

مفهوم و مبانی فقه بشردوستانه

مصطفی جعفرپیشه

مدرس خارج فقه و اصول حوزه و عضو هیئت علمی

جامعه المصطفی العالمیه

محمد صادق فیاض

دکتری فقه و اصول

چکیده:

اهداف حقوق بشردوستانه به طور کلی محدود کردن آثار جنگ و دفاع از کرامت انسان و به طور جزئی و ویژه، حمایت از قربانیان غیردخیل در جنگ مانند غیرنظامیان است. بنابراین، مفهوم فقه بشردوستانه نیز اذعان به احکام و الزاماتی است که هدف از آنها کاهش آثار جنگ، حمایت از انسانیت و گروهایی است که در جنگ مشارکت ندارند.

آموزه‌های که در فقه می‌توانند از زاویه حقوق بشردوستانه مطالعه شوند دو دسته‌اند؛ برخی از آنها احکام جزئی و ناظر به حمایت از گروه‌ها خاص‌اند؛ مانند تحریم کشتار زنان، کودکان و سالخورده‌گان و برخی از آنها، در جایگاه مبانی کلان روشن‌گر حدود و آثار جنگ‌اند؛ یعنی در همان شرایطی که جنگ ضرورت اجتناب‌ناپذیر می‌نماید جنگجوی مسلمان ناگزیر است به یک سلسله اصول کلی، ملتزم و وفادار باشد؛ مانند التزام به کرامت انسان، عدالت، ارزش‌های جهان‌شمول اخلاق، عدالت، محدودیت مقابله به مثل و عدم تعرض به زنان، کودکان و سالخورده‌گان. این مجموعه، احکام بشردوستانه فقهی را در نگاه فقه بازتاب می‌دهد که در هیچ شرایطی نباید نقض گردند. فضای جنگ همواره سرشار از خون، قساوت و خشونت است اما این ارزش‌ها فراتر از آن‌اند که به بهانه جنگ، نادیده گرفته شوند.

واژگان کلیدی: حقوق بشردوستانه، فقه، کرامت انسان، عدالت، ارزش‌های اخلاقی، مقابله

به مثل.

مقدمه

حقوق بشردوستانه به طور کلی دنبال محدود کردن آثار جنگ و پاسداشت کرامت انسان و به طور جزئی و ویژه، دفاع از قربانیان غیردخیل در جنگ مانند غیرنظامیان است (قربان‌نیا، ۱۳۹۲: ۴۲). براین اساس، مفهوم فقه بشردوستانه نیز اذعان به الزاماتی است که هدف از آن کاهش آثار جنگ، حمایت از انسانیت و گروهایی است که در جنگ، مشارکت ندارند. از این منظر، آموزه‌های فقه دو دسته اند؛ برخی از آن‌ها احکام جزئی و ناظر به حمایت از گروه‌ها خاص اند؛ مانند تحریم کشتار زنان، کودکان و سالخورده‌گان و برخی از آن‌ها، در جایگاه مبانی کلان روشن‌گر حدود و آثار جنگ‌اند. البته در سنت معمول فقه و اصول از عنوان مبانی فقه به طور عام و یا در حوزه‌های خاص، استفاده نشده است؛ زیرا، فقیهان و اصولیان از شناخت حدود و شرایط آن، به خوبی اطمینان نداشته‌اند تا براساس آن‌ها فارغ از نص، حکمی را استنباط و یا در ادله لفظی، تصرف نمایند. ولی با این وجود در فقه اهل سنت برخی نحله‌ها از اموری در جایگاه مقاصد شریعت، سخن گفته‌اند که به لحاظ کارکردی با آنچه از عنوان مبانی در این گونه موارد یاد می‌شود، تفاوتی ندارد (شاطبی، ۲۰۰۶: ۲۰۲). به‌رحال، اعتبار این مجموعه در جایگاه مقاصد مسلم باشد یا نه ما در حوزه حقوق بشردوستانه به دنبال اهداف حمایتی از انسان و گروه‌های غیر نظامی، خواهیم بود که اعتبار آن از ناحیه منابع فقهی به صورت مسلم مورد تأیید، قرار گرفته باشد. بنابراین، از عنوان مبانی در این نوشتار همان انتظار را باید داشت که از مبانی در علم حقوق، و همان گونه که در آن‌جا، مبانی، تعیین کننده خط مشی کلی قواعد حقوقی است مبانی فقهی حقوق غیرنظامیان نیز، جهت‌گیری کلی فقه را در این حوزه مشخص خواهد کرد. احکام جزئی در این چشم‌انداز، نقش مقدمات را دارند که در تحقق آن مبانی، مؤثر خواهند بود. لازم‌ای این جایگاه برای مبانی فقهی این است که از آن هم به عنوان معیار در سنجش برداشت‌ها از منابع این علم استفاده کنیم و در نتیجه از تعمیم‌گرایی در ادله لفظی و تأسیس اصول فراگیر در جنگ بدون انطباق با آن‌ها، پیش‌گیری کرده و هم به عنوان اصول راهنما، حوزه‌های احیاناً غیرمنصوص را متناسب با مقتضیات آن‌ها، پر نماییم.

آنچه تحت عنوان مبانی فقهی حقوق بشردوستانه در این نوشتار بررسی می‌گردد، اختصاص به حقوق بشردوستانه ندارد بلکه برخی از آن‌ها مانند کرامت، عدالت و اخلاق عام است اما منظر انتخابی ما معطوف به کارکرد بشردوستانه‌ای آن‌هاست؛ یعنی بدون توجه به نقش فراگیر آن‌ها در

نظام حقوقی اسلام، از بُعد اهمیت آن در استنباط احکام مرتبط با حمایت از غیرنظامیان و مهار جنگ، بررسی می‌گردد و البته قبلاً هم برخی «عدالت»، «مساوات»، «شور براساس دموکراسی»، «وفای به عهد» و «مقابله به مثل» را در جایگاه اصول کلی نظام حقوقی اسلامی، معرفی کرده اند؛ از نظر آن‌ها، این اصول در تمام سیستم حقوقی اسلام نقش آمرانه را دارد و نادیده گرفتن آن‌ها در هر تحقیق و یا تدوین مرتبط با حقوق اسلامی، موجب گسستگی قواعد حقوقی از بدنه اصلی آن، خواهد شد (حامد، ۱۳۷۲، ۲۹: ۲۰۲) با همین انگیزه، حسین فتلاوی از «تسامح با دشمن»، «ماهیت دفاعی جنگ»، «انسانیت»، «اخلاق»، «نداشتن حالت انتقام‌جویی»، «پایان‌پذیری جنگ با اسلام آوردن و یا پذیرفتن جزیه»، «صبر»، «انذار قبل از جنگ» و «وفاء به عهد»، به عنوان خصائص حقوق بین‌المللی بشردوستانه در اسلام، نام برده است. (فتلاوی، ۲۰۰۹: ۵۳)

از اصول یاد شده عدالت، اخلاق و مقابله به مثل با آنچه در این نوشتار تحت عنوان مبانی بررسی خواهد شد، تداخل دارند. هم‌چنین، لازم است ماهیت دفاعی جهاد تحت عنوان هدف جهاد ابتدایی به تفصیل و مستقل، بررسی شود ولی موارد دیگر آن از نظر ما یا کارکرد مشخص در حوزه حقوق بشردوستانه ندارد یا خیلی عام و یا اعتبارش محل مناقشه است.

۱) اصل کرامت انسان

اگرچه مبنای نخست حقوق بشردوستانه و نیز حقوق بشر، «کرامت ذاتی انسانی» است؛ یعنی انسان بدون در نظر داشت هرگونه تعلق به نژاد، مذهب، جغرافیا، رنگ و دیگر تمایزات فرهنگی، احترام و شرافت، دارد. براین اساس، چندین سازمان و سند در چهارچوب حقوق بین‌الملل، شکل گرفته تا از حقوق مبتنی بر آن، دفاع نمایند. به طور نمونه، در ماده ۳ کنوانسیون-های مشترک ۱۹۴۹م^۱ و نیز ماده ۷۵، پروتکل اول و ماده ۴ پروتکل دوم ۱۹۷۷م، هر گونه تعرض و اهانت به کرامت و حیثیت انسان، ممنوع اعلام شده است. نیز در سطر نخست مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، دومین سطر مقدمه منشور ملل متحد و مقدمه میثاقین بر احترام به حیثیت ذاتی انسان، تأکید شده (نگ: همان: ۳۵، ۷۹ و ۹۳) و بالاخره، هتک حرمت به کرامت فرد

۱. «این ماده اولاً، قاعده بنیادین و زرین «رفتار منطبق با اصول انسانیت» را جعل می‌کند... حقوق مذکور در این ماده را تماماً می‌توان به دو حق اولیه و

گوهرین انسان، باز گرداند؛ یعنی حق حیات و حق بر رعایت کرامت و شرافت انسانی...» (قریان‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۹۴)

و به ویژه رفتار موهن و تحقیرآمیز، مطابق بند ۲، قسمت ج ماده ۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی کفیری، از جمله جنایات جنگی، تعریف شده است. و این مبنا بر اساس مبانی اومانستی والحادی تنظیم شده و با مبانی توحیدی در تهاافت است.

ولی با این وجود، در دین اسلام آموزه‌هایی وجود دارد که نقش اصول کلی و تخطی ناپذیر را در جهت احترام به مطلق انسان و تکریم ارزش‌های انسانی، ایفا می‌کند. مستندات این مدعا را به ترتیب ذیل، مرور می‌نماییم:

الف) قرآن کریم

نخستین منبعی که به کرامت انسان در آفرینش و در میان سایر مخلوقان تصریح نموده قرآن کریم است:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء: ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

مفهوم و مبانی فقه
بشردوستانه

در این آیه دو محور شایان تأمل است؛ نخست، مفهوم کرامت و دوم گستره موضوع آن. مفسران در این که مراد از کرامت، ارزش‌های اکتسابی که ثواب اخروی دارد، نیست تقریباً اتفاق نظر دارند و ثانیاً، مراد از بنی آدم، همه انسان‌هاست. علامه طباطبایی با تأکید بر این که کرامت ارزش اختصاصی انسان است مراد از آن و گستره پوشش آن را، اینگونه توضیح می‌دهد: در میان موجودات هستی تنها به انسان است که عقل داده شده و براین اساس، هم ویژگی‌ها، هم شرایط زندگی و هم کارکردهای آن با دیگر پدیده‌ها، فرق می‌کند... این کرامت، از سنخ کرامت‌های که شامل بندگان خاص الهی می‌گردد، نیست بلکه شامل مشرکان، کافران و فاسقان هم، می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۵۵-۱۵۶).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد نسبت به تعمیم کرامت حتی به کفار، نصّ آیه کافی است که موضوع آن «بنی آدم»، قرار داده شده ولی علامه نصّ عام را با این استدلال که آیه در مقام امتنان

بر کل بشریت است، تحکیم می‌کند.^۱ از این رو، هرگونه تفسیر اختصاصی، مدلول آیه را مقابل جهت صدور آن قرار می‌دهد و البته همین بیان علامه در آثار مفسران دیگر هم دیده می‌شود؛ تفاوت‌ها در اجمال و تفصیل است و در واقع همه بر این اتفاق دارند که انسان صرف نظر از هرگونه گرایش و تربیت، ذاتاً و به طور ویژه کرامت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۶۶۱؛ مطهری، بی تا: ۲۲: ۶۶۶). برخی از نویسندگان به این نکته هم اشاره کرده‌اند که کرامت انسان از منظر دین حتی با حق حیات، قابل مقایسه نیست؛ زیرا، در شرایط جنگ مشروع حداقل کشتن نیروهای درگیر، تجویز شده اما اهانت به حیثیت آن در هیچ شرایطی اجازه داده نشده است. (قربان‌نیا، ۱۳۹۰: ۸۶) اعلامیه حقوق بشر اسلامی (اوت ۱۹۹۰م/ مرداد ۱۳۶۹ش) هم بدون اشاره به شرایط جنگ و یا صلح به طور مطلق، در ماده ۲۰، شکنجه‌های بدنی و روحی و نیز برخورد‌های تحقیرآمیز و منافی با حیثیت انسانی را، ممنوع اعلام نموده است: «دستگیری یا محدود ساختن آزادی یا تبعید، یا مجازات هر انسانی جایز نیست مگر به مقتضای شرع و نباید او را شکنجه بدنی یا روحی کرد یا با او به گونه‌ای حقارت‌آمیز یا سخت، یا منافی حیثیت انسانی، رفتار کرد. همچنین اجبار هر فردی برای آزمایشات پزشکی یا علمی جایز نیست مگر با رضایت وی و مشروط بر این که سلامتی و زندگی او به مخاطره نیفتد. همچنین تدوین قوانین استثنایی که به قوه اجرائیه چنین اجازه‌ای را بدهد، نیز جایز نمی‌باشد».

ب) سنت

۱. **عهدنامه مالک اشتر:** این عهدنامه که در همان نیمه اول قرن یکم هجری تدوین شده به لحاظ جامعیت، اتقان و انسجام، قواعد و اصول سیاست‌نامه اسلامی را در حد اعجاز، منعکس می‌کند. متن این سند فاخر مفصل و سرشار از جهت‌گیری‌های انسانی است ولی آنچه بیش از همه باید مورد توجه قرار بگیرد فرازهای میانی آن است که در آن امام علیه السلام، مالک و در حقیقت تمام حاکمان مسلمان را در حکمرانی به بنیان‌های مشترک انسانی توجه می‌دهد: **وَأَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَعْتِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛** مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار

۱. شاید مراغی برای نخستین بار از «قاعده امتنان» سخن گفته است. به نظر وی، اصالة الطهارة در اشیاء از جمله مصادیق و مظاهر امتنان الهی است که ریشه در کرامت انسان دارد (مراغی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۸۵).

ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوانان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.

امام علیه السلام در این فرازها مالک را تنها هشدار نمی‌دهد که در حق مردمان بیداد نکند بلکه فراتر از این دستور می‌دهد که با آن‌ها قلبا مهربان باشد؛ زیرا، آنان یا مسلمانند که برادران توست و یا انسانند که مانند توست و در هر صورت، این وجوه مشترک تشریحی و تکوینی، ایجاب می‌کند تا شما با همه برادروار، رفتار نمایید. شاید برای نخستین بار است که انسانیت در جایگاه یک متغیر فراگیر در حوزه رفتاری مورد شناسایی و مبدء حقوق، قرار می‌گیرد. در فقه امامیه، تنها شهید ثانی (۹۶۶ق) کرامت عام انسان را در تعمیم جواز وقف حتی به کافر، مورد استناد فقهی قرار داده است (شهیدثانی، ۱۴۱۰، ۳: ۸۰). در فقه اهل سنت، مهم‌ترین نمونه‌ای که به استناد آن حکم فقهی صادر شده طهارت مطلق انسان است؛ فرقی نمی‌کند مسلمان باشد یا کافر، زنده باشد یا مرده (جزیری، ۲۰۰۳، ۱: ۱۴). در میان فقها امامیه هم برخی به طهارت مطلق انسان فتوا داده یا گرایش نشان داده‌اند.

به‌هرحال، در دلالت فرازهای فوق که از عهدنامه مالک گزینش شده بر اصل اصیل کرامت انسانی و نیز ظرفیت آن در جهت تحکیم و توسعه مبانی دینی حقوق بشردوستانه، تردیدی نیست. آنچه می‌تواند مورد مناقشه قرار بگیرد سند رجالی آن است که مطابق روش گردآوری دیگر سخنان و نامه‌های امام علی در نهج البلاغه، فاقد سلسله سند، است. ولی نجاشی (۴۵۰ق) و شیخ طوسی (۴۶۰ق) سندی برای آن گزارش کرده که می‌تواند براساس موازین رجالی، ارزیابی گردد؛ نجاشی هنگام تعریف شخصیت «اصبغ بن نباته» (بعد ۱۰۱ق) و ذکر احوالات آن، سلسله‌ای از راویان را نام می‌برد که به طور متصل عهدنامه را برای او، روایت کرده‌اند: أخبرنا ابن الجندی، عن علی بن همام، عن الحمیری، عن هارون بن مسلم، عن الحسن بن علوان، عن سعد بن طریف، عن الأصبغ، بالعهد (نجاشی، ۱۴۰۸: ۸؛ خوئی، بی‌تا، ۲: ۱۳۲).

هم‌چنین، شیخ در فهرست خود از سند متصل تا اصبغ بن نباته، سخن می‌گوید که تاحدودی با رجال نجاشی، متفاوت است: أخبرنا بالعهد ابن ابي جید، عن محمد بن الحسن، عن الحمیری،

عن هارون بن مسلم، و الحسن بن طریف جمیعا، عن الحسین بن علوان الکلبی، عن سعد بن طریف، عن الأصغیر بن نباتة، عن أمير المؤمنين علیه السلام. (طوسی، بی تا: ۳۸)

گویا سند منقول از نجاشی مشکل دارد و سند شیخ هم اگرچه تا حسین بن علوان، خالی از اشکال است ولی در باره‌ی وثاقت خود حسین و سعد بن طریف، برخی تردیدها، وجود دارد. با این وجود، چنان که برخی توضیح داده تردید در مورد سعد، ناشی از روایات او با مضامین فراتر از درک افراد عادی است و این چنین ویژگی‌ها نمی‌تواند حاکی از عدم وثاقت افراد، باشد. (خوئی، بی تا، ۹: ۷۰) حسین بن علوان هم از سوی برخی رجال‌شناسان توثیق خاص داشته و هم شواهد متعدد دیگر مبنی بر وثاقت آن، در دست است (همان: ۵: ۳۷۶؛ ۷: ۳۴).

۲. روایت نبوی صلی الله علیه و آله: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيَّ اللَّهُ مَنْ نَفَعَ عِيَالَ اللَّهِ، وَأَدْخَلَ عَلَيَّ أَهْلَ بَيْتِ سُرُوراً» (کلینی، ۱۴۲۹، ۳: ۴۱۹)؛ مردم خانواده خداوند هستند و محبوب‌ترین آن‌ها پیش خدا کسی است که به خانواده او نفعی رسانده و اهل‌بیتش را شاد کرده باشد.

براساس این روایت نبوی که مضمون عاطفی آن در روایات دیگر هم تکرار شده (ن.ک. همان) بشریت همه یک خانواده‌اند؛ محور این وابستگی فراگیر، وحدت منشاء آفرینش و اتصال و احتیاج مستمر آن‌ها و البته ناگزیر آن‌ها به خدای متعال است و به همین جهت، هرکس بتواند نفعی بیش‌تر به این خانواده برساند پیش خدای متعال، محبوب‌تر است. مدلول این روایت چنان که واضح است هم بر کرامت انسانی از جهت وابستگی در آفرینش به خدای متعال دلالت دارد و هم از همه می‌خواهند که برای تقویت آن، از کمک کردن به همدیگر، دریغ نوزند. این روایت اگر چه در منابع مهم اهل سنت مانند صحیح بخاری و یا صحیح مسلم، نیامده^۱ اما علو مضمون آن سبب شده تا تقریبا عین عبارات آن، در بند ب، اولین ماده اعلامیه حقوق بشر اسلامی، منعکس گردد: «همه مخلوقات به منزله خانواده خداوندی هستند و محبوب‌ترین آنان نزد خداوند سودمندترین آنان به همنوع خود است و هیچ احدی بر دیگری برتری ندارد، مگر در تقوا و کار نیکو».

۱. در «مجمع الزوائد هیثمی» روایات متعدد با تفاوت اندک به این مضمون، نقل شده است. (هیثمی، ۱۴۰۸، ۸: ۱۹۱).

در بند الف، همین ماده ضمن تأکید بر اشتراک تمام انسان‌ها در «شرافت انسانی» رشد آن را منوط به اعتقاد صحیح، کرده است.

۲) اصل عدالت

از جمله اموری که همه آن را در جایگاه مبانی حقوقی اسلام، پذیرفته‌اند اصل عدالت است؛ عدالت در لغت به معنای برابری و مرادف کلمه قسط است (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۰) ولی در اصطلاح مشهور به «اعطا حقی هر صاحب حق را به خودش» و یا «قرار دادن هر چیز در جای خودش» معنا شده است. این معنا در درجه نخست از اوصاف مسلم خداوند متعال است: الله عادل لا یجور؛ خدا عادل است و ظلم نمی‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۸۹).

هدف از رسالت انبیاء، نیز در قرآن کریم اقامه قسط/عدل، در جامعه بیان شده است: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵)؛ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

مفهوم و مبانی فقه
بشردوستانه

عدالت به این معنا مقابل ظلم/جور است و در برخی روایات هم دقیقاً تعادل در ادای دین با وجود فراهم بودن شرایط، مصداق ظلم خوانده شده است: مَطَّلُ الْغَنِيِّ ظَلْمٌ (صدوق، ۱۴۱۳، ۴: ۳۸۰)؛ تأخیر [در پرداخت حق از] شخص غنی، ظلم است.

به‌هرحال، توجه به این اصل در ارتباط با مسائل بشردوستانه از دو جهت، اهمیت دارد: نخست، جایگاه رفیع عدالت در نظام حقوقی اسلام به صورت عام است که برابر آیه شریفه ۲۵ حدید، هدف رسالت تمام انبیا را تشکیل می‌دهد و به هم‌مین خاطر درست است که از آن به روح اسلام و شاخص اسلامیت تمام مقررات آن، یاد گردد؛ یعنی عدالت در نظام حقوقی تا آنجا که به روابط اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند هم منبع احکام است و هم میزان ارزیابی اجتهادات در این حوزه. بنابراین، همان‌گونه که در میان احکام صادره از شرع، حکم ظالمانه نداریم در اجتهادات هم حق نداریم نسبت به هماهنگی آن با عدالت، بی‌پروا باشیم بلکه باید عدالت را یکی از شاخص‌های درستی فتاوی مستنبطه و بخصوص مستحذثه، قرار دهیم. این توصیه در ذات خود یک حکم عام است که حتی در مقابل بدرفتاری کفار هم، استثنا بردار نیست: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا

قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَحْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مانده: ۸)؛^۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید، و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است، و از خدا پروا دارید، که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.^۲

برابر این آیه، برخورد مسلمانان نباید با کسانی که با این‌ها بد رفتاری کرده و از این جهت کینه‌ای از آن‌ها در دل دارند، غیر عادلانه باشد و جالب است که قرآن کریم با همین تعابیر در یک مورد دیگر هم مسلمانان را از رفتار انتقام‌جویانه که به عدالت آسیب وارد شود، هشدار داده است: وَلَا يَحْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (مانده: ۳۹)؛ و البته نباید کینه‌توزی گروهی که شما را از مسجد الحرام باز داشتند، شما را به تعدی وادارد. و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید، و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید.

مطابق شأن نزولی که مفسرین ذکر کرده‌اند این آیه در قبال تصمیم مسلمان‌ها مبنی بر تصمیم انتقام‌جویانه علیه «حطم بن هند بکری»، نازل شده است (طوسی، بی تا: ۴۶۱/۳)؛ در این قضیه، البته مسئله‌ی زن و کودک و ناتوان، در میان نبود اما جو کینه‌توزانه و احساساتی، مسلمانان را در معرض انحراف از عدالت قرار داده بود و همین موجب شد تا این هشدار لازم داده شود که عدالت در هیچ شرایط استثنا ندارد و به تعبیر شهید مطهری عدالت مانند دیگر فروعات دینی نیست که در برخی شرایط موقتا تعلیق، گردد.^۳

۱. «و فيه تنبيه عظيم على أن وجود العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله إذا كان بهذه الصفة من القوة، فما الظن بوجوه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحبائه؟» (زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۶۱۳).

۲. شماری از یهودیان توطئه کردند تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به شهادت، برسانند. مسلمانان با اطلاع از آن به خشم آمده و آماده برخورد شدند. بعد از آن، این آیه نازل شد تا آنان عدالت را در برخورد با دوست و دشمن، یکسان رعایت نمایند (طوسی، بی تا، ۳: ۴۶۱).

۳. لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ «... آیا ما می‌توانیم برای این عام استثنا قائل شویم، بگویم خدا ظالم را دوست نمی‌دارد مگر بعضی از ظالمان را؟! یعنی قدوسیت الوهیت از یک طرف و پلیدی و ظلم از طرف دیگر چیزی نیست که قابل جوش خوردن باشد که بگویم خدا تجاوز کنندگان را دوست نمی‌دارد مگر آقای فلان کس را. این عام «مگر» نمی‌پذیرد. این مثل روزه گرفتن نیست که می‌گویند آقا روزه بگیر «مگر» این که این چنین باشی... اما ظلم چیزی نیست که بگویم در یک شرایطی ظلم بکن در یک شرایطی ظلم نکن. هر جا که ظلم باشد نباید کرد. از هر که می‌خواهد باشد، از پیغمبر خدا هم ظلم، ناستوده است!» (مطهری، بی تا، ۲: ۲۵۶).

دوم، تأکید قرآن کریم بر رعایت آن در شرایط خاص جنگ است: *وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَمَاتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ* (بقره: ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، و [لی] از اندازه درنگذیرید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه که جهت صدور آن شرایط جنگ است، نسبت به عمومیت موضوع آن تأکید ویژه کرده تا گمان نشود که شرایط جنگ، شرایط اضطراری است و اقدامات ظالمانه در آن مجاز است: نهی از اعتداء مطلق است و مراد از آن هر عملی است که این عنوان بر آن صدق کند؛ مانند اقدام به جنگ قبل از دعوت به حق، آغاز به جنگ، کشتن زنان و کودکان، جنگ بدون اعلام قبلی به دشمن، و مانند این‌ها که در سنت نبوی، بیان شده است. (طباطبائی، همان).

برخی از مفسرین گفته‌اند مراد از «عدم اعتداء» آن گونه که در روایات تفسیر شده عدم تعرض نسبت به زنان، کودکان و سالخورده‌گان است (راوندی، ۱۴۰۵، ۱: ۳۳۰) ولی همان گونه طباطبائی توضیح داده مدلول آیه موسع‌تر از آن است که در این نمونه‌های معدود، بگنجد؛ یعنی عدم ذکر مصادیق و جزئیات تجاوز و ظلم در آیه به دلیل وضوح آن‌ها برای مخاطب است؛ زیرا، تجاوز و ظلم حتی در جنگ، اولاً، گستره‌ای فراوان دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۱: ۳۲۰) و ثانیاً، از مفاهیمی مبهم و ناشناخته نیستند.^۱

بنابراین، تقیید آن در خصوص زنان، کودکان، پیران و مانند آن‌ها، بدون دلیل است و حداکثر می‌توان ذکر آن نمونه‌ها را از باب این که مصادیق حساس و بارزند، حائز اهمیت دانست و در واقع موضوع آن کلیت ظلم است که هیچ شرایطی مجوز ارتکاب و تغییر ماهیت آن نمی‌شود چنان که با عروض عنوان عدالت هم محال است انصاف آن به عنوان دیگر ماهیت آن را به ضد عدل، تغییر بدهد: عناوین ذاتی که مدح و ذم از آن قابل انفکاک نیست مانند عنوان عدل و احسان است که در صورت محفوظ بودن عنوان عدل، محال است عنوان دیگری بر آن عارض

۱. آیه از هرگونه تعدی و تجاوز در معنای عام نهی می‌کند، مانند کشتن زنان و کودکان، سوزاندن خانه‌ها و مزارع، قطع درختان (بدون ضرورت) قتل عام اسیران و مانند این‌ها. البته مفهوم تعدی و تجاوز خیلی روشن است و وجدان و فطرت انسان مصادق‌های آن‌ها را تشخیص می‌دهد و به همین دلیل قرآن آن را مطلق آورده و توضیحی در باره آن نداده است تا هرکس با هدایت و فطرت خود مصادق‌های آن را بیابد (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲: ۲۱).

شود که موجب ذم گردد و مانند عنوان ظلم و تجاوز است که محال است با وجود عنوان ظلم، عنوانی دیگری به خود بگیرد که به خاطر آن، مدح گردد (اصفهانی، ۱۴۱۶، ۱: ۷۱).

به این ترتیب، عدالت با تمام مصادیق و در هر شرایطی از قواعد محدودیت کننده‌ای جنگ است و اگرچه تعرض به کودکان، زنان و پیران می‌تواند از مصادیق بارز آن باشد اما نمی‌تواند منحصر در آن‌ها بماند. بنابراین، تمام شیوه‌ها و اقداماتی غیرانسانی که همه انسان‌ها به رغم اختلافات فرهنگی و منطقه‌ای در تضاد آن‌ها با اصل عدالت، اتفاق نظر دارند می‌تواند در فهرست رفتار ظالمانه، قرار بگیرد؛ این اتفاق نظر در واقع محصول درک بی شائبه عقل از قبح ذاتی عمل است که تنوع و تغییر ظروف زمانی و مکانی در آن، فاقد تاثیر است.

۳. اصل تعهد به ارزش‌های اخلاقی

اخلاق در لغت از خُلُق یا خَلَق به معنای صفتی است که در انسان پایدار شده است؛ از این معنا به سَجِيه و ملکه نیز تعبیر می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷)، مثلاً، خُلُق سخاوت برای کسی که وصف سخاوت در او راسخ شده به کار می‌رود اما برای کسی که گاهی سخاوت می‌ورزد نمی‌توان از این وصف، استفاده کرد. افزون بر این، اخلاق در اصطلاح عالمان اخلاق به دو معنای دیگر هم به کار می‌رود: ۱) تمام صفات نفسانی که منشأ کارهای پسندیده و یا ناپسند می‌شوند، چه آن صفت به صورت پایدار و راسخ باشد و چه ناپایدار و زودگذر...؛ ۲) گاهی نیز واژه اخلاق صرفاً در مورد صفات و افعال نیک و پسندیده به کار می‌رود؛ مثلاً، ایثارگری را صفتی اخلاقی و عمل دوزد را غیراخلاقی، می‌نامند (مصباح، ۱۳۸۱: ۱۶).

همان گونه که ملاحظه می‌گردد اخلاق در معنای دوم با معنای لغوی و یا آنچه در میان عالمان اخلاق رایج است تفاوت دارد و البته منظور از آن در این نوشتار هم اخلاق به همین معنای دوم است؛ شاخص این معنا از فعل اخلاقی، ستایش برانگیز بودن آن است که هر انسانی وقتی در برابر آن فعل قرار می‌گیرد صرف نظر از گرایش‌های فرهنگی و تعلقات جغرافیایی، نسبت به آن واکنش ستایش‌آمیز دارد (مطهری، بی‌تا، ۲: ۲۹۲). اخلاق به این معنا و الزامات آن لزوماً منبعث از فقه و حقوق نیست بلکه ارزش‌های بین فرهنگی است که تمام انسان‌ها بر خوب بودن آن‌ها، اتفاق دارند؛ یعنی هر انسانی صرف نظر از هر گرایش فرهنگی، منطقه‌ای و اجتماعی در ارزش بودن آن‌ها،

اختلافی ندارند و اتفاقاً در چند مورد که «مکارم اخلاق» در روایات به کار رفته و به زودی با آن آشنا می‌شویم نمونه‌های آن، از همین قبیل‌اند.^۱ کاملاً ممکن است فقه با اخلاق به این معنا، در موارد فراوان تداخل داشته و احکام فقهی هم به آن ارزش‌ها ارشاد و یا تأکید، نموده باشد ولی ماهیت این آموزه‌ها، فراقه‌ای اند؛ مثلاً، در شرایط جنگ، کشتن زنان، کودکان و سالخورده‌گان، شکنجه، تحقیر و توهین، اهانت به اجساد دشمن در میدان جنگ، رفتار بی‌رحمانه با اسیران و مانند این‌ها در هیچ فرهنگی، توجیه اخلاقی ندارد (قربان‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۱۴-۲۱۵). از این نمونه‌ها در اخلاق اسلامی فراوان است که هر کس بشنود نمی‌تواند نسبت به ظرفیت انسانی در نظام حقوقی اسلام، بی‌تفاوت مانده و یا موضع انکار بگیرد: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: عَلَيْكُمْ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، فَإِنَّ اللَّهَ (عَزَّوَجَلَّ) بَعَثَنِي بِهَا، وَإِنَّ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ أَنْ يَعْفُوَ الرَّجُلُ عَمَّنْ ظَلَمَهُ، وَيُعْطِيَ مَنْ حَرَمَهُ، وَيَصِلَ مَنْ قَطَعَهُ، وَأَنْ يَعُودَ مَنْ لَا يَعُودُهُ؛ (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۷۷)^۲ بر شما باد به مکارم اخلاق که خدای عز و جلّ ما را بر آن برانگیخت و از جمله آن بخشیدن فردی است که بر او ظلم کرده و محروم نکردن کسی که وی را محروم کرده و نگسستن از کسی که با او قطع رحم کرده و رفتن به عبادت کسی که به عبادتش نیامده است.

مضمون این روایت که به صورت اجمالی متواتر^۳ و مطابق سند شیخ طوسی از احادیث «سلسله الذهب» هم هست به اموری توصیه می‌کند که به لحاظ حقوقی فاقد توجیه و بلکه راه بر مخالفت و

۱. به اذعان برخی، اخلاق در روایات و بخصوص در ترکیب «مکارم اخلاق» به معنای صفات نفسانی پایدار به کار رفته که منشأ کارهای پسندیده و یا نا پسند می‌شوند (دقیق، بی‌تا، ۴۶: ۱۱۶) ولی مصادیقی که در توضیح این عنوان آمده هیچ اشاره‌ای به این معنا ندارد بلکه همه از قبیل «افعال اخلاقی» است؛ مانند گذشت در برابر ظلم، صلّه رحم و مانند آن. (کلینی، ۱۴۲۹، ۲: ۵۶). در برخی گزارش‌ها این جمله از قول دیگران در مقام ارزش‌یابی محتوای دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همان سال‌های آغاز بعثت، نقل شده است؛ مثلاً، گفته‌اند وقتی اَکثم بن صیفی را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسلام دعوت کرد او دو نفر را برای تحقیق به مدینه فرستاد. پیامبر صلی الله علیه و آله برای آن‌ها این آیه شریفه را خواند: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ (نحل: ۹۰) آن‌ها وقتی پیش اَکثم برگشته و از آن اطلاع دادند اَکثم به قومش گفت: به اعتقاد من او به مکارم اخلاق دعوت می‌کند و بشتابید. (ابن اثیر، بی‌تا، ۱: ۱۳۴). هم‌چنین، وقتی فرستاده ابوذر غفاری از پیش پیامبر صلی الله علیه و آله برگشت همین جمله را گفت (ابن سعد، ۱۹۹۰، ۴: ۱۶۹).

۲. برابر نقل سیوطی این مضمون به استثنای فقره اخیر، از جمله احادیث قدسی است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳: ۱۵۳).

۳. متن «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» از طرق اهل سنت وارد شده است (بیهقی، بی‌تا، ۱۰: ۱۹۲). ولی اشتباه این جمله و استفاده از آن به طور گسترده در میان محدثان و مفسران فریقین، نمی‌تواند تصادفی بوده و یا ریشه‌ای عرفی داشته باشد بلکه

مقابله با آن‌ها مانند دفاع در برابر ظالم باز است ولی این معبر مبارک اخلاق است که متفاوت از آن و گشاده‌دستانه‌تر از آن مسیری دیگری را پیش می‌نهد.^۱ به هر حال، در شرایط جنگ؛ فرقی نمی‌کند در کجا و با چه انگیزه باشد، فضا به قدر کافی خشن و خونین هست آنچه لازم است مهار و تلطیف آن است؛ یک راهکار مناسب و مطمئن برای پیش‌گیری از گسترده‌تر شدن شعله‌های خشم جنگ‌جویان، تعهد به ارزش‌های اخلاقی است و نمونه‌های از آن را در تاریخ جهاد در اسلام، کم نداشته‌ایم. امام علی علیه السلام که خود تجسم اسلام و مکارم اخلاق بود انگیزه‌ها و سیمای مجاهدان راستین صدر اسلام را، این گونه ترسیم کرده است: **وَأَشْتَأَلُوا عَنْ لِقَاحِ حَرْبِهِمْ لَمْ يَمُتُوا عَلَى اللَّهِ بِالصَّبْرِ وَ لَمْ يَسْتَعْظِمُوا بِذَلِّ أَنْفُسِهِمْ فِي حَقِّ حَتَّى إِذَا وَافَقَ وَارِدُ الْقَضَاءِ انْقَطَعَ مَدَّةُ الْبَلَاءِ حَمَلُوا بِصَابِرَتِهِمْ عَلَى أَسْيَافِهِمْ وَ دَانُوا لِرَبِّهِمْ بِأَمْرِ وَأَعْظَمِهِمْ (نهج البلاغه: خ ۱۵۰)**؛ و گروهی دست به حمله و پیکار با فسادگران زدند و با شکیبایی که داشتند بر خدا منت نهادند، و جان دادن در راه خدا را بزرگ نشمردند، تا آن‌جا که اراده الهی به پایان دوران جاهلیت موافق شد، شمشیرها در راه خدا کشیدند، و بیش‌های خود را بر شمشیر نشانده‌اند، و طاعت پروردگار خود را پذیرفتند، و فرمان پند دهنده خود را شنیدند.

برابر این روایت، در شمشیرهای مجاهدان صدر اسلام پیش و بیش از آن که رنگ خون، خشم، انتقام و مجازات برق بزند آگاهی و بینش انسانی، موج می‌زد اما این که چرا برخی از افراد و گروه‌ها در طول تاریخ از جهاد سوء استفاده کردند و اکنون نیز گروه‌های تکفیری - تروریستی نیز انواع درنده‌خویی و قساوت را علیه امت اسلام و امنیت بین‌الملل، جهاد می‌خوانند، قطعاً ربطی

هویت حدیثی آن محرز و استقبال از آن به خاطر تیمن و تبرک به کلام نبوی بوده است؛ مؤلف کتاب معروف «مکارم الاخلاق» به علاوه انتخاب این عنوان برای کتابش، در مقدمه کتاب آن را به عنوان روایت، نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۸).
۱. مطابق نظر برخی مفسران مراد از «عفو» در آیه شریفه «خُلِدِ الْعَفْوُ وَ أُمِرَ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ گذشت پیشه کن، و به [کار] پسندیده فرمان ده، و از نادانان رُخ برتاب» [أعراف: ۱۹۹] کوتاه آمدن در برابر ظلم است؛ این آیه که مخاطبش در درجه نخست شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است دستور می‌دهد از انتقام در مقابل ظلم، چشم‌پوشی کند ولی چنان که علامه طباطبایی توضیح می‌دهد این حکم مقید به صورتی است که ظلم جنبه‌ای شخصی داشته و حقی از مردم، ضایع نشود. در غیر این صورت، و نیز در صورتی که عفو برای ظالم و یا دیگران مفاسد تربیتی داشته باشد، باید با آن مقابله گردد؛ هذا بالنسبة إلى إساءة الغير بالنسبة إلى نفسه و التضييع لحق شخصه، و أما ما أضييع فيه حق الغير بالإساءة إليه فليس مما يسوغ العفو فيه لأنه إغراء بالاثم و تضييع لحق الغير بنحو أئد، و إبطال للنواميس الحافظة للاجتماع، و يمنع عنه جميع الآيات الناهية عن الظلم و الإفساد و إعانة الظالمين و الركون إليهم بل جميع الآيات المعطية لأصول الشرائع و القوانين، و هو ظاهر. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸: ۳۸۰).

به تعالیم اسلام در باب جهاد نداشته چنان که به رفتار مجاهدین صدر اسلام نیز هیچ‌گونه شباهتی ندارد؛ روحیه و رفتار جوانمردانه‌ای توأم با شفقت مسلمانان در طول قرن‌ها به تعبیر سید حسین نصر برای مهاجمان غربی از شوالیه‌های سده‌های میانه گرفته تا افسران فرانسوی در جنگ الجزایر و بلکه برای مهاجمان جنگ‌های صلیبی، الهام‌بخش و عبرت‌آموز بوده است (نصر، ۱۳۸۳: ۳۲۵ و ۳۲۲). روایات و اسناد تاریخی نیز از دوره‌های بسیار دور، گواه همین حقیقت است؛ مثلاً، در روایت ذیل، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سوگند یاد نموده که هدف جهاد، نجات انسانیت است و به همین خاطر سبطه بر کل جهان، در قبال نجات حتی یک فرد، ناچیز است: **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى الْإِيْمَنِ، وَقَالَ لِي «يَا عَلِيُّ، لَأَتَّقَاتِلَنَّ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ، وَإِنَّمِ اللَّهُ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ، وَكَأَنَّكَ يَا عَلِيُّ» (كليني، ۱۴۲۹، ۹: ۴۰۱).** امیر مؤمنان علیه السلام گفت: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مرا به یمن اعزام کرد و فرمود: ای علی! با هیچ‌کسی جنگ مکن مگر این که او را به اسلام دعوت کرده باشی، به خدا سوگند اگر خدا مردی را به دست تو هدایت کند برایت بهتر از تمام آن چیزی است که بر آن از شرق تا غرب، خورشید می‌تابد و تو مالک آن باشی.^۱

روشن است موضوع به اندازه‌ای مهم و حساس بوده که گویا برای امام نیز تذکر آن توأم با سوگند، ضرورت داشته است! و نیز سیره امام علی علیه السلام بر این بوده که همواره جنگ‌ها را تا هنگام زوال به تأخیر می‌انداخت تا از این طریق، زمانی را انتخاب کرده باشد که درهای آسمان [رحمت] به روی بندگان بازتر، زمینه‌ای پیروزی بیش‌تر و عملاً به دلیل نزدیک بودن تاریکی شب امکان جنگ محدودتر است و این می‌تواند در کاهش کشته‌ها و فرار موفق شکست خوردگان، مؤثر باشد: **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - لَأَتَّقَاتِلُ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ، وَيَقُولُ: تَفْتَحُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَيُقْبَلُ الرَّحْمَةُ.**

۱. این مضمون با تفاوت در ذیل، از طریق اهل سنت در جریان فتح خیبر هم روایت شده است: ... سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: يَوْمَ خَيْبَرَ: «أَلْغَطِينَ الرَّأْيَةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ»، فَقَامُوا يَرْجُونَ لِذَلِكَ أَيُّهُمْ يُعْطَى، فَغَدَوْا وَكَلَّهْمُ يَرْجُونَ أَنْ يُعْطَى، فَقَالَ: «أَيْنَ عَلِيُّ؟»، فَيَقِيلُ: يَشْتَكِي عَيْتِي، فَأَمْرٌ، فَدَعَى لَهٗ، فَبَصَقَ فِي عَيْتِيهِ، فَبَرَأَ مَكَانَهُ حَتَّى كَانَهُ لَمْ يَكُنْ بِهِ شَيْءٌ، فَقَالَ: نَقَاتِلُهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا؟ فَقَالَ: «عَلَى رِسْلِكَ، حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ، فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ خُمْرِ النَّعَمِ». (بخاری، ۱۴۰۱، ۴: ۵). تعدد این روایات حاکی از اهمیت مسأله است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را در موارد متعدد خاطر نشان فرموده و قبل از هر چیز امام علیه السلام را به خویشتن‌داری سفارش نموده که «علی رسلك» یعنی خونسرد و آرام باش.

وَيُنزِلُ النَّصْرَ، وَيَقُولُ: هُوَ أَقْرَبُ إِلَيَّ اللَّيْلِ، وَأَجْدَرُ أَنْ يَقِيلَ الْقَتْلُ، وَيَرْجِعَ الطَّالِبُ، وَيُثَلِّتَ الْمُتَنَهِّمُ (كليني، همان، ۹: ۴۱۰). سیره امیرالمؤمنین علیه السلام بر این مستقر بود که تا خورشید زوال نمی‌کرد به جنگ نمی‌پرداخت و می‌گفت: درهای خدا [در این لحظات] گشوده می‌گردند، دعاها به اجابت می‌رسند و اسباب پیروزی نازل می‌شوند و نیز می‌گفت: این لحظات، به شب نزدیکتر است که می‌سزد کشتار کم شود و فاتحان [زودتر] بر می‌گردند و شکست خوردگان فرار می‌کنند. و در جنگ صفین نیز وقتی متوجه شد برخی یارانش به طرف مقابل دشنام می‌دهد از آن اظهار تنفر کرد و گفت چرا آن‌ها را راهنمایی نمی‌کنید و چرا دعا نمی‌کنید که خون هر دو طرف ریخته نشود و کار به صلح انجامد؟ (نهج البلاغه: خ ۲۰۶).

متن گزارشی را که منابع تاریخی از گفت‌وگوهای سرداران مسلمان با نمایندگان سپاه ایران در جنگ قادسیه (۱۴ق)، ثبت نموده‌اند حاکی از نهادینه شدن ارزش‌های جهادی در میان سپاهیان اسلام تا آن دوره‌هاست؛ در این گفت‌وگوها علی‌رغم اصرار طرف ایرانی بر سازش و معامله، مجاهدین هرگز حاضر نشدند بر سر آرمان‌ها، معامله مادی بنمایند. مطابق گزارش منابع معتبر از سیره و تاریخ، در این جنگ، چند دور مذاکره میان نمایندگان هر دو سپاه، دائر گردید تا از جنگ جلوگیری شود و محور تمام پیشنهادها در این گفت‌وگوها از سوی سپاه اسلام، متمرکز بر آزادی آنان از بردگی انسان‌ها به بندگی خدا و از ذلت و تنگناهای زمین به وسعت و رفعت آسمان و از جور ادیان به عدل اسلام، بوده است (ابن اثیر، ۱۹۶۵، ۲: ۴۶۳).^۱

۴. اصل محدودیت قاعده مقابله به مثل

با این که ظرفیت جواز مقابله به مثل در حوزه حقوق کم‌تر از دیگر مبانی فقهی نیست ولی از آن در جایگاه یک قاعده به صورت مستقل در منابع مربوطه، یاد نشده است؛ مطالعات متفرقه هم که در مفاد و مستندات آن در متون قدیمی صورت گرفته اختصاص به حوزه معاملات دارد و به خاطر همین کاربردی که در عقود مالی داشته برخی آن را اخیراً در شمار قواعد فقهی، بررسی

۱. امام باقر علیه السلام به خلیفه اموی، می‌نویسد: «اولین چیزی که باید در جهاد رعایت گردد دعوت به اطاعت از خدا به جای اطاعت از انسان‌ها، به پرستش خدا به جای پرستش انسان‌ها و به ولایت خدا به جای ولایت دیگران است» (کلینی، همان، ۹: ۳۵۸).

کرده است. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۲۴). تنها حامد سلطان از جواز مقابله به مثل در کنار اصولی مانند عدالت، به عنوان یکی از بنیادهای حقوق اسلامی، یاد کرده است (حامد، ۱۳۷۲: ۲۹: ۲۰۲).

هم‌چنین، برخی مفسران و نیز فقه‌پژوهان معاصر، به کاربرد گسترده‌ای آن در هويت قاعده فقهی، توجه نموده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۷: ۶۴؛ طباطبایی، همان: ۶۳). به‌هرحال، عمده مستندات این قاعده را آیات ذیل، تشکیل می‌دهد:

فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ (بقره: ۱۹۴)؛ پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده بر او تعدی کنید.

وَ اِنْ اَعَابْتُمْ فَاَعَابُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوْ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِیْنَ (نحل: ۱۲۶)؛ و اگر عقوبت کردید، همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید [متجاوز را] به عقوبت رسانید، و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است.

وَ جَزَاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ اَصْلَحَ فَاجْرُهُ عَلَی اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الظَّالِمِیْنَ (شوری: ۴۰)؛ و جزای بدی، مانند آن، بدی است. پس هر که درگذرد و نیکوکاری کند، پاداش او بر [عهده] خداست. به راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد (برای اطلاع از مبانی روائی قاعده، ن.ک. حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۹: ۹).

با این که جهت نزول آیه شریفه نخست و نیز آیه دوم مطابق تفسیر فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۰: ۲۸۸) کیفیت قتال و طبعاً مورد آن شرایط جنگ است اما فقها بیش‌تر از آن برای احکام ضمان در معاملات و حداکثر مسائل قصاص، استفاده کرده‌اند (ن.ک. طوسی، ۱۴۰۷، ۳: ۴۰۲، ۴۰۶؛ ۵: ۱۹۰، ۱۹۴؛ کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ۱: ۱۳۶). چنان‌که سیاق آیه سوم هم جواز دفاع برای مطلق ستمدیدگان است اما از آن غالباً در ضمانات مالی و نیز قصاص، استفاده شده است (اردبیلی، بی‌تا، ۴۶۸ و ۶۸۰-۶۸۱). روشن است همان‌گونه که خصوصیت مورد سبب نمی‌شود تا از مدلول عام آیات فوق، رفع ید کنیم مسکوت گذاشتن آن از سوی فقیهان در مقام استنباط مسائل جنگ هم به هیچ وجه دلیل بر محدودیت آن در حوزه معاملات، نمی‌شود بلکه ظاهر آن حداقل جواز هرگونه مقابله را در قبال مطلق تجاوز، شامل می‌شود؛ فرقی نمی‌کند مربوط به معاملات باشد یا سیاسات و جنگ و صلح (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۷: ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۶۳) و البته بررسی ابعاد آن از این جهت ما را از هدف این نوشتار دور می‌کند و برای ما فقط برجسته نمودن این نکته کافی است که عمومیت این قاعده مقتضیات اصل کرامت، عدالت و اخلاق، نفی نمی‌کند بلکه

مفاد قاعده اولاً، از اساس حکم دفاعی است؛ یعنی مربوط به شرایط ضرورت است که عنوان ثانوی می‌باشد، از این‌رو، بیش از آن‌چه ضرورت دفاع ایجاب نماید، اجازه نمی‌دهد و ثانیاً، در همین محدوده هم به نص آیه سوم جواز هر گونه اقدام، مقید به اجتناب از ظلم است و نیز جواز مثلیت در مقابله نمی‌تواند نسبت به ارزش‌های اخلاقی و کرامت انسانی مطلق باشد؛ مثلاً، چنان که دشمن اقدام به مُثله و یا فحشا و دروغ نماید، شخص مسلمان در مقام دفاع، مجاز به مقابله کردن با این نوع رفتارها، نخواهد بود (اردبیلی، بی‌تا: ۳۱۰) و البته در حقوق بشردوستانه بین المللی نیز حق مقابله به مثل در مواردی که در تقابل با ارزش‌های بشردوستانه و حقوق بشر، قرار می‌گیرد، ممنوع شده است (قربان‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۹۴).

بنابراین، اگرچه مطابق ظاهر و اطلاق این آیات، مقابله به مثل در جنایات مالی و جنگ جایز است ولی تجویز روش‌های غیراخلاقی و ظالمانه حتی در شرایط مقابله به مثل، هم ممنوع اند. البته اکثریت فقها در خلال استناد به این آیات، به این قیود و نکات مقدر در آن اشاره کرده‌اند تا گمان نشود که مثلیت مصرح در آیات، از هر جهت مطلق است (اصفهانی، ۱۴۱۸، ۱: ۳۶۳) و نیز گمان نشود که جنس اقدامات دفاعی و تلافی جویانه هم از جنس تجاوز و ظلم است؛ زیرا، ظلم در ذات خود و چنان که در برخی مستندات قاعده تصریح شده مطلقاً مبعوض خداوند متعال است و در هیچ شرایطی نمی‌تواند محبوب آن، قرار بگیرد؛ این نحوه تعبیر «فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ» که از اقدام تلافی جویانه هم به اعتداء یاد شده محض تشابه و تکرار لفظی است و هرگز نمی‌توان اقدام دفاعی را که به تعبیر اصفهانی «مجازات بحق» است با «تجاوز به حقوق»، مقایسه کرد (همان، ۵: ۱۰۵؛ ن.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۵۱۴).

این نکته نیز در متن مستندات قاعده شایان تأمل است که تنها مشتمل بر مقابله به مثل نیست بلکه حاوی دو گزینه است که یکی از آن‌ها را مقابله به مثل، تشکیل می‌دهد و گزینه بدیل آن را شکیبایی و بخشش، به تعبیر علامه طباطبائی، باز گذاشتن این راه‌ها به معنای آن است که در همان موارد جواز مقابله به مثل، هم انتظار بر این است که فضای سرشار از تلخی خشونت را با حلاوت اخلاق، تعدیل و تلطیف کرد: «وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است؛ یعنی صبر و گذشت شما بر تلخی عقوبتی که از کفار دیده‌اید برای شما بهتر است؛ زیرا، در این رفتار، ایثار، رضایت الهی و ثواب است که در قبال خواست نفسانی و تشفی که در

انتقام است، سختی و آسیب را تحمل می‌کنید. در نتیجه، رفتار شما خالصانه برای خداست و نیز به این خاطر که بزرگواری و گذشت از رفتار جوانمردانه است و پیامدهای نیکویی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۳۷۴).

این تکرار بسیار معنادار است که در ذیل هر سه آیه که مستند جواز مقابله به مثل‌اند، بر شکیبایی، پروا پیشگی، عفو و صلح، تأکید شده و به‌خصوص که آیه سوم، ضمن تشریح حق دفاع برای ستم‌دیدگان در ادامه تغییر لحن داده و بلافاصله بر مطلق بودن عدالت حتی در شرائط دفاع هم، هشدار داده است. بنابراین، مفاد قاعده‌ی جواز اقدام متقابل باید در حدود عدل و اخلاق اسلامی، فروکاسته گردد و از این‌رو، بی‌جا نیست اگر کسی از گستره عدالت در اسلام، این‌گونه به شگفتی یاد کند: وقتی به خاطر عدالت، با کافران باید این‌گونه رفتار گردد از عدالت با مسلمانان چه خواهی فهمید؟ (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۱۱۷).

نکته پایانی و شایان اهمیت دیگر، غفلت از وجهه ایجابی قاعده مقابله به مثل و تمرکز بر وجهه سلبی آن بوده تا براساس آن برخی خشونت‌ها در شرایط جنگ توجیه گردد با این که وجهه ایجابی قاعده؛ یعنی التزام به رفتارهای انسانی در مقام مقابله به مثل اهمیتی کمتر از تجویز برخی خشونت‌ها، ندارد و لذا اگر دشمن، به هر دلیلی احسان نماید و مثلاً از اهداف غیرنظامی در جنگ خودداری کرد مسلمانان مسئولیت دارند احسان او را، با احسان پاسخ بدهند. قرآن کریم این مطلب را به صورت کلی و در قالب سؤال مطرح کرده است: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن: ۶۰) آیا پاداش نیکی، جز نیکی است؟ علت طرح این سؤال، روشن بودن پاسخ آن برای مخاطب است؛ یعنی پاسخ هر انسانی به این سؤال مثبت است و در برخی روایات به وسعت قلمرو آن توجه شده تا کسی گمان نکند در احسان باید طرف، مسلمان باشد: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن: ۶۰) «جَزَتْ فِي الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ وَالْبَرِّ وَالْفَاجِرِ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۳۶) «پاداش نیکی جز نیکی است؟» در باره مؤمن و کافر، نیکوکار و گناهکار، جریان دارد.

۵. اصل حمایت از زنان و کودکان^۱

از میان تمام گروه‌های که در شرایط جنگ بر حمایت از آنها به نحو ویژه در فقه، تأکید شده زنان و کودکان‌اند: کشتن کودکان و زنان کفار، جایز نیست مگر این که نیازی به آن، احساس شود (حلی، ۱۴۱۳، ۱: ۴۸۸).

فقهای امامیه حتی در شرایطی که از زنان و کودکان به عنوان سپر انسانی استفاده شود، کشتار آنها را در صورت امکان، اجازه نداده‌اند و هم‌چنین، تأکید نموده که اگر آنها در عرصه نظامی جبهه خودشان را به نحوی تشویق و تقویت هم نمایند باز از کشتارشان تا آنجا که ممکن باشد، خویشتن داری گردد (حلی، ۱۴۰۸، ۱: ۲۸۳) اما اکثریت اهل سنت در این فرض، مقابله با آنها را اجازه داده‌اند: اختلافی بین فقهاء نیست که کشتن کودکان و زنان کفار جایز نیست مگر این که آنان نیز اقدام به جنگ نمایند (ابن‌رشد، ۱۴۱۵، ۱: ۳۰۷).

گفت‌وگو
حکومت

سال پنجم - شماره
هشتم - بهار و
تابستان ۱۴۰۰

البته گرایش برخی از آنان در این باره، از فقه امامیه هم شدیدتر است و گفته‌اند چنان چه حتی از آنان به صورت سپر انسانی استفاده شود هم مسلمانان حق تعرض به آنان را ندارند (نوی، بی تا، ۱۹: ۲۴۰). به‌رحال، این که آیا در صورت اقتضای ضرورتی و یا مشارکت زنان و کودکان در جنگ، می‌توان با آنها برخورد کرد بر اصل رویکرد حمایتی و اما متمایز فقه در این باره، تأثیر ندارد و خروجی همه در صورت عدم مشارکت آنان در جنگ، حمایت بی قید و شرط از آنان است؛ از این منظر، زنان و کودکان از مصادیق بارز گروه‌هایی غیرنظامی‌اند که تعرض به آنان تحریم شده ولی این که تغییر عنوان آنها از غیرنظامی به نظامی در برخی شرایط، به تغییری در سقف حمایتی از آنان منجر گردد، وابسته به رویکرد تفسیر نصوص در این باب است و ظاهراً منطبق با سیاست‌های ایجاب می‌کند سطح تعقل در آن فریه‌تر از تعبد محض باشد. از این‌رو،

۱. حقوق بشردوستانه علاوه بر حمایت کلی از زنان و کودکان تحت عنوان غیرنظامی، در کنوانسیون ۱۲ اوت ۱۹۴۹م، مواد ۲۷، بند ۵ ماده ۷۶ پروتکل نخست، بند ۲۶ ماده ۵ پروتکل دوم لاهه کنوانسیون چهارم ژنو، ماده ۷ و ۸ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، به نحو ویژه بر تأمین سلامت، کرامت و شرافت آنها، تأکید نموده است. هم‌چنین، ماده ۲۴ کنوانسیون چهارم ژنو، ماده ۷۷ پروتکل اول الحاقی، ماده ۴ پروتکل دوم الحاقی ۱۹۷۷م، و ماده ۸ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی به حمایت ویژه از کودکان، اختصاص یافته تا طرفین محاصمه را از استخدام کودکان زیر ۱۵ سال در نیروهای مسلح منع نموده و مسئولیت‌های طرف‌های درگیر را نسبت به نگهداری از آنها و نیز فراهم نمودن تسهیلات برای آموزش، انجام فرائض دینی و تربیت آنها، برشمرده است (کنوانسیون ۱۹۸۹م حقوق کودک، ماده ۳۸)

حمایت از زنان و یا احیانا کودکانی که نیروی نظامی محسوب می‌شوند، با ضرورت جنگ، در تضاد قرار می‌گیرد. هم‌چنین و به همین ملاحظه که حمایت از این دو گروه مبتنی بر ملاک عدم مشارکت آنان در جنگ بوده امکان تنقیح موقعیت آنان به عنوان یک ملاک فراگیر برای دیگر گروه‌های که در جنگ شرکت ندارند و اصطلاحاً غیرنظامی خوانده می‌شوند، فراهم می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در بخش اخیر بررسی گردید، به ترتیب ذیل قابل جمع‌بندی است:

۱. کرامت انسان: برابر یافته‌های فقه‌شناختی، انسان صرف نظر از گرایش‌های دینی و شرایط شخصی، موجود متفاوت بوده و کرامت دارد. بر اساس همین تلقی از منزلت انسان، آموزه‌های انسان‌دوستانه در سنت مطرح گردیده است که در درجه نخست، حاکمان مسلمان را نسبت به تعافل از شناخت و لوازم آن در نظام حکمرانی مشروع، هشدار داده است. توجه به این مبنا، زمینه‌ساز گفت‌وگوهای سازنده با مدافعان حقوق انسان بر اساس اسناد حقوق بین‌الملل بشری است که خاستگاه جز کرامت انسان، برای آن تصور نمی‌شود.

۲. عدالت محوری: همان گونه که مفسران و فقیهان توضیح داده‌اند اصل عدالت از اصول تخصیص ناپذیر اسلام است؛ فرقی نمی‌کند شرایط جنگ باشد یا صلح ولی در شرایط جنگ به آن توصیه ویژه گردیده است؛ زیرا، جنگ اگرچه معلول شرایط اضطرار است و از این جهت ارتکاب برخی رفتارهای ممنوعه ناگزیر می‌نماید اما هرگز مجوز قربانی کردن عدالت نمی‌تواند باشد. براین اساس، همان گونه که باید از کشتار غیرنظامیان اجتناب کرد از اتخاذ روش‌های غیرانسانی هم نسبت به تمام اهداف جنگ، باید اجتناب نمود.

۳. التزام به ارزش‌های اخلاقی: سومین مبنا فقهی که در استنباط حقوق غیرنظامیان و اجتناب از شیوه‌های غیرانسانی هم نسبت به آن‌ها و هم مطلق اهداف جنگی، نقش قواعد آمره را دارد، تعهد به ارزش‌های اخلاقی است و چنان که فقیهان به خوبی تذکر داده‌اند معنای جواز مقابله به مثل در جنگ، جواز عبور از مرزهای اخلاقی نیست. به‌خصوص که رسالت جنگ مشروع در فقه؛ یعنی جهاد در ذات خود روشن‌گری و نجات انسانیت است؛ از این‌رو، اهانت به انسان و هم‌چنین کشتار آن، اصالت ذاتی در دکترین جهادی اسلام ندارد.

۴. جواز مقابله به مثل: مقابله به مثل بعد از عدالت، دومین قاعده‌ای است که به طور مستقیم نسبت به شرائط جنگ صدور یافته اما قلمرو آن هرگز تا عرصه‌های که اصول اخلاق و عدالت را درنوردد، پذیرفته نشده است. این قاعده حداکثر بیان جواز اقدامات متقابل از نظر کمی است ولی از نظر کیفی هم چنان مقید به اصول ارزشی اسلام است که در هیچ عرصه نمی‌تواند نسبت به آن-ها، مطلق باشد یا نادیده گرفتن آن را تجویز نماید. تجویز اقدامات متقابل، ارشاد بر مشروعیت دفاع است که در اصل می‌تواند فطری و عقلی باشد.

۵. حمایت از زنان و کودکان از جمله اصول انسان‌دوستانه فقه است که فقهاء در طول تاریخ بدون هیچ اختلافی بر آن، تأکید مکرر نموده اند. بازخوانی رویکرد فقهی در این گونه مطالعات از این جهت که مثلاً زنان و کودکان مورد حمایت قرار گرفته، توضیح واضح است و چنانچه بر ظاهر آن جمود ورزیده شود حاوی پیام تازه نیست اما ظرفیت آن در جهت الهام‌بخشی آن در استنباطات است و از این طریق، تعمیم آن به تمام گروه‌های غیرنظامی، افق‌های جدیدی را در فقه الجهاد خواهد گشود و از این رو، ضرورت دارد این ظرفیت، به مثابه‌ای یک اصل، مورد توجه قرار گیرد.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین (بی‌تا)، اسد الغابه، تهران، اسماعیلیان.
ابن اثیر، علی (۱۹۶۵)؛ الکامل فی التاریخ، بیروت، دار الصادر.
ابن رشد، محمد (۱۴۱۵)؛ بدایه المجتهد، تصحیح: خالد العطار، بیروت، دار الفکر.
ابن سعد، محمد (۱۹۹۰)؛ الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
اردبیلی، احمد (بی‌تا)، زبده البیان، المکتبه الجعفریه لاحیاء آثار الجعفریه، تهران، بی‌نا.
اصفهانى، محمدحسین (۱۴۱۶)؛ بحوث فی الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
اصفهانى، محمدحسین (۱۴۱۸)؛ حاشیه المکاسب، قم، انوار الهدی.
انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)؛ کتاب المکاسب، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری (ره).
بخاری، محمد (۱۴۰۱)؛ صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر.

- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸)؛ انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیهقی، احمد (بی تا)؛ السنن الكبرى، بیروت، دار الفکر.
- جزیری، عبدالرحمن (۲۰۰۳)؛ الفقه علی مذاهب الأربعة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- جعفری، محمدتقی (۱۴۱۹)؛ رسائل علامه جعفری، تهران، مؤسسه منشور کرامت.
- حامد، سلطان (۱۳۷۲)؛ مفهوم اسلامی حقوق بشردوستانه، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۲۹.
- حر عاملی، محمد (۱۴۰۹)؛ وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- حلی، جعفر (۱۴۰۸)؛ شرائع الاسلام، قم، اسماعیلیان.
- حلی، حسن (۱۴۱۳)؛ قواعد الأحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا)؛ معجم رجال الحدیث، بی جا، بی نا.
- دقیق، معین (بی تا)، مجله فقه اهل البيت علیه السلام، ش ۴۶.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
- راوندی، سعید (۱۴۰۵)؛ فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)؛ تفسیر الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴)؛ الدرّ المشثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره).
- شاطبی، ابراهیم (۲۰۰۶)؛ الموافقات، بیروت، دار الکتب العربی.
- شریف مرتضی، علی (۱۴۰۵)؛ رسائل الشریف المرتضی، تهران، دار القرآن الکریم.
- شهیدثانی، زین الدین عاملی (۱۴۱۰)؛ الروضة البهیة، با حاشیه کلاتر، بی جا، کتابفروشی داوری.
- صالحی، نعمت الله (۱۳۸۲)؛ جهاد در اسلام، تهران، نشر نی.
- صدوق، محمد (۱۴۱۳)؛ من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۲)؛ مکارم الاخلاق، قم، منشورات الشریف الرضی.
- طبرسی، فضل (۱۳۷۲)؛ مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد (۱۴۱۴)؛ الامالی، قم، دار الثقافة.
- طوسی، محمد (۱۴۰۷)؛ الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد (بی تا)؛ الفهرست، نجف اشرف، المکتبة المرتضویة.
- طوسی، محمد (بی تا)؛ تفسیر التبیان، بی جا، دار احیاء التراث العربی.
- فاضل مقداد (۱۴۱۹)؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، قم، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فتاوی، سهیل حسین ربیع، عماد محمد (۲۰۰۹)؛ القانون الذولی الإنسانی، عمان، دار الثقافة.
- فخر رازی، محمد (۱۴۲۰)؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث، بیروت.

- قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۰)؛ حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۵۹)؛ تحریر المجله، نجف اشرف، المكتبة المرتضوية.
- کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲)؛ کتاب المکاسب، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)؛ الکافی، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶)؛ روضه المتقین، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مراغی، سید میر عبدالفتاح حسینی (۱۴۱۷)؛ العناوین الفقهیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۷ق.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۱)؛ فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، مرکز کتاب لترجمه و النشر.
- مطهری، مرتضی (بی تا)؛ مجموعه آثار (ج ۱۶، ۲۰ و ۲۲)، تهران، انتشارات صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)؛ اصول الفقه، قم، اسماعیلیان.
- نجاشی، احمد (۱۴۰۷)؛ رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- نصر سید حسین (۱۳۸۳)؛ قلب اسلام، ترجمه: سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر حقیقت.
- نوی، محی الدین (بی تا)؛ روضه الطالبین، بیروت، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- هیشمی، علی (۱۴۰۸)؛ مجمع الزوائد، بیروت، دار الکتب العلمیه.