا پروردگار ماست. و اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر به عقب نمی راند، بیشک عبادتگاهها، دیرها، نمازخانه ها و مسجدهایی که نام خدا بسیار در آنها برده می شود، و یران همی گشتند....

۲.

وَأَنْ نَّكْفُوهُمْ أَيْمَانُ نَهْمٍ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا إِيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يُنتَهُونَ أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...

(توبه: ۱۲، ۱۳)

و اگر از پی بستن پیمانشان، سوگندهای خویش بشکنند، و دینتان را زشت بشمرند،

پس [شما نیز] بستیزید با [این] پیشوایان کفر!

چه آنان هرگز پایند سوگندهای خویش نیستند.

[بستیزید] تا مگر [از کفر خویش] دست بردارند!

آیا پیکار نمی کنید با مردمی که سوگندهای خویش بشکستند و بر آن شدند که پیامبر را [از مکه] برانند، و هم آنان بودند که [دشمنی و ستیز را] با شما، نخستین بار، آغاز کردند...

۳.

... فَأَيُّهَا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُفَاتِلُونَكُمْ كَمَا قَفَّ...

(توبه: ۳۶)

... با تمامی مشرکان پیکار کنید، همچنان که ایشان نیز با تمامی شما پیکار می کنند.

* پس در روابط بین الملل، مجرد دشمنی و خصومت نباید انگیزه تجاوز و درگیری باشد:

۴.

... لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا...

(مائده: ۲)

... کین توزی نسبت به مردمی که شما را از مسجد الحرام باز داشتند، نباید هرگز شما را به تجاوز برانگیزد...

۵.

... لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِيْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...

(مائده: ۸)

کین توزی نسبت به مردمی نباید هرگز شما را به بیدادگری برانگیزد! دادگری کنید که این به پرهیزکاری نزدیکتر است!...

* ضمناً به آیاتی که بنا عنوان هدف جنگ (قسمت «ر») آورده ایم توجه کنید.

ج - معامله به مثل ۳۳۷

۱.

...فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيْنِكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيْنِكُمْ...

(نقره: ۱۹۴)

... پس هر که به شما تجاوز کند، براو تجاوز کنید همان سان که او بر شما تجاوز کرده است...

۲.

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ.

(نمل: ۱۲۶)

و اگر کیفر می دهید تنها بدان سان که خود آزار کشیده اید، کیفر دهید!

ولی اگر بردباری کنید، این برای بردباران نیکوتر است.

۳.

ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْتَهُ اللَّهُ...

(حج: ۶۰)

مسئله این است: هر که به سبب آزاری که کشیده، اگر به همان سان [متجاوز را] کیفر دهد و سپس [بار دیگر] آماج ستم قرار گیرد، بیشک خدا به یاریش خواهد شتافت...

۴.

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لِأَجْبِتَ الظَّالِمِينَ. وَلَمْ يَأْتِ بِمِثْلِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنَ

سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ
الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَيَمَن صَبِرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ
الْأُمُورِ

(شوری: ۴۰ - ۴۳)

و کفر بدی، بدی است همسان آن.
حال اگر کسی [از کيفر] در گذرد و [مایه کین را] اصلاح کند،
پاداشش با خدا خواهد بود.
البته او نادرستکاران را دوست نمی دارد.
و اما کسی که ستم دیده و [اکنون از ستمگر] ستم بستانده است،
هرگز راهی بر [بازخواست] چنین افرادی نیست.
تنها راه بر [بازخواست] کسانی باز است که بر مردم بیداد و در زمین،
بناروا، ستمگری می کنند.
اینان را عذابی دردناک خواهد بود.
و درباره کسی که بردباری کند و [از کيفر و بازخواست] در گذرد،
[باید گفت که:] این براستی از کارهایی است که باید بر آن همت
گمارد.
۵.

وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَاتَّبِعْهُ عَلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْخَائِنِينَ.

(انفال: ۵۹)

و اگر بر راستی از مردمی می ترسی که خیانتی [در پیمان] کنند، تو نیز
درست همان سان [پیمانشان را] بر سرشان فرو کوب!
البته خدا خیانتگران را دوست نمی دارد.

ج - هماوردان

* اهل کتاب

.۱

فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...

(توبه: ۲۹)

با آن دسته از اهل کتاب پیکار کنید که:
به خدا و باز پسین روز ایمان ندارند،
ونه آنچه را که خدا و پیامبرش ناروا شمرده، ناروا می دانند،
ونه دین راست را پیروی می کنند...

* مشرکین

.۲

... فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

(توبه: ۵)

... پس بکشید مشرکان را به هر کجا که بیابید...

* پیشوایان کفر

.۳

... فَاقْتُلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ...

(توبه: ۱۲)

... پس بستیزید با پیشوایان کفر...

* کفار پیمان شکن

.۴

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ...

(توبه: ۱۳)

آیا پیکار نمی کنید با مردمی که سوگندهای خویش بشکستند؟..

* منافقان که خود در شمار کافرانند

.۵

... فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُدُّوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

(نساء: ۸۹)

... پس اگر روی برتایید، آنان را بگیرید و به هر کجا که یافتیدشان بکشید....

.۶

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...

(توبه: ۷۳) (تحریم: ۹)

ای پیامبر!

با کافران و منافقان بستیز!

و با آنان درشخویی بنما!

.۷

لَسْنَا لِمَنْ يَنْتَهِي الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَكُفْرَتِكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا. مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أَخِذُوا وَقْتِيلُوا نَفْتِيلًا.

(احزاب: ۶۰، ۶۱)

منافقان و کسانی که در دل بیماری [بیدینی] دارند، و هم شایعه پراکنان اگر بس نکنند، بیشک تو را بر آنان خواهیم شوراند. زیستنتشان در کنارت دیگر دیری نمی باید.

آنان نفرین شد گانیند که به هرکجا که یافت شوند، دستگیر و بشدت کشتار می شوند.

* مسلمانان تجاوزگر

۸.

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا تَنْبَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِي إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ...

(حجرات: ۹)

و هرگاه دو گروه از مؤمنان به جان یکدیگر افتند، سازش میانشان برقرار کنید!

با این همه، اگر [باز] یکی از آن دو برد دیگری تجاوز کند، شما نیز با گروهی که تجاوز همی کند، بجنگید تا آنکه که به فرمان خدا باز آید...

* یاران ابلیس

۹.

...فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ...

(نساء: ۷۶)

... با یاران ابلیس پیکار کنید...

ح - زمان

* در ماههای حرام (رجب ، ذیقعد ، ذیحجه ، محرم) جنگ ممنوع

است :

۱.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ
سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرِ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...

(بقره: ۲۱۷)

تورا از ماه حرام، یعنی پیکار در آن، همنی پرسند.
بگو: پیکار در آن [گناهی] بس بزرگ [و همچون] بر بستن راه خدا
و کفر به وی، و بازداشتن مردم از مسجد الحرام است ۳۳۸...

۲.

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

(توبه: ۵)

پس چون این ماههای حرمتدار [که همان مهلت چهارماهه مشرکان
باشد] بسر رسید، مشرکان را به هر کجا که بیابید بکشید...

خ - مکان

وَلَا تُفَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُفَاتِلُوكُمْ فِيهِ...

(بقره: ۱۹۱)

و با آنان در کنار مسجد الحرام پیکار نکنید، مگر آنکه که آنان در آنجا
باشما پیکار کنند...

د - کمیت جنگجویان

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّصِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ
صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِي وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قَوْمُ لَا يَفْقَهُونَ. أَلَا أَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ قَبْضَكُمْ

۳۳۸. ترجمه این آیه بر مبنای ترکیب نحوی است که میزان پذیرفته است.

صَغْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ
يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ.

(انفال: ۶۵، ۶۶)

ای پیامبر!

مؤمنان را به کارزار تشویق کن!

اگر از شما بیست تن [استوار] باشند، بر دویست تن از کافران، چیره
می شوند؛

و اگر از شما صد تن [استوار] باشند، بر هزار تن از کافران چیره خواهند
گشت؛

چه آنان مردمیند که [موضع شما را] درک نمی کنند.

[با این همه] خدا هم اکنون از [بار وظیفه] شما کاسته و ناتوانی در
[نهاد] شما را خاطرنشان کرده است.

حال اگر از شما صد تن [استوار] باشند، بر دویست تن چیره می شوند؛

و اگر از شما هزار تن [استوار] باشند، بر دو هزار تن چیره می گردند؛

و خدا جز این نمی خواهد [اگر شما مؤمن و بردبار باشید]، و خدا با
برداران است.

د - کیفیت

۱.

...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ
اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

(بقره: ۱۹۴)

... پس هر که بر شما تجاوز کند، براو تجاوز کنید همان سان که او بر
شما تجاوز کرده،

و از [نافرمانی] خدا بپرهیزید، و بدانید که خدا براستی با پرهیزگاران
است.

.۲

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ وَافِرُوا جَمِيعًا.

(نساء: ۷۱)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!

جنگ افزار خود بگیرید، سپس دسته دسته و یا همگی باهم، از جا حرکت کنید.

.۳

...وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْفِقُنَّ عَنْ صَلَاتِهِمْ وِاقَتِهِمْ وَأَمْتِيْعَتُهُمْ فَيَمْلِكُونَ عَلَيْكُمْ مَبِئَّةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ...

(نساء: ۱۰۲)

...آنانی که کافرد آرزوی کنند که یککاش شما از سلاحها و ساز و برگ خویشان، غافل شوید، تا خود یکسره بر شما بتازند.

[با این همه] اگر بر اثر ریزش باران در زحمت و یا خود بیمارید، گناهی بر شما نیست اگر سلاحهای خویش را باز کنید و [همزمان] مراقب خویشان [هم] باشید.

.۴

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ.

(انفال: ۴۶، ۴۷)

هان! ای کسانی که ایمان آورده اید!

هرگاه با دسته ای [از دشمن] روبرو شدید، استوار بمانید!

و خدا را بسیار یاد کنید تا مگر رستگار شوید!

و خدا و پیامبرش را فرمان برید و هرگز با یکدیگر مستیزد که [در این

صورت،] ترس بر دلهایتان خواهد نشست، و نسیم [پیروزی] از فرازتان
 رخت بر خواهد بست!
 و بردبار باشید که خدا البتّه با بُردباران است.
 ۵.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِثَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ
 عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ. وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ
 أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا
 تَرَأَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ...

(انفال: ۴۸، ۴۹)

و همچون کسانی مباشید که [نه بانیتی پاک و خدایی، بلکه] با
 سرمستی و خودنمایی در برابر مردم [برای کارزار] بیرون شتافتند، و
 [آنان] راه خدا را همی بر بندند.
 و خدا بر هر آنچه که می کنند، آگاهی و سلطه تمام دارد.
 و هنگامی که [با چنان حالتی بیرون شتافتند] ابلیس [هم] کردارشان
 را در نظرشان بیاراست، و به [آنان] گفت: امروز کسی چیره بر شما
 نخواهد بود، و من پناهگاه شمایم. اما همین که دو گروه [جنگجو]
 رویاروی هم قرار گرفتند، او عقبگردی کرد و گفت که من از شما
 بیزارم...
 ۶.

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...

(انفال: ۶۱)

و هر چه توانستید برای [مقابله با] آنان نیرو و اسبان یراق کرده، فراهم
 آورید! تا مگر دشمن خدا و دشمن خویشان را مرعوب سازید...
 ۷.

وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَخُدَّكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنُصْرِهِ وَ
 بِالْمُؤْمِنِينَ وَالْأَلْفِ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ...

(انفال: ۶۲)

و اگر بخواهند [با چنین ترفندی] تورا بفرینند، پس [مطمئن باش که] خدا مایهٔ بینازیت خواهد بود.

او همان کسی است که تورا با یاری خویش و به [کمک] مؤمنان پشتیبانی کرد، و دل‌هایشان را به هم برآورد...

۸.

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...

(توبه: ۴۱)

از جا حرکت کنید — خواه سبکبار و خواه سنگین بار — و با مال‌ها و جان‌های خویش به راه خدا پیکار کنید...

۹.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

(توبه: ۱۲۲)

و مؤمنان را نباید که همه با هم [برای پیکار] حرکت کنند. آخر چرا نباید از هر گروه، دسته‌ای به قصد فراگیری دانش دین، بیرون روند تا پس از بازگشت نزد کسان خویش، آنان را بیم دهند تا مگر خویشان را [از ناپاکی‌ها و گمراهی‌ها] برکنار بدارند؟

۱۰.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...

(توبه: ۱۲۳)

هان! ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافرانی که در کنارتان می‌زیند، پیکار کنید. و آنان، باید که در شما درشتخویی احساس کنند...

۱۱

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخَسَّوهُمْ فَشُدُّوا
الْوَتَاقَ فَمَاتَ مَاتًا بَعْدَ وَاتِّاءٍ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْتَصَرْتُمْ مِنْهُمْ وَلَٰكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

(محتد: ۴)

و چون [در میدان نبرد] با این کافران [که وصفشان گذشت] رو یاروی
شدید، آنان را از دم تیغ بگذرانید تا لحظه ای که خوب از پای درآیند.
پس [در این هنگام] بند [اسیران] را محکم کنید و سپس یا [برآنان]
منتی نهاده [رهایشان کنید] و یا [برای رهاییشان] بهای واخرید
دریافت دارید، تا سرانجام جنگجویان سلاح بر زمین گذارند. همین و
همین!

واگر خدا می خواست از آنان خود انتقام می ستاند، ولی نکرد برای
آنکه برخی از شما را به برخی دیگر بیازماید.
و کسانی که به راه خدا کشته می شوند، هرگز خدای کارهایشان را تباه
نمی سازد.

ر - هدف

.۱

وَفَالِقُلُوبُهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَتَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ....

(بقره: ۱۹۳)

و با آنان پیکار کنید چندان که دیگر مایه آشوبی برجای نماند، و دین
یکسره برای خدا باشد...

.۲

...وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا
اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...

...و شکستن حرمتها را قصاصی هست.

پس هر که بر شما تجاوز کند، براو تجاوز کنید همان سان که او بر شما تجاوز کرده...

۳.

فَلْيُفَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...

(نساء: ۷۴)

پس آنان که زندگی را به جهان دیگر می فروشند، باید که در راه خدا پیکار کنند!

۴.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا...

(نساء: ۷۵)

آخر چرا نباید در راه خدا پیکار کنید و [هم در راه] آن ضعیف شمرده گانی [که] از مرد و زن و کودک [آرزوی رهایی همی برند]؟ کسانی که می گویند: خدایا! ما را از این سرزمین که اهلش ستمگرند، رهایی ببخش!

۵.

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ....

(نساء: ۷۶)

آنان که ایمان آورده اند در راه خدا پیکار می کنند، و آنان که کفر ورزیده اند در راه [ابلیس]. پس بجنگید با یاران ابلیس...

۶.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ...

(انفال: ۳۹)

و با آنان پیکار کنید چندان که دیگر مایه آشوبی برجای نماند، و دین
یکسره برای خدا باشد...

۷.

...وَإِنْ اسْتَنْصَرَكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ...

(انفال: ۷۲)

و اگر از شما یاری در [حراست از] دین طلبیدند، بر شماست که یاری
دهید...

ز - پاره‌ای از مقررات مربوط به جنگ

* چگونگی برگزاری نماز (نماز خوف)

وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ
وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ
أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ
أَسْلِحَتَهُمْ...

(نساء: ۱۰۲)

و چون در میان آنان باشی و [بخواهی در میدان جنگ] برایشان نماز
[جماعت] برپاداری، باید [فقط] بخشی از آنان با تو [به نماز]
بایستند، و باید که سلاحهای خود را نیز بگیرند.

و چون سجده کردند [و بقیه نمازشان را خود به پایان رسانند]، باید
[بروند و] در پشت سر شما قرار گیرند.

و [آنگاه] آن بخش دیگری که هنوز نماز نگزارده‌اند، باید پیش آمده با
تو نماز گزارند، و [اینان نیز] باید مراقب خویشتن بوده
جنگ افزارهایشان را هم برگرفته باشند...

۱.

فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ...

(انفال: ۶۹)

اکنون بخورید از هر آنچه که پاک و روا به چنگ آورده اید
و از [نافرمانی] خدا پرهیزید! ...

۲.

وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ
ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا...

(متحه: ۱۱)

و اگر [بر اثر گریختن همسران شما] چیزی [همچون کابینی که
پرداخته اید] از همسرانتان به کافران رسیده باشد، و آنگاه شما [از
پی نبرد] بر پیروزی دست یابید، باید که به همسر گریختگان برابر
آنچه را که [روزی] خرج کرده اند، [از اصل غنیمت] بپردازید...

* ففی ، غنایم ، انفال

۱.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...

(انفال: ۱)

از تو درباره انفال ۳۳۹ می پرسند.
بگو: انفال از آن خدا و پیامبر است...

۲.

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...

(انفال: ۴۱)

و بدانید [از] هر آنچه که به چنگ می آورید یک پنجمش برای خدا،
برای پیامبر و برای خویشان [پیامبر]، یتیمان، مستمندان و رهمانده
است...

.۳

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ...

(حشر: ۶، ۷)

و آنچه خدا از [اموال] ایشان برای پیامبرش باز آورده، [چیزهایی بود که] به راهش هرگز نه اسبی تاختید و نه شتری به راه انداختید. ولی [این] خدا [است که] پیامبران خود را بر هر که بخواهد چیرگی می بخشد، و خدا بر هر چیزی تواناست. آنچه که خدا از [اموال] مردم دهکده ها برای پیامبرش باز آورده، از آن خدا، از آن پیامبر و از آن خویشان [پیامبر]، یتیمان، مستمندان و رهمانده، خواهد بود...

* اسیران

.۱

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَتَّخِذَ لِنَفْسِهِ أَهْلًا وَلَا خَيْرًا...
لَا يَتَّخِذُ لِنَفْسِهِ أَهْلًا وَلَا خَيْرًا...

(انفال: ۶۷)

هیچ پیامبری حق ندارد که پیش از کشتار [دشمن]، در زمین به دستگیری اسیران [به طمع دریافت بهای و اخیریشان]، پردازد. شما خواسته [ناپایدار] دنیا همی طلبید، ولی خدا سرای دیگر را [برایتان] همی خواهد...

.۲

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي آيْدِكُمْ مِنَ الْأَشْرَىٰ إِنْ يَغْلِبَ اللَّهُ فِي

فَلْيُؤْيِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَتَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

(انفال: ۷۰، ۷۱)

ای پیامبر!

به اسیرانی که در دست شما هستند بگو:

اگر خدا به نیکی در دل‌هایشان پی‌برد، بهتر از آنچه که از کف باخته‌اید، به شما خواهد داد، و بر شما [گناهتان را] خواهد بخشید. و خدا آمرزگار و مهربان است.

و [اما] اگر بخواهند به تو خیانت کنند، [این چیز تازه‌ای نیست، چه] آنان از پیش هم به خدا خیانت کرده‌اند و او [شما را] برایشان چیرگی بخشید؛

و خدا دانا و فزاینده است.

۳.

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُتُقَاقَ فَمَا مَتَّأْتَعْدُ وَإِنَّمَا فِئَاءٌ...

(ممتد: ۱)

و چون [در میدان نبرد] با این کافران [که وصفشان گذشت] رویاروی شدید، آنان را از دم تیغ بگذرانید، تا لحظه‌ای که خوب از پای درآیند.

پس [در این هنگام] بند [اسیران] را محکم کنید و سپس یا [برآنان] منتی نهاده [رهایشان کنید] و یا [برای رهاییشان] بهای واخریدی، دریافت دارید....

* پناهندگی

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ...

(توبه: ۶)

و هرگاه یکی از مشرکان از تو پناه خواهد، پس پناهِش ده تا [بیاید و نزد تو] گفتار خدا را بشنود...

* معاف شدگان

لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ
وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا
مَا تَوَكَّلْتُمْ عَلَيْهِ فَمِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتٌ يُؤْتِيهِمْ مِمَّا فِي بَيْوتِهِمْ وَلَهُمْ
مِنْ الدِّمَارِ حَرَجٌ وَلَا يُجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ

(توبه: ۹۱، ۹۲)

بر ناتوانان، بیماران و کسانی که چیزی ندارند تا [در راه جنگ] هزینه کنند هیچ تنگنایی نیست [چه مجازند که در میدان نبرد شرکت نکنند]، به شرط آنکه برای خدا و پیامبرش صمیمانه رفتار کرده باشند؛ بر سر نکوکاران راه [و زبان نکوهش و بازخواست] بر بسته است؛ و خدا آمرزگار و مهربان است.

و [همچنین] تنگنایی نیست برای کسانی که پیش تو آمدند تا [برای رفتن به جنگ] مرکب برایشان فراهم کنی [و] تو گفتی: چیزی نمی‌یابم تا شما را بر آن سوار کنم. [سپس] آنان برگشتند، ولی با چشمانی مالا مال از اشک تأثر که چرا چیزی نمی‌یابند که [به این راه] هزینه کنند.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ..

(فتح: ۱۷)

برای کور هیچ تنگنایی نیست [که بنشینند و به کارزار نروند]، و نه برای لنگ تنگنایی می‌باشد، و نه برای بیمار [در این باره] تنگنایی هرگز وجود دارد..

* مرزبانی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

(آل عمران: ۲۰۰)

هان، ای کسانی که ایمان آورده اید!

شکیبایی ورزید، و با شکیب خود بر دشمن چیره شوید، و با همدگر مراقب مرزها باشید، و از [نافرمانی] خدا بپرهیزید تا مگر رستگار شوید.

س - بحث تاریخی

بخشی از آیات قرآنی به بیان سرگذشت‌های نظامی پیامبر اکرم (ص) پرداخته است. البته مامی دانیم که این هرگز در شأن قرآن نیست که تنها به وقایع-نگاری و داستان‌سرایی پردازد.

این کتاب مقدس در بیان سرگذشت‌ها فقط و فقط انگیزه نکته‌یابی و پندآموزی می‌داشته است. قرآن همیشه می‌خواسته که مردم از آنچه که در پیش فرا رفته، عبرت بیاموزند و نقاط روشن و تاریک یا محورهای کامیابی و شکست را نصب العین خویش گردانند.

در صحنه مبارزات مسلحانه علیه کفر تجاوزگرو ستیزه‌جوی، رویدادهای جالب و نکته‌آموزی در صدر اسلام رخ داده که بخشی از آیات قرآن به بیان‌شان پرداخته است. مادر این‌جا تنها به دادن نشانی این دسته از آیات و نیز اشاره به وقایعی که در واقع شأن نزول آیات مزبور هستند، بسند می‌کنیم:

* غزو۵ بدر ۴۰ (سال دوم هجری) :

آل عمران : ۱۳ ، ۱۲۳-۱۲۶ .

انفال : ۵-۱۹ ، ۴۱-۵۲ ، ۶۴-۶۷.

* غزوة احد^{۲۴۱} (سال سوم هجری) :

آل عمران : ۱۲۱-۱۲۸ ، ۱۴۰ ، ۱۴۴ ، ۱۴۹-۱۷۱.

* غزوة حمراء الاسد^{۲۴۲} (سال ۲) :

آل عمران : ۱۷۲-۱۷۵ .

* غزوة بنی نضیر^{۲۴۳} (سال چهارم هجری) :

حشر : ۲-۶ .

* غزوة خندق^{۲۴۴} (سال پنجم هجری) :

احزاب : ۹-۲۵ .

* غزوة بنی قریظة^{۲۴۵} (سال پنجم هجری) :

احزاب : ۲۶ ، ۲۷ .

* صلح حدیبیه^{۲۴۶} و بیعت رضوان^{۲۴۷} (سال ششم هجری) :

فتح : ۱-۲۷ .

* فتح مکه^{۲۴۸} (سال هشتم هجری) :

اسری : ۷۶ ، ۸۰ ، ۸۱ .

صف : ۱۳ .

۳۴۱ . مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ج ۳/ص ۶۴ به بعد .

۳۴۲ . مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ص ۱۰۸ ، ۱۱۰ ، ۱۲۸ .

۳۴۳ . مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ج ۳/ص ۱۹۹-۲۰۴ .

۳۴۴ . مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ج ۳/ص ۲۲۴-۲۴۴ .

۳۴۵ . همان مأخذ ، ص ۲۴۴ به بعد .

۳۴۶ . ابن هشام ، ج ۳/ص ۳۲۱ به بعد .

۳۴۷ . همان مأخذ ص ۳۳۰ .

۳۴۸ . مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ج ۴/ص ۳۱ به بعد .

نصر : ۱-۳.

* غزوة حنین^{۳۴۹} (سال ۸) :

توبه : ۱۵-۲۷ .

* سرية ذات السلاسل^{۳۵۰} (سال ۸) :

عادیات : ۱-۱۱ .

* غزوة تبوک^{۳۵۱} (سال نهم هجری) .

توبه : ۳۸-۵۹ ، ۶۱-۹۷ ، ۱۰۷-۱۱۰ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ .

۳۴۹. همان مأخذ ، ص ۸۰ به بعد .

۳۵۰. همان مأخذ ، ص ۲۷۲ .

۳۵۱. مجمع البیان ؛ ابن هشام ، ج ۴/ص ۱۵۹ به بعد .

کتابنامه

- ابن اثیر ، عزالدین علی ، کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران) ، ترجمه خلیلی ، تهران : شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران [بی تا] .
- ابن بابویه ، محمد ، من لایحضره الفقیه ، تهران ، دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۹۰ ق.
- ابن خلدون ، مقدمه ، بیروت : داراحیاء التراث العربی [بی تا] .
- ابن سعد ، محمد ، الطبقات الکبری ، بیروت : دار بیروت و دارصادر ، ۱۹۵۷ .
- ابن هشام ، عبد الملک ، السیره النبویه ، بیروت : دار احیاء التراث العربی [بی تا] .
- احمد بن ابی یعقوب ، تاریخ یعقوبی ، ترجمه آیتی ، تهران : بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ۱۳۵۶ .
- احمدی ، علی ، مکاتیب الرسول ، بیروت : دارالمهاجر [بی تا] .
- اشراق ، محمد کریم ، تاریخ و مقررات جنگ در اسلام ، تهران : دفتر نشر فرهنگ اسلامی ، ۱۳۶۰ .
- آلبرماله و ایزاک ، تاریخ ملل شرق و یونان ، ترجمه هژیر ، تهران : ابن سینا ، ۱۳۴۲ .
- امین عاملی ، سید محسن ، فی رحاب ائمه اهل البيت ، بیروت : دارالتعارف للمطبوعات ، ۱۹۸۰ .
- بخاری ، محمد بن اسماعیل ، صحیح بخاری ، بیروت : داراحیاء التراث العربی ، ۱۳۷۸ ق .
- بلادری ، احمد بن یحیی ، فتوح البلدان ، قاهره : المطبعة الموسوعات ، ۱۹۰۱ .
- بوم ، ژول لا ، تفصیل الایات القرآن الحکیم (و یلیه المستدرک ادوار مونتییه) ، بیروت : دارالکتب العربی [بی تا] .
- بون ، گوستاو لا ، تمدن اسلام و عرب ، ترجمه فخر داعی ، تهران : علمی ، ۱۳۳۴ .

- جعفری لنگرودی ، محمد جعفر ، ترمینولوژی حقوق ، تهران : ابن سینا ، ۱۳۴۶ ؛
 مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام ، تهران : ابن سینا ، ۱۳۵۳ .
 حجتی کومانی ، علی ، تاریخ و علوم قرآن ، تهران : الفتح ، ۱۳۵۶ .
 حکمت ، محمد علی ، حقوق عام ملل ، تهران : چهر ، ۱۳۳۱ .
 حلی ، محقق ، شرایع الاسلام ، بیروت : دار مکتبه الحیة [بی تا] .
 حلی ، علامه ، تذکره الفقهاء ، چاپ سنگی ؛ منتهی المطلب ، تهران ، چاپ سنگی ،
 ۱۳۳۳ .
 تبصرة المتعلمین ، ترجمه بانضمام فقه فارسی بقلم ابوالحسن شعرانی ، تهران :
 اسلامیة ، ۱۳۵۵ .
 حمید الله ، محمد ، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان ، ترجمه سعیدی ، تهران :
 بعثت ، ۱۳۵۵ ؛ رسول اکرم در میدانهای جنگ ، ترجمه سعیدی ، تهران .
 محمدی ، ۱۳۳۶ .
 حیدر ، اسد ، الامام الصادق والمذاهب الاربعة ، بیروت : دارالکتاب العربی ، ۱۹۶۹ .
 خاتم پیامبران (مجموعه مقالات) ، تهران : حسینیة ارشاد ، ۱۳۴۷ .
 خدوری ، مجید ، جنگ و صلح در اسلام ، ترجمه سعیدی ، تهران : اقبال ، ۱۳۳۵ ؛
 حقوق در اسلام ، ترجمه رهنا ، تهران : اقبال ، ۱۳۳۶ .
 خوئی ، ابوالقاسم ، البیان فی تفسیر القرآن ، قم : المطبعة العلمية [بی تا] .
 دنت ، دانیل ، مالیات سرانه وتأثیر آن در گرایش به اسلام ، ترجمه موحد ، تهران :
 خوارزمی ، ۱۳۵۴ .
 رضی ، شریف ، نهج البلاغة ، ترجمه فیض الاسلام ، تهران ، [بی تا] ، ۱۳۵۱ .
 رادمنش ، عزت الله ، کلیات عقاید ابن خلدون ، تهران : انتشارات قلم [بی تا] .
 رشید ، احمد ، اسلام و حقوق بین الملل عمومی ، ترجمه دکتر سیدی ، تهران : مرکز
 مطالعات عالی بین الملل ، ۱۳۵۳ .
 روسو ، شارل ، حقوق بین ملل عمومی ، ترجمه حکمت ، تهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۴۷ .
 زید ، امام ، المسند ، بیروت : دارالکتب العلمية ، ۱۹۸۱ (مباحث سیر از ص ۳۱۳
 تا ۳۲۵) .
 سیوطی ، جلال الدین ، الاتقان فی علوم القرآن ، قاهره : مکتبه التجارية الكبرى ،
 ۱۳۶۸ ق .
 شدید ، محمد ، الجهاد فی الاسلام ، بیروت : مؤسسة الرسالة ، ۱۹۸۰ .
 شرباصی ، احمد ، بیروت : دارالجلیل ، ۱۹۸۰ .
 شریعتی ، علی ، اسلامشناسی ، مشهد ۱۳۴۷ ، [بی تا] .
 امت وامامت ، تهران : حسینیة ارشاد ، ۱۳۵۱ .
 شلتوت ، محمود ، سیری در تعالیم اسلام ، ترجمه خلیلیان ، تهران : شرکت انتشار ،
 ۱۳۴۷ ؛ الاسلام عقیده و شریعة ، قاهره : دارالشروق .

شهابی ، محمود ، ادوار فقه ، ح ۱ ، دانشگاه تهران ، ۱۳۵۷ .
 شهرستانی ، ابوالفتح ، ملل و نحل ، ترجمه هاشمی و تصحیح و تعلیقات جلال نائینی ،
 تهران : اقبال ، ۱۳۵۰ .

شیرازی ، آیت الله سید محمد ، الفقه : السياسة ، قم : مطبعة سید الشهداء ، ۱۴۰۱ ق .
 ضیائی بیگدلی ، حقوق بین الملل عمومی ، تهران ، ۱۳۵۷ [بی تا] .
 طباطبائی ، علامه ، المیزان فی تفسیر القرآن ، بیروت : مؤسسة الاعلمی ، ۱۹۷۳ ؛
 قرآن در اسلام ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۵۳ ؛ وحی یاشعور مرموز ،
 قم : دارالفکر [بی تا] .

طبرسی ، شیخ ابوفضل ، مجمع البیان ، بیروت : داراحیاء التراث العربی ، ۱۳۷۹ ق ،
 طبری ، محمد بن جریر ، تاریخ طبری ، ترجمه پاینده ، تهران : بنیاد فرهنگ ایران ،
 ۱۳۵۲ .

طریحی ، فخرالدین ، مجمع البحرين ، تهران : المكتبة المرتضوی [بی تا] .
 طلاس ، مصطفی ، پیامبر و آئین نبرد ، ترجمه مرزناک ، تهران : بعثت ، ۱۳۵۵ .
 طوسی ، شیخ ابوجعفر محمد ، الاستبصار ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۹۰ ق ؛
 التهذیب ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ،

عساملی ، شیخ حر ، وسائل الشیعه ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۸۸ ق .
 عبدالباقی ، محمدنواد ، المعجم المفهرس ، قاهره : دارالکتب المصریه [بی تا] .
 عمید زنجانی ، عباسعلی ، اسلام و حقوق ملل ، تهران : دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۴۶ ؛
 اقامتگاه و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلام ، تهران : الهام ، ۱۳۵۶ ؛ حقوق
 اقلیتها بر اساس قانون قرار داد ذمه ، تهران : صدر [بی تا] .
 پاسداران صلح

غزالی ، محمد ، فقه السیره ، بیروت : عالم المعرفة [بی تا] .
 فارسی ، جلال الدین ، حقوق بین الملل اسلامی ، تهران : انتشارات کانون محصلین
 [بی تا] .

فیاض ، علی اکبر ، تاریخ اسلام ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۵ ،
 قشیری ، مسلم بن حجاج ، صحیح مسلم ، مصر : داراحیاء الکتب العربیه ، ۱۹۵۵ .
 قمی ، شیخ عباس ، سفینه البحار ، تهران : کتابخانه سنائی [بی تا] .

قمی ، میرزای ، جامع الشتات ، چاپ سنگی ، تهران ، ۱۳۲۴ .
 کاتوزیان ، ناصر ، فلسفه حقوق ، دانشگاه تهران ، ۱۳۵۸ .
 کلینی ، الکافی ، تهران : مكتبة الصدوق ، ۱۳۸۱ ق .

ماوردی ، ابوالحسن ، الاحکام السلطانیة ، بیروت : دارالکتب العلمیه ، ۱۹۷۸ .
 مجلسی ، علامه محمد باقر ، حیوة القلوب ، تهران : اسلامیة (ج ۲ : زندگانی پیامبر
 اسلام) .

محممصانی ، صبحی ، فلسفه قانونگذاری اسلام ، ترجمه گلستانی ، تهران : امیرکبیر ، ۱۳۵۸ .

- مطهری، مرتضی، جهاد، قم: صدرا [بی تا]؛ آشنایی با علوم اسلامی، قم: صدرا، ۱۳۵۸؛ ختم نبوت، مشهد: انتشارات طوس، ۱۳۵۴.
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نجف: دارالانعمان، ۱۹۶۶.
- مغنیه، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق (ع)، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۷۷؛ علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، همان ناشر، ۱۹۸۰.
- مکارم شیرازی، ناصر (زیر نظر)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- منتسکیو، روح القوانین، ترجمه مهتدی، تهران، ۱۳۲۴.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ق (ج ۲۱).
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، چاپ سنگی، ۱۳۱۹ ق.
- نوس بام، آرتور، تاریخ مختصر حقوق بین الملل (ترجمه): تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۷.
- هیکل، محمد حسین، حیات محمد، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۵۴ ق.



ADLER, M.J., *The Great Ideas* (A syntopicon of Great Books of the Western World), publisher Encyclopedia Britanica, Inc., vols. 1 & 2.

BARAAINE, R., *Dictionnaire de droit de A. Perraud Charmantier*, Paris: L.G.D.J., 1967.

BOISARD, M.A., *L'Humanisme de l'Islam*, Paris: Albin Michel, 1979.

COLLIARD, C.A., *Institutions des relations internationales*, Précis Dalloz, 1978.

DEBBASCH, Ch. & DAUDET, Y., *Lexique de termes politiques*, Paris: Dalloz, 1974.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, Paris, 1975.

ENCYCLOPAEDIA AMERICANA, New York: Americana Corp.

FRANCESSAKIS, Ph., *Répertoire de droit internatinal*, Paris: Dalloz, 1968

GASTBERG, F., *La Philosophie du droit*, Paris: Pedone, 1970.

GRAND LAROUSSE ENCYCLOPEDIQUE. Paris: Librairie Larousse, 1970.

GUILLIEN, R., & VINCENT, J., *Lexique de termes juridiques*, Paris: Dalloz, 1972.

HAYKAL, M.H., *The life of Muhammad*, Qum: Centre of Islamic Studies (translated by al Faruqui).

HAMIDULLAH, M., *The Muslim Conduct of State*, Lahore: Ashraf, 1953.

KHADDURI, M., *The Islamic Law of Nations* (Shaybani's Siyar), Maryland: The Johns Hopkins Press, 1966.

War and Peace in the Law of Islam, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1955.

MANIN, Ph., *Droit International public*, Paris: Masson, 1979.

OPPENHEIM, L.F.L., *Public International Law - Peace*, (tnth impression), London: Longman, 1974.

PINTO, R., *Le Droit des relations internationales*, Paris: Payot, 1972.

ROSENTHAL, M. & YUDIN, P., (éd.) *A Dictionary of Philosophy*, Moscow, Progress, 1967.

ROUSSEAU, CH., *Droit international public*, Paris: Sirey (vol. 1, 1971 - vol. 2, 1974).

Droit international public, Preis Dalloz, Paris: 1973.

ROUSSEAU, J.J., *Du Contrat social*, Paris: Garnier Flammarion, 1966.

SCELLE, G., *Droit international public*, Paris: Domat - Montchrestien, 1944.

SCHACHT, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon, 1950.

SORENSEN, M. (éd.), *Manual of Public International Law*, Macmillan, 1968.

TRUYOL, A., *Doctrines contemporaines du droit des gens*, Paris: Pedone, 1951.

TUNKIN, G. (ed), *Contemporary International Law* Moscow: Progress, 1969.

VILLEY, M., *Philosophie du droit*, Précis Dalloz, Paris, 1975.

VIRALLY, M., *L'Organisation mondiale*, Paris: Armand Colin, 1972

La Pensée juridique, Paris: L.G.D.J., 1960.

WEIL, A., *Droit civil* (introduction générale), Précis Dalloz, Paris, 1973.

Organization Progress ENCYCLOPAEDIA