

مقدمه‌ای بر نظریه اسلامی روابط بین الملل

عبدالوهاب فراتی^۱

تاریخ پذیرش ۹/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت ۹۳/۰۹/۱۵

چکیده

شاید هیچ موضوعی به اندازه تعاملات «دولت اسلامی» در عرصه روابط بین‌الملل مورد کنکاش در فقه اسلامی قرار نگرفته است. اگر دو موضوع «جنگ» و «صلح» را به گفته دانشمندان حوزه روابط بین‌الملل اساسی‌ترین مباحث رشته حقوق بین‌الملل بدانیم، و سپس مباحث متعددی از فقه اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم آنگاه در خواهیم یافت که گفتگوهای این دانش درباره جنگ (جهاد) و صلح و نیز لزوم رعایت ارزشهای دینی در باره‌ی دشمنان و حتی حیوانات و اشیاء بی‌جان مثل درختان، گسترده و ارزشمند است. در گذشته معمولاً فقهاء با تقسیم‌بندی دو گانه عالم به دارالاسلام و دارالحرب به تنظیم علاقات و روابط دولت اسلام با سایر دولت‌ها می‌پرداختند. امروزه شاید تأکید و تداوم تقسیم‌بندی دو گانه و رو در روی عالم به دارالاسلام و دارالحرب، ناتوان از درک دولت‌های اسلامی از کلیت جهان و نقشی که باید در آن ایفا کنند باشد و ما را تشویق نماید تا بهره‌مندی از همان ذخائر دینی، تعاملات دولت دینی با نظام بین‌الملل در قالب مفاهیم دیگری، تفسیر کنیم؛ از این رو، مهم‌ترین پرسش این مقاله آن است که آیا مفاهیم سنتی فقه اسلامی در تبیین روابط بین‌الملل کنونی کفایت می‌کنند و یا اینکه نیازمند بازنگری در ذخائر واژگانی دیگری از درون همین دستگاه فقه است؟ در پاسخ به این پرسش به نظر می‌رسد مفهوم «دارالدعوه» و یا «دارالشهاده» مفاهیمی هستند که به عنوان بدیل «دارالحرب» بهتر می‌توانند روابط انسانهای وابسته به تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و اخلاق‌های متفاوت اما سازگار با هم را در دولت‌ها و جوامع چند فرهنگی که بدور از تقابل دو گانه دارالاسلام و دارالحرب‌اند را توضیح و تبیین کنند. گرچه مفهوم دارالعهد، پتانسیل زیادی جهت عبور ما از مفهوم دارالحرب دارد، اما بنا به دلایلی که در متن این مقاله می‌آید این مفهوم تنها در پرتو دو مفهوم دارالاسلام و دارالحرب، معنا می‌یابد و بیشتر به درد توصیف وضعیت بدون جنگ می‌خورد تا تبیین و توضیحی از وضعیت کنونی ما در جهان معاصر.

واژگان کلیدی: دولت اسلامی، روابط بین‌الدول، دارالاسلام، دارالکفر،

دارالحرب، دارالدعوه، دارالشهاده

۱. استادیار پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی

۱- ماهیت دولت اسلامی

براستی چگونه می‌توان روابط میان دولت اسلامی با سایر دولت‌ها را مطالعه کرد؟ (ویک لین، ۱۳۷۲: ۱۴) شاید اولین قدم جهت پاسخ دادن به این سوال، دریافتی روشن از ماهیت دولت در اسلام است. مشهور است که دولت اسلامی، از پیچیده‌ترین مفاهیم در بررسی‌های سیاسی است. علت این پیچیدگی را باید در تلاقی دین و سیاست در دولت اسلامی جستجو کرد. دولت اسلامی از آن رو که آکنده از ارزشهای دینی است، به ناچار، ساختار و هندسه‌ای ویژه دارد (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۱) که طبعاً از سایر اشکال دولت مثل: دولت‌های لائیک، سکولار و حتی ایدئولوژیک متمایز می‌گردد.

در نظریه‌ی سیاسی اسلام، منبع نهایی اقتدار نه انسان بلکه خداوند است و آدمی در امتداد ولایت او و به عنوان خلیفه‌اش به اقتدار تشریحی خداوند عینیت می‌بخشد؛ بنابراین قوانین الهی که معمولاً در نصوص دینی تبلور می‌یابند بر دولت مقدم بوده و علی‌الاصول در بیشتر شرایط، ثابت و غیر قابل تغییرند. سرپیچی از این قوانین، علاوه بر مجازات دولتی، گناه شرعی بشمار آمده و عقوبت اخروی در پی دارند. این بدین معناست که شریعت اسلامی تمام وجوه عمومی و خصوصی حیات مؤمنان و بالطبع اشکال اساسی قدرت سیاسی در جامعه اسلامی را تنظیم می‌کند. خداوند که در لسان متشرعین از او به شارع مقدس یاد می‌کنند، قانون‌گذار مطلق است که دستورهای خود را از مسیر وحی بر رسولان، به اهل ایمان ابلاغ می‌کند و اراده و اندیشه بشر، قلمروی محدود در این عرصه (قانون‌گذاری) دارد. در چنین برداشتی از رابطه دین و سیاست، دولت اسلامی، طبیعت و جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند بگونه‌ای که آن را از سایر دولت‌ها در فرهنگ‌ها متمایز می‌کند. در فرهنگ اسلامی چون خداوند قانون‌گذار است شریعت بر دولت مقدم است؛ از این رو، برخلاف تفکر سیاسی غرب، دولت اسلامی، وجودی ابزاری و متأخر دارد که تحققش برای اجرای همان قوانین است و رهبری دین‌شناس و خردمند بر آن حکومت یا حداقل بر آن نظارت و اشراف دارد. (کدیور: ۱۳۷۶) به همین دلیل، اندیشه سیاسی در جامعه اسلامی، نه با تعریف دولت بلکه از امامت آغاز می‌شود. امامت به معنایی عام که خلافت سنی و امامت شیعه را در برمی‌گیرد به معنای «رهبری مومنان» است و امام همواره سه وظیفه اساسی داشته و دارد:

حمایت از امت یا جامعه اسلامی در برابر غیر مسلمانان که در قالب مفاهیمی مثل

دفاع نفی سبیل، براءت از مشرکین و جهاد بیان می‌شود. حفظ انسجام داخلی جامعه و حمایت از امت اسلامی در برابر شقاق و الحاد که با مفاهیمی از قبیل بغی (شورش علیه حاکم اسلامی) و منع از ارتداد (انکار ضروری دین) توضیح داده می‌شود. تأمین یک زندگی مطلوب و منطبق بر موازین شریعت که امام، خلیفه یا مجتهد، مهم‌ترین مفسر قیود، حقوق و قوانین آن است^۱. (غزالی، ۱۳۲۴، ج ۱: ۱۳۹-۱۴۰)

مجموعه وظایفی که در متون اسلامی برای حاکم اسلامی شمرده می‌شود نشان می‌دهد که حاکم اسلامی، همواره به ارزشها و قواعدی که از پیش در سنت و وحی الهی آمده، مقید است و مشروعیتش در میزان تعهدش به کاربست قواعد و هنجارهای اسلامی، قبض و بسط پیدا می‌کند. از این رو، در تفکر اسلامی هر چیزی که برای پیشرفت و تعالی اسلام کمک کند نه اخلاق است و نه فضیلت^۲ (ن.ک: جولیانو، پاییز و زمستان ۱۳۷۰: ۱۰۰)

علاوه بر این، دولت نیز غایت به حساب نمی‌آید تا حفظ قدرت شهریار، اخلاق را تابع سیاست کند بلکه اخلاق که بخشی از مجموع معارف دین است همواره بر سیاست مقدم است.

۲- اسلام یک نظام یا نگرش شریعت‌مدارانه (Nomocracy)

چنین تحلیلی از رابطه دین و دولت به ما توضیح می‌دهد که دولت اسلامی به تعبیر دیسون (dyson) چهارچوبی از ارزشهاست که در درون آن زندگی عمومی جریان پیدا می‌کند و خود (دولت)، قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزشها به کار می‌برد. (وینسنت، ۱۳۷۱: ۳۲۲) و به طور طبیعی این ارزشها در سنت اسلامی در شاخه‌ای از علوم یعنی فقه که حکمای مسلمان از آن به «علم مدنی» یاد می‌کنند تولید و باز تعریف می‌شوند. اندیشمندان مسلمان علم مدنی را به دو بخش فلسفه مدنی و فقه مدنی

۱ - غزالی این وظایف را به گونه‌ای دیگر توضیح داده است. از نظر او دولت اسلامی موظف به رعایت و حفظ پنج امر است: ۱. حفظ دین مردم ۲. حفظ جان مردم ۳. حفظ عقول مردم ۴. حفظ نسل جمعیت و ۵. حفظ اموال مردم.

۲ - لنین به صراحت اعلام می‌کرد هر چیزی به پیشرفت و تعالی کمونیسم کمک کند برای او اخلاق و فضیلت است، بنابراین اخلاق از نظر او، از منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا به دست می‌دهد

تقسیم می کردند. به اعتقاد آنان، تفاوت این دو شاخه در این است که حکمت مدنی، غالباً وجه نظری دارد و برعکس، فقه مدنی، بیشتر ناظر به سیاست است. فقه مدنی که امروزه از آن نیز به فقه سیاسی تعبیر می کنند موجهه‌ای دو سویه با زندگی سیاسی و نیز وحی اسلامی از طریق زبان و دستگاه فقه دارد. این بدین معناست که فقه، واسط میان انسان عصر خویش و متون مقدس است و همواره نیازها و پرسش‌های مسلمانان را بر نشانه‌های نص، عرضه و پاسخ دین‌شناسانه‌ای به آنان بازگو و بدین گونه نص را با حیات فردی و اجتماعی آنان درگیر می سازد. از این رو، شریعت نه تنها شامل مسایل و موضوعات زندگی دینی شخصی یا حتی حیات دینی کلی جامعه اسلامی می شود بلکه همه وجوه فعالیت و حیات بشری، همچون وجوه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را نیز در برمی گیرد. (نصر، ۱۳۷۵: ۶۷ و ۷۰)

فراتر از این، اخلاق که در اسلام خصلتی آرمانی و مجرد ندارد، در خود شریعت به نحوی کاملاً عینی و ملموس تعریف شده است. این بدین معناست که تفصیل عینی و ملموس همه اصول اخلاقی اسلام در تعالیم شریعت عرضه شده‌اند؛ یعنی از طریق تعالیم شریعت می توان آموخت که چگونه باید یک اصل کلی اخلاق نظیر عدالت را در اعمال و افعال عینی بشر تحقق بالفعل بخشید. در اسلام انسان خود درباره اینکه چه چیزی عادلانه است تصمیم نمی گیرد بلکه به دستورات خداوند رجوع می کند. (نصر، ۱۳۷۵: ۷۴) این نشان می دهد که همه‌ی امور مربوط به حقوق و نیز اصول عملی اخلاق در اسلام که از تعالیم قرآن و حدیث نشأت گرفته‌اند همگی در شریعت تبلور می یابند و از مسیر آن، زندگی فردی و جمعی مسلمانان سامان می یابد، و این یعنی اینکه نظام حکومت نیز در اسلام بر اساس شرع است و تنها شکلی از حکومت پذیرفته می شود که بتواند حافظ شریعت و مراقب رعایت و اجرای آن باشد و بتواند شعور جامعه اسلامی را در مقابل دست اندازیه‌ها و تهاجمات درونی و بیرونی حفظ کند و در شرایط صلح نیز روابط خویش با سایر دولت‌ها را بر اساس موازین شریعت تنظیم نماید.

۳- فقه سنتی و ماهیت روابط خارجی دولت اسلامی

فقه اسلامی که عهده‌دار تبیین ساختارمند شریعت است، در برگیرنده استنباطات متکثر و متعددی است که مجتهدان و مفتیان درباره‌ی مسائل فردی و جمعی مؤمنان بر پایه منابع معتبر دینی (قرآن، سنت، عقل و اجماع) به انسجام می‌رسانند تا در پرتو آن بتوانند زندگی، شرایط و محیط مسلمانان را بر حسب آموزه‌های دینی صورت‌بندی

بزرگوار (یعنی از سال ششم تا دهم هجری) در باب مراودات خارجی نتیجه گرفتند تا چهار مؤلفه باید شناسایی و مورد توجه قرار گیرد:

۱. جمعیت ساکن در کشور

۲. مالکیت زمین

۳. ماهیت حکومت

۴. قوانین اجرا شده در کشور (رمضان، زمستان ۱۳۸۶: ۹۲-۹۳).

به قول احمد سالم، پیامبر، پانزده نفر را طی پنج سال مذکور به سوی کشورهای همسایه فرستاد (محمدبا عمر، ۲۰۰۱: ۲۷۱-۲۷۵) که اسلام را هیچ نمی‌شناختند و یا رهبرانشان از واقعیات دین جدید بی‌خبر بودند و داوری‌شان در باره اسلام مبتنی بر حدسیات مبهم بود. در دو مورد مشهور، رفتار رهبران در قبال فرستادگان پیامبر(ص) موجب جنگ شد، نخست جنگی با رومیان رخ داد؛ زیرا فرستاده پیامبر(ص) حارث بن عمر توسط یکی از مأموران امپراطوری کشته شد. دومین جنگ با ایرانیان رخ داد وقتی آنها قرآن را در برابر فرستاده پاره کرد و از سربازان خود خواست که بروند این محمد را زنده بیاورند. این واکنش از سوی مسلمانان به عنوان اعلان جنگ تلقی شد. فقها با تحلیل این داده‌ها که از قول و فعل پیامبر(ص) منبعت می‌شد تلاش کردند برخی اصول را استنباط کرده و ویژگی‌های قلمرو یا کشور موسوم به «اسلامی» و ویژگی‌های سرزمین «غیر اسلامی» را متمایز و طبقه‌بندی کنند.

علما در قرون اولیه اسلام با ارزیابی واقعیتی که با آن مواجه شده بودند نتوانستند متفاوت از تقسیم‌بندی دوگانه عالم به دارالاسلام و دارالحرب، برداشتی کلی از جهان را شکل دهند. بدین ترتیب آنها بر پایه‌های کنش‌های پیامبر(ص) به ترسیم اصولی اخلاق و دینی پرداختند که همواره بر مناسبات بین مسلمانان حاکم باشد. این اصول همچنانکه طارق رمضان می‌نویسد عبارتند از:

نخستین اصل، وضعیت صلح و نه وضعیت جنگ در این مناسبات است.

دومین اصل این است که پیامبر(ص) در بیش از هر چیز می‌خواست مردم را مورد خطاب قرار دهد و نه اینکه قدرت را بگیرد. او همواره خواهان انتخاب اسلام از سر آگاهی بود و هرگز به جنگ برای ایمان آوردن تن نمی‌داد.

فقهاء با استنباط این دو اصل، باز می‌بایست موجودیت دارالاسلام و دارالحرب را تعریف کنند تا بینشی روشن از واقعیات جغرافیایی دوران خویش داشته باشند که اشاره

به پاره‌ای از این تعاریف، مفید به نظر می‌رسد.

الف) دارالاسلام

از میان مذاهب اسلامی سه مذهب را مورد توجه قرار می‌دهیم. عمید زنجانی از مذهب تشیع، سرزمین‌هایی که در قلمرو اسلام و تحت نفوذ احکام آن باشد، دارالاسلام می‌خواند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۲۳۳) دسوقی از مذهب مالکی نیز دارالاسلام را ملک مسلمانان می‌داند که در آن فقه اسلامی اجرا می‌شود (حتی اگر غیر مسلمانان قدرت سیاسی در آنجا را در اختیار داشته باشند) در حالی که علمای مذهب حنفی بر شاخص دیگری تأکید می‌کنند و آن اینکه آیا مسلمانان در امنیت‌اند و برای انجام اعمال دینی‌شان هیچ ترسی ندارند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۲۳۳)

ب) دارالحرب

درباره تعریف دارالحرب که از آن نیز به دارالشُرک و دارالکفر یاد می‌کنند میان علما اختلاف است. با وجود این، همگی موافق‌اند که یک کشور زمانی دارالحرب نامیده می‌شود که نظام حقوقی و هم حکومت آن غیر اسلامی باشد. از این رو، ملاک در این نام‌گذاری، نوع جمعیت که ممکن است اکثراً مسلمان باشند بلکه بیشتر به قوانین و نظام سیاسی آن سرزمین باز می‌گردد. در اینجا اگر نظر حنفی‌ها در تعریف دارالاسلام را تسری دهیم دارالحرب، سرزمینی خواهد بود که مسلمانان نه حمایت می‌شوند و نه در صلح‌اند. با این همه، باید تأکید کرد که دارالحرب لزوماً مستلزم وضعیت جنگی میان این دو دار متضاد نیست. اما آنچه از مطالعه این گونه تعاریف برمی‌آید آن است که فقها جهت تعیین این دو دار، بر دو ملاک متفاوت یعنی جمعیت و حکومت تأکید کرده‌اند. علما بر اولویت سرزمین (الملکیه للمسلمین) و کار بست حقوق اسلامی در آن، برای تعیین دارالاسلام تأکید دارند در حالیکه در دارالحرب ماهیت نظام حقوقی و حکومت اهمیت یافته است و این شاید مهم‌ترین منشأ اختلافی باشد که فقهای معاصر ما را رو در روی هم قرار می‌دهد. چرا که حقوق اسلامی که در تعیین دارالاسلام شرط ثانوی به حساب می‌آمد امروزه در زمان ما کاملاً به اجرا در نمی‌آید و ممکن است مسلمانی در دارالحرب در امنیت و آسایش به اجرای فرایض دینی خود بپردازد تا در برخی کشورهای موسوم به اسلامی. این تحلیل می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که مطابق شاخص‌های حنفی یعنی صلح و امنیت، لقب دارالاسلام تقریباً به تمام کشورهای غربی قابل اطلاق است در صورتی که این لقب برای اغلب کشورهای مسلمان فعلی چندان صادق نیست.

این وارونگی در کیفیات می تواند بر گفته شیخ مولوی که می گفت: «بدون شاخص امنیت قطعاً در کشور اسلامی نیستیم» صحت گذارد. (See: Lunion: ۱۹۸۷, ۱۶۹-۱۶۵)

ج) مناسبات خارجی دولت اسلامی در وضعیت صلح

همچنانکه قبلاً گفته شد: «وضعیت صلح» نخستین اصلی است که فقها بر پایه کنش های سیاسی پیامبر (ص) بر روابط دارالاسلام و دارالحرب، حاکم می دانستند. برخلاف نظر مستشرقین که اسلام را دینی ستیزه جو تفسیر می کنند که تنها در سایه شمشیر بسط یافته است، در منظر قرآن جهاد منحصرأ در راه خدا و علیه کسانی مقرر و واجب شده است که «با ما می جنگند و نباید به آنها تجاوز و تعدی کنیم». (ال عمران/ ۱۸۶)

در مقابل همچنانکه محمصانی تعبیر می کند. (محمصانی، ۱۳۸۰: ۶۶۴) قرآن به صورت آمرانه خواهان پیگیری صلح از سوی مسلمانان است. برای نمونه آیات زیر را می توان متذکر شد:

«ای کسانی که ایمان دارید همگی به صلح (اسلام) وارد شوید.» (بقره/ ۲۰۷)
«و اگر آنها به صلح تمایل داشتند تو نیز بدان مایل باش و به خداوند توکل کن.» (انفال / ۶۱)

«... پس هر گاه از جنگ با شما کناره گرفتند و تسلیم شدند و با شما به مخاصمه نپرداختند و پیشنهاد صلح نمودند، در این صورت خدا هیچ راهی برای شما علیه آنها نگشوده است.» (نساء / ۹۰)

با این وجود، همواره بین فقهای اسلامی نیز مناقشه ای در این باره که آیا اصل در علاقات و مناسبات دولت اسلامی با دارالحرب، جنگ است یا صلح؟ وجود داشته است. از نظر امام محمد ابوزهره، فقهای که جنگ را اصل دانسته اند بیش از اینکه به نصوص دینی استناد کنند به واقعیات تاریخی در روابط دارالاسلام و دارالکفر توجه کرده اند که در گذشته در وضعیت جنگ بسر می برده اند. این گروه از فقهاء که تعداد بیشماری ندارند بیشتر متأثر از تسمیه دارالکفر به دارالحرب و نیز امر واقع به چنین نظریه ای متمایل شده اند. این در حالیست که نامیدن دار مخالفین به دارالحرب مانع از این نمی شود که اصل حاکم بر روابط دولت اسلامی با دارالمخالفین، صلح و سلم باشد.. (ابوزهره: ۱۹۹۵: ۵۵)

د) مناسبات خارجی دولت اسلامی در وضعیت جنگ

تقدم وضعیت صلح بر جنگ در روابط خارجی دولت اسلامی، بدین معناست که وضعیت جنگ، اصلی غیر دینی است و معمولاً در شرایط خاص، آنهم با «حکم زمانی» مشروعیت می‌یابد. حکم زمانی ناظر به وضعیتی موردی است که تنها به صلاح‌دید حاکم اسلامی، اعلان می‌شود.

در تفکر دینی، اسلام دین رحمت است و مبعوض‌ترین چیزها نزد مؤمن، کشتن کسانی است که خداوند آنها را آفریده است. تنها در صورتی جنگ بر مؤمنان، واجب می‌گردد که در ذیل آن فتنه‌ای سرکوب گردد و یا خیری از آن زاده شود. به همین دلیل، قرآن سرکشی و طغیان قبل از جنگ و یا در میان جنگ را بر مؤمنان حرام کرده و به آنان اجازه پیش‌دستی در قتل نمی‌دهد. فی المثل خداوند می‌فرماید:

(۱) «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، (بقره / ۱۹۰)

(۲) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ، (بقره / ۱۹۴)»

با این همه، برخی از فقهای متقدم مثل شیخ طوسی و ابن تیمیّه، جهاد را اصل حاکم بر روابط میان دولت اسلامی و سایر دولت‌ها می‌دانند. عبدالکریم زیدان نیز از متأخرین بر همین نظریه تأکید می‌کند و سید محمد شیرازی نیز این نظریه مشهور فقهاء می‌خواند.

اسلام تمام جهان را می‌خواهد تا بشر بتواند از برنامه‌های سعادت‌بخش آن بهره‌مند شود. برای دستیابی به این آرزوی بزرگ، اسلام از هم نیروها و امکاناتی که بتواند در پدید آوردن چنین انقلاب جهان شمولی تأثیر داشته باشد سود می‌برد و از هیچ کوششی در این راه دریغ نمی‌کند این مبارزه دراز مدت را جهاد می‌گویند. (المودودی، ۱۹۷۹: ۲۷)

و همچنانکه تیان می‌گوید تا هنگامی که سلطه جهانی اسلام تحقق نیافته جهاد یک تکلیف شرعی است (Tyan, 1965: 53) و تا انقیاد غیر مسلمانان به گفته فرد لوکه کارد، مفهوم صلح به معنای دقیق آن یعنی خاتمه خصومت در اسلام وجود ندارد. (حسینی،

گذشته از اطلاقی که در آیات جهاد وجود دارد مروری بر مجموعه آیات جهاد نشان می‌دهد که جهاد به مثابه تکلیفی ایمانی طی چهار مرحله تشدید شده است:

(۱) مرحله اول که به دوره مکه باز می‌گردد خداوند در سوره بقره (آیه ۱۰۹) به افراد تازه مسلمان شده سفارش می‌کند که آزار و اذیت مشرکان قریش را تحمل و منتظر اتیان امر خداوند شوند:

«فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ»

(۲) مرحله دوم که به عصر مدینه باز می‌گردد خداوند از مؤمنان می‌خواهد که در قبال تجاوز مشرکان، از خویش دفاع کنند؛

«أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا»
(حج/۳۹)

(۳) در مرحله سوم خداوند تنها با متجاوزین اذن جهاد می‌دهد و از آنان می‌خواهد در جهاد خویش با کفار تعدی و ستم نکنند؛

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ
وَلَا تَعْتَدُوا» (سوره بقره/۱۹۰)

(۴) و بالاخره اینکه خداوند در سوره توبه (آیه ۵) جهاد را بدون اینکه به تجاوز مشرکان، منوط کند آن را به عنوان یک دستورالعمل عمومی تشریح می‌نماید:

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا
الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَاحْضَرُوهُمْ»

این بدین معناست که با نزول آیات سوره برائت (توبه) که آخرین آیات نازل شده درباره جهادند مراحل قبل فسخ شده و جهاد بدون هیچ قیدی بر مؤمنان واجب گردیده است. به همین دلیل، بسیاری از فقها اهل سنت و شیعه، هدنه یا آتش‌بس را تنها به مدت چهار ماه جایز می‌دانند. چهار ماهی که طبق آیات قرآن، قتال در آنها حرام است. علاوه بر آیات قرآن، روایات نیز در این باره وجود دارد که بر همان مفاد آیات مذکور دلالت دارد، از جمله می‌توان به این دو روایت اشاره کرد:

۱. «قال الصادق عليه السلام: ان الله عزوجل بعث رسوله الاسلام الى الناس عشر سنين فابوا ان يقبلوا حتى امره بالقتال الخير في السيف و تحت السيف و الامر يعود كما بدء» (کلینی، ج ۵، روایت ۷)
۲. «قال علي عليه السلام: الخير كلمه في

السيف و ما قام هذا الدين الا بالسيف،
تعلمون ما معنى قوله تعالى؛ و انزلنا
الحديد خيرا باس شديد؟ هذا هو السيف.»
(نهج البلاغه، حدیث ۲۰)

در روایت نخست، حضرت (ع) تصریح می کند که اسلام از دوره مدینه تنها از طریق قتال با مشرکان پیش رفته و در حدیث دوم نیز تأکید شده که دین اسلام بدون یاری شمشیر اقامه نگردیده است.

علاوه بر ادله نقلی، سید عبدالاعلی سبزواری، بر حاکمیت جنگ میان دارالاسلام و دارالکفر، تحلیلی عقلی نیز اضافه کرده (مهدب الاحکام، ج ۱۵: ۸۱) و دیگران نیز بر آن ادعای اجماع نموده اند. برآیند چنین استدلالاتی آن است که همواره میان دولت اسلامی با سه گروه مشرکان، کافران و منافقان، وضعیت جنگ برقرار است و صلح میان آنان، امری است موقتی که به احراز وجود مصلحتی فراتر از مصلحت جهاد در راه خدا، مشروط می گردد. (نادیه، ۱۹۹۶: ۲۷) در مقابل، بسیاری از متفکران مسلمان از جمله صالحی نجف آبادی، محمد رشید رضا، محمود شلتوت، محمد ابوزهره، عبدالوهاب خلاف، عبدالله بین زید آل محمود، با استناد به آیه مشهور « اذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً » (بقره/ ۲۰۸) اسلام را چیزی جز صلح و دوستی، تفسیر نمی کنند و آیات مربوط به جهاد را نه جهاد ابتدایی بلکه به جهاد دفاعی تأویل می برند. آنان در قبال ادله ای که طرفداران نظریه جنگ اقامه کردند، استدلال می کنند که آیات سوره توبه، ناسخ آیات گفته شده در سه مرحله پیشین نخواهند بود. نسخ در جایی جریان می یابد که نتوان میان آیات جمع کرد در حالی که می توان اطلاق آیات اخیر را با آیاتی که تنها جهاد با کفار را در شرایط خاص می پذیرند مقید ساخت و بدین گونه از نسخ آیات دست کشید. وانگهی آیات مرحله چهارم مربوط به مشرکینی است که پیمان شکسته اند نه مطلق مشرکان. از این رو، جهاد بنابه آیات مذکور تنها در شرایطی جایز است که آنها بر مؤمنان، تجاوز و یا پیمان خویش را شکسته باشند. علاوه بر آیات، سند بسیاری از روایات آمده در این باره، ضعیف است و مراد از مشرکین در این گونه احادیث، مشرکان جزیره العرب است. که معمولاً به دلیل تجاوز و تعدی و یا نقض پیمان، مورد حملات مؤمنان قرار می گرفتند. اجماع یاد شده نیز، اجماعی است مدرکی و به دلیل اطلاع و آگاهی ما بر منابع و مدارک آن (یعنی آیات و روایات یاد شده) دلیلی مستقل به حساب نمی آید و ارزش دلالتی ندارد.

اما در شرایطی که میان دولت اسلامی با سایر کشورها، وضعیت جنگی برقرار گردد،

جنگ نیز همانند سایر افعال مؤمنان نباید از ارزش‌های دینی فراروی کند و به بهانه پیروز شدن، اصول اخلاقی و قواعد فقهی را نادیده گیرد. فلسفه جهاد در اسلام از نظر علامه طباطبایی، دفاع از حق بشر است و آن عبارت است از: حق حیات؛ زیرا شرک به خدای سبحان هلاکت انسانیت و مرگ فطرت و خاموشی چراغ در درون دلهاست و قتال که همان دفاع از حق انسانیت است، این حیات را برمی‌گرداند و بعد از مردن، آن حق را دوباره زنده می‌سازد. (طباطبایی، ج ۲: ۶۶)

«قرآن نخست این حق را با دعوت استیفاء می‌کند و در مرحله دوم دفاع از مسلمانان و بیضه اسلام و در مرحله سوم، جنگ و قتال ابتدایی که هر چند به ظاهر قتالیست ابتدایی، لکن در حقیقت دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید و یکتاپرستی است و اسلام هرگز قبل از دعوت به زبان خوش و اتمام حجت، جنگ را آغاز نکرده است.» (طباطبایی، ج ۲: ۶۷)

به همین دلیل زمانی که پیامبر (ص) معاذبن جبل را به همراه گروهی از مؤمنان برای فتح یمن فرستاد بدو فرمود:

۳- «لا تقاتلوهم تدعوهم، فان ابوا فلا تقاتلوهم حتی یبدؤکم، فان بدؤکم فلا تقاتلوهم حتی یقتلوا منکم قتیلاً، ثم اروههم ذلک و قولوا لهم: هل الی خیر من هذا سبیل فلان یهدی الله علی یدیک رجلاً و احداً خیر مما طلعت علیه الشمس و غربت»
(جعفری، ج ۱۰: ۱۷۴-۱۷۶)

یعنی، تا آنان را دعوت نکرده‌ای با آنان مقاتله مکن، و تا آنان جنگ را آغاز نکرده‌اند تو شروع کننده جنگ مباش و تا آنان از شما کسی را نکشته‌اند از آنان کسی را نکش. اگر خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، بهتر از تمام آن چیزی است که آفتاب بر آن می‌تابد. و همچنانکه ابوزهره می‌گوید این حدیث نشان می‌دهد که «صلح» حتی در شرایطی که دو جیش در معرکه جنگ روبروی هم قرار گرفته‌اند، بر وضعیت جنگ، اولویت دارد. (ابوزهره، ۱۹۹۵: ۱۰۱)

اگر فرمایش پیامبر (ص) به معاذبن جبل را با فرموده دیگری از آن حضرت یعنی «انا نبی المرحمه و انا بنی الملحمه» ضمیمه کنیم آن گاه به درستی درمی‌یابیم که جهاد در سنت نبوی (ص) بیش از آنکه به «قتل» مقرون باشد با تألیف قلوب (بدست آوردن دلها) مقارنت دارد و این چیزی است که ماهیت جهاد در اسلام را با جنگ‌های عادی

بشر متفاوت می‌سازد. به همین دلیل پیامبر (ص) خطاب به سپاهیان خود فرمود:

«انطلقوا باسم الله و بالله و علی برکه
رسول الله (ص) لا تقتلوا شیخیا فانیا و لا
طفلا و لا امراه و لا تفلوا و ضموا
غنائکم و اصحلوا و احسنوا ان الله یحب
المحسنین»

از این رو به هنگام مقاتله با دشمنان اسلام باید موازین ذیل رعایت گردد:

۱. کشتن کسی که نمی‌جنگد و یا در جنگ مشارکتی ندارد حرام است.
۲. کشتن زنان، پیرمردان و کودکان حرام است.
۳. کشتن کسانی که به غیر از مقاتله، عمل دیگری در اطراف معرکه انجام می‌دهند حرام است.
۴. تخریب ساختمان‌ها، قطع درختان و آلوده کردن آب نهرها نیز حرام است.
۵. قطع درختانی که میوه‌اش پدیدار شده و نیز درخت خرما و انگور، حرام است.
۶. کشتن گاو و گوسفند و سایر چارپایان حرام است.

علاوه بر این، در میانه جنگ که معمولاً نیروهای درگیر از مقابله به مثل بهره می‌جویند دولت اسلامی نمی‌تواند ارزش‌های اسلامی را به بهانه دفاع مشروع یا همان مقابله به مثل نادیده گیرد. از این رو اگر دشمن، در تجاوز به دولت اسلامی از حدود انسانی خارج شود، مجازات برابر دشمن از سوی دولت اسلامی نباید از فضیلت‌های انسانی فرا رود و فی‌المثل همانند دشمن، زنان، اطفال و پیرمردان را بکشد. به همین دلیل در غزوه احد که مشرکین حمزه عموی پیامبر(ص) را به قتل رساند و سپس او را تکه‌تکه کردند فرمود: «ایاکم و المثله» یعنی؛ شما از مثله کردن بپرهیزید، و یا هنگامی که قریشیان، اسیران را با اذیت و آزار و لب تشنه به شهادت می‌رسانند پیامبر(ص) به دستور خداوند اسیران را اکرام می‌فرمود و دیگران را از کشتن تشنگان نهی می‌کرد.

«پیامبر گرامی اسلامی در میانه جنگ و برق شمشیرها، به اجساد کشتگان نیز احترام می‌گذاشت. از مثله کردن آنها نهی و دستور می‌داد آنها را دفن کنند تا طعمه پرنده‌گان و جانوران نشوند. حتی او از اذیت کردن مجروحان نهی می‌کرد و به مداوای آنها می‌پرداخت تا پس از سلامت، اسیر شوند و یا فدیة بپردازند.»

از این رو، مقابله به مثل در تفکر اسلامی، نوعی مجازات عادلانه و فضیلت مدار است که به عنوان حق برای دولت اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود. در قرآن کریم نیز

خداوند از دو نوع مقابله به مثل سخن گفته است. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۴۶۱)

الف) تجاوز ناعادلانه در مقابل بی‌عدالتی که مورد نهی قرآن قرار گرفته است؛

«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (سوره مائده/۸)

یعنی؛ اعمال تجاوزکارانه و ناپسند مردمی شما را بر آن ندارد که شیوه عدالت را از دست بدهید. شما عدالت را پیشه‌ی خود سازید که به تقوا نزدیکتر است.

ب) تجاوز در برابر تجاوز، که مورد تأیید قرآن کریم است چرا که در واقع نوعی دفاع در مقابل ستم می‌باشد.

«فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ
مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (سوره بقره/۱۹۴)

هر کس بر شما ظلم کرد به همان میزان جبران نمایید. با این همه، این مقابله به مثل باید عدالت را نادیده نگیرد.

«وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ
وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا» (سوره
مائده/۴۵)

یعنی؛ بر آنها مقرر داشتیم که جان به جان، چشم به جای چشم، بینی به جای بینی، گوش بجای گوش و دندان به جای دندان بوده باشد و هر زخمی را قصاصی خواهد بود.

بدین ترتیب وضعیت جنگ با چنین اوصاف و شرایطی تداوم می‌یابد و به محض ظهور نشانه‌ای از صلح موقت یا پایدار نیز خاتمه می‌یابد. معمولاً در فقه سنتی، چهار فرض برای پایان جنگ وجود دارد: ۱) غلبه لشکریان اسلام بر سپاهیان کفر ۲) عقد پیمان ذمه و پرداخت جزیه به دولت اسلامی، ۳) استئمان (درخواست امان) فردی یا جمعی، و ۴) موادعه یا قرارداد صلح دائمی یا موقت با دولت اسلامی. از نظر قرآن، هر گاه دشمنان اسلام تمایل به صلح با مؤمنان داشتند واجب است که به درخواست آنها، پاسخ مثبت داده شود:

«وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ
اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ وَإِنْ يُرِيدُوا
أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ
يَنْصُرُهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (سوره انفال/۶۱ و ۶۲)

یعنی؛ اگر به صلح گراییدند تو نیز بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای

دانااست؛ و اگر بخواهند تو را فریب دهند (یاری) خدا برای تو بس است همو بود که تو را با یاری خود و مؤمنان نیرومند گردانید.

باز در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

«فَإِنْ اغْتَرَّوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا
إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ
سَبِيلًا» (سوره نساء/ ۹۰)

یعنی؛ اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و با شما طرح صلح افکندند {دیگر} خدا برای شما راهی (برای تجاوز) بر آنان قرار نداده است.

از این رو، گذشته از اینکه قتال در ماههای حرام (ذی‌القعدة، ذی‌الحجه، محرم و رجب) حرام است و به نوعی انجام حج واجب و مستحب در این ماهها، ذاتاً جهاد به حساب می‌آید و پیامبر گرامی اسلام نیز در این ماهها، به جایی حمله نمی‌کرد و تنها تجاوز مشرکین را از باب اضطرار دفع می‌نمود، در شرایطی که دشمن از دولت اسلامی تقاضای صلح کند مواعده بر این دولت نیز واجب می‌گردد و هنگامی که دولت اسلامی با دولتی دیگر قراردادی مبنی صلح موقت یا دائم نگاشت وفای به مفاد قرارداد بنا به آیه شریفه «وفوا بالعقود» واجب می‌شود و حاکم اسلامی نمی‌تواند به بهانه مصلحت دولت اسلامی، آنرا به طوریکجانبه نقض کند. این گونه قراردادهای تنها بواسطه پایان مدت و یا خدعه از سوی طرف قرارداد، به پایان می‌رسد.

هـ) هم‌پیمانی با غیر مسلمان در جنگ

مهم‌ترین مسأله‌ای که در وضعیت جنگی باقی می‌ماند و فقه اسلامی نیز باید پاسخی روشن بدان ارایه کند آن است که آیا دولت اسلامی می‌تواند در جنگ با دشمنان از غیر مسلمانان یاری طلبد؟

اغلب مذاهب اسلامی مثل حنفیه، حنابله، شافعیه و مالکیه به استناد یک روایت که پیامبر گرامی اسلام در سال هشتم هجری و در غزوه حنین از صفوان بن امیه که فردی مشرک بود طلب یاری کرد. (سیره ابن هشام، ج ۴: ۸۶) استعانت از غیر مسلمانان در جنگ را جایز دانسته‌اند. در مقابل، جماعتی از علماء چنین استعانتی را جایز نمی‌دانند؛ مستند فتوای آنها روایت ذیل از عایشه می‌باشد:

«خرج رسول الله قبل بدر فلما كان بحره
الوبره، ادرکه رجل قد كان يذكر منه
جراه و نجده، قفرح اصحاب رسول الله (ص)
حين راوه فلما ادرکه قال الرسول الله جئت

لا تبعک و اصیب معک، قال رسول الله تومن بالله و رسوله؟ قال لا، قال فارجع فلن استعین بمشرك» (صحیح مسلم، ج ۲: ۱۲۰)

در این روایت، پیامبر گرامی اسلام با اینکه می دانست آن فرد مشرک به دلیل تجبر و شجاعتی که دارد در غزوه بدر به یاری اش خواهد شتافت اما از او طلب یاری نکرد. با این همه، همچنانکه عباس شومان می نویسد احتمال دارد در روایت دوم، پیامبر (ص) مطمئن از خیانت احتمالی آن مشرک نبوده است، به همین دلیل، می توان این گونه نتیجه گرفت که یاری جستن از غیر مسلمانان به هنگام جنگ، در شرایطی که به ما امانت داری و عدم خیانت آنها، یقینی حاصل گردد جایز است. (شومان، ۱۹۹۹: ۵۷-۵۸)

۴- دولت اسلامی و دارالعهد بودن نظام بین الملل

بنابه مشکلاتی که در روابط دارالاسلام با دارالحرب بوجود می آمد و دولت اسلامی نیز بنا به ضرورت های اخلاقی و شرعی نمی توانست دیانت اسلامی را در وضعیت جنگ گسترش دهد فقها با بیان دقیقی از محدودیت های دارالحرب به بیان دار سومی بنام دارالعهد پرداختند که در میان آن دو دار قرار داشت تا بدین گونه از تعیین یافتگی روابط مخاصمه آمیز میان آن دو دار جلوگیری به عمل آورند. دارالعهد به سرزمین گفته می شد که میان آن و دولت اسلامی پیمانی برقرار است. در این گونه پیمان ها، دولت اسلامی ممکن است در قبال دریافت مالی یا منفعتی از دارالعهد حمایت و دفاع نظام می کند؛ کما اینکه پیامبر (ص) در معاهده ای که با مسیحیان نجران بست متعهد شد از جان و مال آنها در قبال هر گونه تعدی ولو از سوی مسلمانان باشد محافظت کند. شاید به خاطر وجود چنین تعهداتی باشد که برخی از فقهاء دار عهد یا دار مواعده را در عموم دارالاسلام وارد می کنند و آنان را در امتداد دارالاسلام تفسیر می کنند. با این همه، برخی دیگر مثل شافعی و شیبانی به دلیل نوع حاکمیت متفاوتی که در دار عهد وجود دارد این دار را دار سومی تلقی می کنند و همانند گروه اول، آنرا ملحق به دارالاسلام نمی دانند.

اما همچنانکه ابوزهره می نویسد (ابوزهره، ۱۹۹۵: ۵۹-۶۰) امروزه که همه دولت ها از قانون و نظم خاصی در سطح نظام بین الملل تبعیت می کنند و دولت اسلامی نیز باید وفادار به این گونه تنظیمات بین المللی باشد احتمالاً هیچ کشوری در جهان کنونی، از اعضای دارالحرب به حساب نیاید و جملگی در زمره دار عهد قرار گیرند و این چیزی

است که تقسیم‌بندی پیشین فقها از جهان به دارالاسلام و دارالحرب را به نفع تقسیم کنونی عالم به دارالاسلام و دارالعهد تغییر می‌دهد و این یعنی پایان دارالحرب.

۵- دولت اسلامی و نظام بین‌الملل، و لزوم بازنگری در مفاهیم قدیم

با این همه باید گفت کاربرد مفاهیم قدیم دارالاسلام، دارالحرب و حتی دارالعهد در واقعیت معاصر ما، آن گونه که علمای بزرگ اسلامی ده قرن پیش می‌اندیشیدند خطایی روش‌شناختی است. در جهان امروز که مردم در حرکت مستمرد و ما در این حرکت در فرایندی از پیچیده شدن مناطق قدرت‌های اقتصادی مالی و سیاسی و تنوع پیمان‌های راهبردی و قلمروهای نفوذ مشارکت می‌کنیم از یکسو، و نیز ویژگی چند فرهنگی اغلب دولتهای غربی که تبعاً مانعی برای ترویج و دعوت اسلامی فراهم نمی‌آورند و افراد و نهادها براحتی می‌توانند با بهره‌مندی از تکنولوژی جدید مثل اینترنت در آن سوی مرزها دیگران را به اسلام دعوت کنند از سوی دیگر، به نظر می‌رسد تمسک به یک نگرش قدیمی ساده و دوگانه از واقعیت، امکان‌پذیر نیست. حتی افزودن مفهوم سوم، یعنی دارالعهد که شافعی در میانه دو دار مطرح کرد، برای خروج ما از تقسیم ساده عالم به سه دار کافی نیست. همچنانکه قبلاً گفته شد مفهوم دارالعهد حاکی از آن است که کشورهایی وجود دارد که از نظر سیاسی کاملاً غیر مسلمانند و یا مسلمانان بر آن سلطه ندارند اما پیمان صلح و همکاری با یک یا چند ملت مسلمان را امضاء کرده‌اند. این پیمان می‌تواند مقطعی یا دائمی باشد و بنظر می‌رسد که این مفهوم دارالعهد با وضعیت سیاسی فعلی در عرصه بین‌المللی همسازی دارد و احتمالاً بتواند بر مفهوم دارالحرب غلبه یابد. بدین ترتیب، وجود نهادهایی از قبیل سازمان ملل متحد یا سازمان وحدت آفریقا، پیمان‌گات و پیمان‌های زیادی که توسط دولت‌ها امضاء شده، ترجمانی روشن در فعلیت بخشیدن به مفهوم دارالعهد است و به گفته طاروق رمضان و به نقل شیخ منا القطان «امروزه برای اکثر کشورهایی که با مسلمانان روابط دارند، این توصیف مناسبی است.» نتیجه آنکه این مفهوم به روش ما برای جهانی که مسلمانان را احاطه کرده است، روشنایی تازه‌ای بخشیده است. با این حال یک تحلیل دقیق نشان می‌دهد که این مفهوم نیز نمی‌تواند دید کاملی از وضعیت فعلی به ما بدهد، چرا که اصطلاح دارالعهد تنها در پرتو دو مفهوم دارالاسلام و دارالحرب معنا می‌یابد و هویت پیدا می‌کند. تعریف ماهیت یک پیمان یا یک مواعده در بحث دارالعهد، بدین معناست که ما باید نخست ماهیت کشورهایی را که شروط آن را می‌پذیرند ذیل مفهوم دارالحرب یا

دارالاسلام به رسمیت بشناسیم و سپس با آن‌ها عهد و پیمان ببندیم. (رمضان، ۱۹۹۵ : ۹۱) از این رو، به نظر می‌آید مفهوم دارالعهد که برای توضیح جهان معاصر ما به کار رفته بیشتر توصیف از «وضعیت بدون جنگ» است. تا تعریفی کامل از قلمرویی مثل اروپا و آمریکا که مسلمانان نیز در آن زندگی می‌کنند و به تعبیر ابوحنیفه در کمال امنیت و آزادی به انجام فرائض دین خود اشتغال دارند. در نتیجه همچنانکه طارق رمضان می‌نویسد: توصیف جهان از طریق مفهوم دارالعهد جالب و مفید است اما دست کم به دو دلیل، کاملاً مناسب نیست. نخست آنکه به کار بردن بدون احتیاط این مفهوم که مبتنی بر تقسیم دوگانه سنتی فقه‌هاست دیگر امکان‌پذیر نیست. امروزه دارالاسلام و دارالحرب به تفاهم رسیده‌اند و دارالاسلام می‌تواند بدون محدودیت‌های رسمی همگان را به پذیرش اسلام دعوت کند و در هر جایی از سرزمین دارالحرب که بخواهد مسجدی بنا و یا موسسه‌ای دینی راه بیندازد. از این رو، موجودیت این دو دار، وجودی واقعی و مشخصی ندارند و پیمان‌ها (موادعه با دارالعهد) به دلیل عوامل موثر سیاسی پیچیده و مبارزه نابرابر برای قدرت، دیگر ترجمان توافق‌های بین دو یا چند حکومت مستقل و آزاد نیستند. دوم آنکه وقتی عده‌ای از مسلمانان مقیم دارالحرب که با دولت‌های غیر اسلامی، قرارداد دارند از یک سو احساس می‌کنند در جامعه «خودشان» نیستند و از سوی دیگر با آن موجودیت کنار آمده و «شهروند» آن جامعه به حساب می‌آیند. این مسأله که در ایده‌ی قرارداد اجتماعی تبلور می‌یابد قطعاً در مفهوم دارالعهد انعکاس نمی‌یابد و به عبارتی دیگر مفهوم دارالعهد در ذهن مسلمانان به هیچ وجه بیان‌گر این واقعیت نیست.

این نشان می‌دهد که حقیقتاً شکافی بین مفاهیم قدیمی و شرایط فعلی وجود دارد. البته برخی از فقهای کنونی اهل سنت و شیعه هستند که شرایط فعلی را درک و تلاش می‌کنند مضمون مفاهیم را بر تحولات جدید منطبق و سپس جرح و تعدیل کنند. در حالی که برخی دیگر که به میراث فقه سنتی علاقه‌مندند واقعیت‌ها را ساده کرده باز هم نگرش دوتایی از جهان را حفظ می‌کنند. شاید به همین دلایل باشد که برخی از نواندیشان مسلمان، ترجیح می‌دهند فضای دارالاسلام و دارالحرب را بر پایه امنیت مؤمنان (الامن) تعریف کنند تا بر اساس ماهیت قوانین یا حکومت. این بدین معناست که چهار مؤلفه‌ای که قبلاً در توصیف دارالاسلام گفتیم - جمعیت ساکن در کشورها، مالکیت زمین، ماهیت حکومت و قوانین اجرا شده در کشورها - دیگر مناسب بازشناسی

وضعیت معاصر ما نیست و ما نیازمند تعریف دارهای دیگری هستیم تا تغییرات کنونی را در خود جای دهد. به عنوان مثال، امروزه غرب محیطی است که آزادی مذهب و مراسم آئینی را برای مسلمانان تضمین می‌کند و از تندرستی و آسایش جسمانی و آزادی عملی مرتبط با اعتقاداتشان حمایت می‌کند، به همین دلیل غرب، فضایی خصومت‌آمیز نیست و براحتی در مفهوم دارالحرب نمی‌گنجد. اگر بخواهیم نام‌گذاریها را در هماهنگی با منابع اسلامی تغییر دهیم فیصل مولوی پیشنهاد می‌کند که «ما در غرب در دارالحرب نیستیم بلکه یا در دارالعهدیم یا دارالدعوه» (رمضان، ۱۹۹۵: ۹۱). اگر بخواهیم تقسیم‌بندی سنتی جهان به دارالاسلام، دارالحرب و دارالعهد را حفظ کنیم، در این صورت باید گفت مسلمانان مقیم غرب، در دارالعهدند. اما اگر برعکس تصور کنیم که طبقه‌بندی قدیم فقه در وضعیت فعلی ما دیگر قابل اجرا نیست در این صورت باید از مفهوم «دارالدعوه» استفاده کنیم. همچنانکه پیامبر گرامی اسلامی و مسلمانان در مکه، پیش از هجرت بودند. مکه نه دارالاسلام بود و نه دارالحرب، بلکه دارالدعوه بود. دارالدعوه فضایی است برای فرا خواندن دیگران به پرستش خدای یکتا و معرفی اسلام و انتقال پیام آن. از این رو، جهانی‌سازی دعوت پیامبر (ص) که خود آن حضرت (ص) فرمود سراسر جهان یک مسجد است، اقتضاء می‌کند مسلمانان در هر جایی که از عالم باشند باید معنویت، ارزشهای دینی و تعهد انسانی را ترویج و بر گستره‌ی مؤمنان بیفزایند. مسلمانان نیز در دوره‌ی مکه هر چند در میان قریش که وحی جدید را رد می‌کردند، در اقلیت بسر می‌بردند اما در قبال مردم و یا قبیله خود مسئول بودند و می‌بایست آنان را به ایمان جدید دعوت کنند. امروزه نیز در غرب که به نظر می‌رسد خالق هستی را از یاد برده و حیات خویش را بر مبنای اقتصاد می‌چرخانند مسلمانان هم با همین مسئولیت‌ها، باید به دعوت دیگران به اسلام همت گمارند و دولت‌های اسلامی نیز آن دیار را دارالحرب به حساب نیاورند. شاید این گفتگوها ما را قانع کند که دیگر «دار» را به منزل که معنای محدودی دارد ترجمه نکنیم و مفهوم دار را بر کل جهان اطلاق کنیم و بدین گونه میل خود را به درک کلیت جهان نشان دهیم. در گذشته اگر می‌توانستیم با تقسیم دوگانه سابق، میان مسلمانان و غیر مسلمانان مرز بکشیم و بر حسب نوع دولت‌ها، دارالاسلام و دارالحرب تعریف کنیم امروزه بیشتر باید از روابط بین انسان‌های وابسته به تمدن‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و اخلاق‌های متفاوت و سازگاری با آنها سخن بگوییم و از پراکندگی مسلمانان در سرتاسر گیتی، تعامل آنان با غیر مسلمانان را

به تقابل دوگانه‌ی دو دار تقلیل ندهیم. تأویل «دار» به کلیت جهان و جداسازی آن از معنای «منزل» به ما توضیح خواهد داد مسلمانان در سراسر جهان مستقر و در نواحی مرکز و حاشیه جهان غرب زندگی می‌کنند. سراسر جهان برای آنان «زمین شهادت» است و درهمه اماکن باید به وحدانیت خداوند و ارزشهای وحیانی، شهادت دهند و شاهد بر اعمال دیگران شوند. ما نیز به تبع طارق رمضان تحول تصویر جهان را به صورت زیر نشان می‌دهیم (رمضان، ۱۹۹۵: ۱۱۳-۱۱۴)

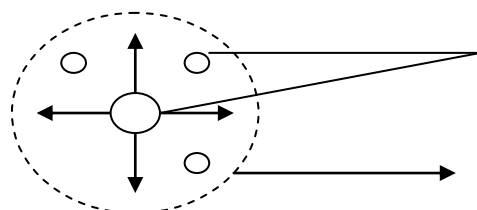
دارالاحرب	دارالاسلام
-----------	------------

تصویر ۱: نمایش جهان

قدیم: دوتایی، رو در رو

در فقه سنتی

نمایش زیر ما را از منطق رو در رو پیشین خارج می‌سازد:



مرکز (غرب و مراکز

اصلی جنوب آن)

حاشیه (بقیه جهان)

تصویر دوم برخلاف تصویر اول، دوا تصویر ۲: نمایش جدید جهان: مرکز - حاشیه

کلی از جهان مشاهده می‌کنند و درکی جهانی از موقعیت «مسلمانی» در مقیاس جهانی دارند. از این رو، برخلاف نگرش دو قطبی گذشته که همواره غرب را به مثابه دارالاحرب می‌نگریست بیشتر در پی یافتن گزینش و اقتباس دستاوردهای مثبت غرب و مقاومت در برابر انحرافات ویرانگر آن تمدنند. مسلمانان در نقدی که بر غرب روا می‌دارند دارای شریکان زیاد در سراسر گیتی بویژه در مرکز غربند و آنان می‌توانند فرصتی برای فعال شدن مسلمانان در دارالدعوه به حساب آیند. دولت‌های اسلامی و همچنین سایر مسلمانان مقیم غرب باید به «وظیفه مسلمانی خود برای زیستن در میان

دیگران» عمل کنند و با رفتار و سخنان خود آنان را به ربانیت خداوند دعوت کنند. طبق آیات قرآن، مسلمانان، شهداء الناس اند و باید در سرزمین‌های غیر مسلمان که از آن می‌توان به دارالشهاده نیز تعبیر کرد با سیره و اعمال خود بر حقانیت و اهمیت پیام اسلام شهادت دهند و گواه بر بی‌تفاوتی دیگران نسبت به بی‌عدالتی‌ها، افول ارزشهای انسانی و بی‌اعتمادی به وحی الهی باشند. شاید بتوان از منظر چنین رویکردی به غرب، محیط سابق دارالحرب را به تعبیر طارق رمضان، «دار مسئولیت» برای مسلمانان نامید. منظری که چشم‌انداز پیشین ما را به کلی وارونه خواهد کرد و به ما نسبت به آنچه در محیط غیر اسلامی می‌گذرد متعهد می‌سازد و این به معنی پایان توجیه بی‌تفاوتی‌های ما در پس نام‌های دارالحرب و یا دارالنفی است. مروری بر تحولات اخیر نیز در خاورمیانه که موجب ظهور گروه‌های تکفیری شده است نشان می‌دهد که اصرار بر تقسیم بندی گذشته دارالاسلام و دارالشرك چقدر دستخوش تغییر غیر مبنایی شده است. این گروه‌ها با اتکاء بر همین دوگانه سنتی، نه با دارالشرك جهاد ابتدایی داده‌اند و در مقابل فتوی مشهور فقهای شیعه و سنی ایستاده‌اند، بر توسعه مصداقی شرک/ کفر/ حرب/ افزوده و بسیاری از مومنان و موحدان را مشرک دانسته و به قتل آنان پرداخته‌اند. این تغییرات که منجر به ظهور فقه التکفیر در مقابل فقه سنتی/ فقه المقاصد/ فقه اجتهادی شده است ریشه در ناکارآمدی مفاهیم پیشین در فقه سنتی دارد که باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد. اینکه مفاهیم دارالدعوه و دارالشهاده چگونه می‌توانند بدیلی تئوریک در دستگاه‌های فقهی‌مان قرار گیرند و مناسبات بین المللی را دگرگون سازند نیازمند تأملات فقیهانی است که خارج رسالت این نوشتار است.

نتیجه‌گیری

برآیند گفتگوهای ما در این نوشتار نشان داد که سیاست خارجی دولت اسلامی همواره نیازمند باز تعریفی از خود در درون دستگاه زبانی فقه اسلامی است. گذشته از اینکه آیا سیاست خارجی دولت اسلامی متصف به وصف «اسلامی» می‌شود یا نه؟

اجمالاً باید بر این نکته تأکید کرد سیاست خارجی دولت اسلامی برخلاف دولت‌های سکولار همواره مقید به ارزشها، اصول و قواعدی است که معمولاً فقه، عهده‌دار تبیین آنهاست. از آنجا که اغلب مسلمانان، دولت اسلامی را دولتی جدید و با مختصات ویژه در تاریخ سیاسی جهان می‌انگارند آنرا نتیجه طرحی وحیانی می‌دانند که باید برای درک آن به منابع مقدس اسلامی یعنی قرآن و سنت مراجعه کرد. این نشان می‌دهد که دولت

اسلامی بیش از آنکه تباری در عصر جاهلی داشته باشد خصلتی تأسیسی و شرعی دارد و باید در درون مفاهیم دینی، تعریف شود. در فقه سنتی، معمولاً فقهاء، جهان قدیم را در مفاهیم دوتایی و رو در رو یعنی دارالاسلام و دارالحرب به نمایش می‌گذاشتند و سپس به تبیین و توضیح، تعاملات دار اول با دومی می‌پرداختند اما به نظر می‌رسد تأکید بر تداوم این دو مفهوم در شرایطی که جهانی جدید شکل گرفته کفایت ننماید. پیشنهاد این نوشتار به تبع آنچه طارق رمضان می‌گفت درک شرایط کنونی جهان از یکسو و تعریف این تعاملات در درون مفاهیم دیگری است که اتفاقاً ریشه‌ی دینی‌تری از مفاهیم مذکور دارد؛ یعنی دارالدعوه و دارالشهاده، از سوی دیگر است.

منابع

الف) فارسی و عربی

۱. ابوزهره، محمد (۱۹۹۵)، **العلاقات الدولیه فی الاسلام**، قاهره: دارالفکر العربی.
۲. جان ویک لین، جان (۱۳۷۲)، **مبانی دیپلماسی، چگونگی مطالعه روابط بین الملل**، تحقیق و ترجمه دکتر عبدالعلی قوام، چاپ دوم، تهران: نشر قومس.
۳. جولیانو، پونتازا (پاییز و زمستان ۱۳۷۰)، اخلاق، سیاست و انقلاب، ترجمه حمید غفاری، **نامه فرهنگ**، سال دوم، شماره ۱.
۴. حسینی، سید ابوالقاسم ژرفا (۱۳۸۶)، **جهاد و حقوق بین الملل**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. رمضان، طارق (زمستان ۱۳۸۶)، **مسلمانان غرب و آینده اسلام**، مترجم: امیر رضایی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۶. **سیره ابن هشام**، جلد ۴.
۷. شومان، عباس (۱۹۹۹)، **العلاقات الدولیه فی الشریعه الاسلامیه**، القاهره: الدارالثقافیه للنشر.
۸. صحیح مسلم، **الجهاد، کراهه الاستعانه فی الغزو بالکافر**، ج ۲.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (۱۳۶۳).
۱۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، **فقه سیاسی**، جلد سوم، تهران: امیرکبیر.
۱۱. غزالی، ابو محمد (۱۳۲۴)، **المستضفی**، مصر: مطبعه الامیریه.
۱۲. فیرحی، داود (۱۳۸۶)، **تاریخ تحول دولت در اسلام**، قم: دانشگاه مفید.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۴. کدیور، محسن (۱۳۷۶)، **نظریه های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی.

۱۵. کلانتری، علی اکبر (زمستان ۱۳۷۵)، «دارالاسلام و دارالفکر و آثار ویژه آن دو»، *مجله فقه*، شماره ۱۰.

۱۶. محمد با عمر، احمد سالم (۲۰۰۱)، *الدبلوماسية بين الفقه الاسلامي و القانون الدولي*، اردن: دارالنفائس.

۱۷. محمد تقی جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ

۱۸. محمضانی، صبحی (۱۳۸۰)، *حقوق صلح و جنگ در اسلام*، ترجمه محمد رضا ضیایی بیگدلی، بسنه نگار، محمد، «حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۹. *مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام*، ج ۱۵، ص ۸۱.

۲۰. المودودی، ابوالاعلی (۱۹۷۹)، *الجهاد فی سبیل الله*، بیروت: موسسه الرساله.

۲۱. نادیه، محمود مصطفی (۱۹۹۶)، *العلاقات الدولیه فی الاسلام*، بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

۲۲. نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، مترجم مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.

۲۳. *نهج البلاغه*، حدیث ۲۰.

۲۴. وینسنت، اندرو (۱۳۷۱)، *نظریه های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

(ب) انگلیسی

25. Tyan, E (1965), *Djihad, Encyclopedia of Islam*, 2nd ed, Leiden: Brill.

