Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology
Vol.7, No.12, Spring & Summer 2026, 351-382
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.92803.1310

ATU PRESS

Original Research
Accepted: 21/07/2026
Revised: 03/06/2026
Received: 16/05/2026
ISSN: 2717-1108
eISSN: 2717-1116

An Analytical Study of the Foundations of Human Rights in Wartime from the Perspective of Shia Islam

Asghar Tahmasebi Boldaji *

Assistant professor of the Quranic sciences and Hadith department, Shahrekord university, Iran

Abstract

The rise of extremist and violent readings of religion that conflate legitimate jihad with unregulated violence has made it necessary to re-examine the relation between jihad, the ethics of war, and human rights. The central question is on what foundations human rights in wartime rest in Shi'a thought, and how jihad is interpreted and limited so as to safeguard inherent human dignity. This study seeks to explain the foundations of human rights in wartime within Imami thought and to present the relation between war, ethics, and human dignity. The study uses a descriptive-analytical method based on Imami Qur'anic, hadith, jurisprudential, and theological sources to examine the theoretical foundations and normative rules of human rights in war. In the Imami epistemic system, jihad is not a license for violence but a restricted, purposive, and justice-oriented obligation to repel aggression, remove sedition, and protect a just order. This system grounds human rights in war on inherent human dignity, the prohibition of oppression, justice, the distinction between combatants and non-combatants, fidelity to covenants, the precedence of invitation and completion of proof over fighting, and the protection of life, property, and reputation; any act of war beyond these limits falls outside legitimate jihad. Even on the battlefield, Shi'a Islam regards human sanctity as fixed and inviolable and, emphasizing the moral responsibility of power and relying on reason, revelation, justice, and

*Corresponding Author: asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

How to Cite: Tahmasebi Boldaji, A (2026). An Analytical Study of the Foundations of Human Rights in Wartime from the Perspective of Shia Islam. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology. 7 (12).* 351-382. DOI: 10.22054/jcst.2026.92803.1310

human dignity, offers a distinctive, coherent, and human-centered model against takfiri and violent readings.

1. Introduction

The relationship between religious doctrine, warfare, and human rights is one of the most critical challenges in contemporary legal and theological discourse. Armed conflicts continue to jeopardize the inherent dignity of the human person and the moral stability of global societies. In the modern era, the emergence of extremist and radical interpretations—which erroneously equate legitimate defense with unregulated violence—has made it imperative to re-examine Islamic primary sources through a rational and dignity-centered lens.

This research posits that within the Shia intellectual framework, military struggle is not an instrument for the forced imposition of ideology but a strictly regulated, teleological mechanism designed to repel aggression, eliminate oppression, and preserve a just social order. The central inquiry of this study is: *What are the foundational principles and indicators of human rights during hostilities according to the Shia school of thought?* This paper seeks to reconstruct the Shia paradigm of military ethics, demonstrating how it safeguards human sanctity even in the midst of conflict. Following the constitutional principle of non-aggression found in the Holy Quran (2:190), this study argues that the Shia perspective subordinates the conduct of war to immutable moral and legal constraints.

2. Research Background

Existing scholarship on the ethics of war in Islamic thought generally falls into three categories:

1. **Classical Jurisprudential Studies:** These works focus on the legal conditions for declaring war and the traditional categorization of territories. While exhaustive, they often lack a direct synthesis with modern international human rights frameworks.
2. **Anti-Extremist Discourse:** Recent academic efforts have focused on refuting the narratives of radical insurgent groups. However, these are often reactive and fail to provide a comprehensive, positive theory of humanitarian law.
3. **Comparative Legal Analysis:** Studies that compare Islamic legal traditions with International Humanitarian Law (IHL).

Despite these contributions, a significant gap remains regarding a systemic synthesis of human rights in wartime based on "Structural Hermeneutics" and Shia philosophical anthropology. This research addresses this gap by integrating scriptural exegesis, the jurisprudence of prophetic traditions, and theological ethics to present a coherent model of humanitarian protections.

3. Methodology

This study employs a **descriptive-analytical methodology**. It is grounded in the foundational sources of the Shia tradition: the Holy Quran, the recorded traditions of the Prophet and his Household, and the interpretive framework of Shia jurists. The research utilizes a "Structural Hermeneutic" approach to analyze controversial scriptural passages, interpreting them within their "Historical Context of Revelation" and their consistency with the overarching principles of justice. Furthermore, the practical governance and military conduct of the First Shia Imam (Ali) during internal conflicts serve as the primary empirical model for defining the "Ethics of War" in this study.

4. Final Results and Discussion

The findings of this research indicate that human rights in the Shia tradition are not secondary concessions but are derived from core theological and ontological foundations. The analysis leads to the following conclusions:

- **The Ontological Basis of Inherent Dignity:** Shia thought asserts that human dignity is an intrinsic quality granted by the Creator, which is not forfeited by a difference in creed or belief. In the context of the laws of war (*Jus in Bello*), the Shia consensus maintains that the sanctity of life, property, and reputation remains intact unless an individual actively participates in military aggression.
- **The Principle of Distinction and Proportionality:** A fundamental pillar of Shia wartime ethics is the absolute distinction between combatants and non-combatants. Shia jurisprudence strictly prohibits the targeting of women, children, the elderly, and those who have withdrawn from the battlefield. Furthermore, the destruction of the environment, livestock, and civilian infrastructure is classified as "Corruption on Earth" and is legally forbidden.

- **Contextual Interpretation of Conflict Verses:** Analysis of the so-called "Sword Verses" reveals that these mandates were not general licenses for violence against non-believers. Instead, they were specific responses to treaty violations and active security threats. They are situational dictates rather than ontological requirements for perpetual conflict.
- **The Primacy of Diplomacy and Guidance:** In the Shia paradigm, the "Completion of Proof" (final ultimatum) and attempts at peaceful resolution must precede any military engagement. Conflict is viewed as a "last resort" necessity, never a desirable objective.
- **The Moral Responsibility of Power:** The Shia model emphasizes that military victory does not justify the suspension of ethical conduct. This is evidenced by the strict prohibition of mutilation, the humane treatment of prisoners of war, and the protection of the defeated enemy's fundamental rights.

In conclusion, Shia Islam offers a coherent, ethics-driven, and dignity-centered model of human rights in wartime. By relying on the triad of Reason, Revelation, and Justice, this paradigm provides a robust framework for international humanitarian dialogue, offering a profound alternative to both secular legalism and religious radicalism.

Keywords: Human Rights in War; Defensive Struggle; Inherent Human Dignity; Ethics of War; Shia Islam; International Humanitarian Law.

مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۲
ISSN: ۲۷۱۷-۱۱۰۸
eISSN: ۲۷۱۷-۱۱۱۶

پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه
دوره ۷، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ۳۵۱-۳۸۲
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.92803.1310

بررسی و تحلیل مبانی حقوق انسان در شرایط جنگ از منظر مذهب تشیّع

اصغر طهماسبی بلداجی * استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهرکرد، ایران

چکیده

حقوق انسان در شرایط جنگ، از بنیادی‌ترین و درعین‌حال مناقشه‌برانگیزترین مسائل در حوزه اندیشه دینی، اخلاق جنگ و مطالعات حقوقی معاصر است. تشدید منازعات مسلحانه، تحول صورت‌های خشونت و گسترش قرائت‌های افراطی از دین، ضرورت بازخوانی منابع اسلامی با رویکردی عقلانی، اخلاق‌مدار و کرامت‌محور را دوچندان ساخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی، به تبیین و تحلیل مبانی حقوق انسان در وضعیت جنگ بر پایه آموزه‌های قرآنی، روایی، فقهی و کلامی مذهب تشیّع می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در منظومه فکری امامیه، جهاد نه ابزار تحمیل عقیده، بلکه حکمی ضابطه‌مند و غایت‌محور برای دفع تجاوز، رفع فتنه و صیانت از نظم عادلانه است. این منظومه، حقوق انسان در جنگ را بر مبانی‌ای چون کرامت ذاتی انسان، عدالت، حرمت تعدّی، تفکیک میان مقاتل و غیرمقاتل، وفای به عهد، تقدم هدایت و اتمام‌حجت بر قتال و صیانت از جان، مال و حیثیت انسان‌ها استوار می‌سازد. بر این اساس، هرگونه کنش جنگی فاقد قیود اخلاقی و حقوقی، از چارچوب جهاد مشروع خارج است. برجستگی حقوق بشری مذهب تشیّع در آن است که حتی در شرایط مخاصمه، حرمت انسان را ساقط‌ناپذیر دانسته و با تأکید بر مسئولیت اخلاقی قدرت، الگویی متمایز از قرائت‌های تکفیری و خشونت‌گرا ارائه می‌کند. ازاین‌رو، این الگو به‌سبب اتکا هم‌زمان بر عقل، وحی، عدالت و کرامت انسانی، ظرفیت آن را دارد که در سطح جهانی، به‌مثابه چارچوبی اخلاقی و مسئولانه برای بازاندیشی نسبت دین، جنگ و حقوق انسان موردتوجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: حقوق انسان در جنگ، جهاد دفاعی، کرامت انسانی، اخلاق جنگ، مذهب تشیّع.

* نویسنده مسئول: asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

۱. مقدمه

نسبت میان دین، جنگ و حقوق انسان، از مسائل اساسی و مناقشه‌برانگیز در مطالعات اسلامی و حقوقی معاصر است؛ به‌ویژه آنکه مخاصمات مسلحانه همچنان از مهم‌ترین عرصه‌های تهدیدکننده کرامت انسانی و نظم اخلاقی جوامع به‌شمار می‌آیند. ازاین‌رو، بازخوانی آموزه‌های اسلامی درباره حدود و ضوابط جنگ، صرفاً یک بحث تاریخی یا فقهی نیست، بلکه مسئله‌ای معرفتی و هنجاری برای تبیین نسبت میان جهاد، عدالت، اخلاق و حقوق انسان است. اهمیت این مسئله در روزگار حاضر، با ظهور قرائت‌های افراطی و خشونت‌محور از دین، دوچندان شده است؛ قرائت‌هایی که با خلط میان جهاد مشروع و خشونت بی‌ضابطه، هم چهره تعالیم اسلامی را مخدوش ساخته‌اند و هم زمینه تشدید اسلام‌هراسی را فراهم آورده‌اند. در منطق قرآن کریم، جهاد کنشی مطلق و رها از قید حق و اخلاق نیست، بلکه در چارچوب دفع عدوان و منع تعدّی تعریف می‌شود: «وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللّه الّذینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدینَ» (بقره/۱۹۰). سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت (ع) نیز این جهت‌گیری را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که جنگ در اسلام، مجوز زوال کرامت انسان و تعطیل حقوق او نیست، بلکه خود در معرض ضوابط اخلاقی، حقوقی و شرعی قرار دارد (ابن اثیر، ۱۳۵۱ ش: ۱۸/ ۲۵۱؛ حر عاملی، ۱۳۸۳ ق: ۱۵/ ۵۸). بااین‌حال، بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر آثار موجود یا به مبانی کلی مشروعیت جهاد پرداخته‌اند، یا برخی احکام جنگ را به‌صورت پراکنده بررسی کرده‌اند و یا معطوف به نقد جریان‌های افراطی بوده‌اند؛ ازاین‌رو، تبیین منسجم «حقوق انسان در جنگ» در چارچوب منظومه فکری تشیّع، همچنان با خلأ پژوهشی روبه‌رو است. بر همین اساس، مسئله اصلی این پژوهش آن است که مبانی و شاخصه‌های حقوق انسان در جنگ از منظر مذهب تشیّع چیست؟ و این حقوق بر چه اصول قرآنی، روایی و اخلاقی استوار می‌گردد؟ سؤال محوری آن نیز این است که در منظومه معرفتی تشیّع، جهاد چگونه تفسیر و تحدید می‌شود که در عین مشروعیت دفاع و مقابله با عدوان، کرامت انسانی، عدالت و محدودسازی خشونت محفوظ بماند؟ هدف این پژوهش، بازسازی تحلیلی این

منظومه و تبیین پیوند میان جهاد، اخلاق جنگ و حقوق انسان بر پایه قرآن کریم و آموزه‌های اهل‌بیت (ع) است.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که موضوع جهاد، اخلاق جنگ و نسبت آن با حقوق انسان، در ادبیات مطالعات اسلامی بی‌سابقه نیست، اما بیشتر پژوهش‌های موجود یا به تبیین مبانی قرآنی و کلامی مشروعیت جهاد و غایات کلان آن پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ص ۲۵۷–۲۵۸)، یا برخی احکام و مصادیق رفتاری در قبال دشمن، غیرنظامیان و اسیران را به‌صورت موردی بررسی کرده‌اند (رحمانی تیرکلایی، ۱۴۰۱: ص ۱۱۵–۱۳۳) و یا با رویکردی انتقادی، بر تمایز میان جهاد مشروع اسلامی و خشونت‌گرایی جریان‌های افراطی تمرکز یافته‌اند (برغی و مرشدلو، ۱۴۰۲: ص ۷۷؛ زرشگی، ۱۴۰۲: ص ۱۰۹–۱۳۱). باوجود اهمیت این آثار، وجه مشترک آن‌ها این است که غالباً یا به فلسفه و مشروعیت جهاد نظر داشته‌اند، یا به احکام پراکنده جنگ و یا به نقد افراط‌گرایی؛ ازاین‌رو، «حقوق انسان در جنگ» در آن‌ها کمتر به‌مثابه یک منظومه مستقل، منسجم و برآمده از دستگاه معرفتی تشیّع تحلیل شده است. بر همین اساس، وجه تمایز پژوهش حاضر آن است که با تکیه بر آیات قرآن کریم و روایات معتبر و با محوریت آموزه‌های اهل‌بیت (ع)، می‌کوشد به‌جای طرح مباحث پراکنده، پیوند درونی میان جهاد، اخلاق جنگ و حقوق انسانی را در چارچوبی تحلیلی و انسان‌مدار بازسازی کند و از این رهگذر، خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را در سطحی نظام‌مندتر جبران نماید.

۳. نسبت‌سنجی مبانی حقوق انسان در مذهب تشیّع با اسناد بین‌المللی حقوق بشر

در حوزه حقوق بشر، اعلامیه‌های متعددی صادر شده است که جامع‌ترین و جهانی‌ترین آن‌ها، اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد است که در دهم سپتامبر ۱۹۴۸ م، مشتمل بر یک مقدمه و ۳۰ ماده، در قالب قطعنامه شماره ۲۱۷ به تصویب مجمع عمومی

رسید. اهمیت این اعلامیه در آن است که ایده حقوق بشر را از سطحی محدود و موضعی، به افقی جهانی ارتقا داد (جعفری، ۱۳۸۵ ش: ص ۴۵ ـ ۴۶). مواد این اعلامیه را می‌توان در سه بخش کلی دسته‌بندی کرد: حقوق اساسی شامل کرامت ذاتی، شعور و وجدان انسانی و حق حیات، آزادی و امنیت شخصی؛ حقوق مدنی، شهروندی و سیاسی؛ و حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی (ناصری، ۱۳۸۵ ش: ص ۱۶۰ ـ ۱۶۴). از این حیث، میان اسناد بین‌المللی و آموزه‌های مذهب تشیّع، به‌ویژه در اصولی چون حرمت جان انسان، صیانت از کرامت ذاتی، منع تعرض به غیرنظامیان و لزوم رعایت حدود اخلاقی در منازعات، نقاط اشتراک روشنی وجود دارد. همچنین، تأکید حقوق بشردوستانه معاصر، ازجمله کنوانسیون‌های ژنو، بر حمایت از مجروحان، اسیران و غیرنظامیان، در سطح کارکردی با بخش مهمی از احکام جهاد در فقه امامیه هم‌پوشانی دارد.

بااین‌همه، افتراق اساسی در مبانی توجیهی و پشتوانه معرفت‌شناختی این حقوق نهفته است. به‌رغم اهمیت جهانی اعلامیه حقوق بشر، ناکامی‌های جدی در تحقق عملی آن تا حد زیادی ناشی از گسست آن از مبدأ الهی و فاصله گرفتن از فطرت انسان در مقام تدوین و اجرا دانسته شده است؛ امری که موجب شده حقوق‌دانان، با تکیه بر مبانی مادی و ناپایدار، از بنیان‌های ثابت و فراانسانی حقوق غفلت ورزند (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ص ۲۵۷ ـ ۲۵۸). در مقابل، در منظومه اسلامی و شیعی، حقوق انسان صرفاً بر قرارداد اجتماعی یا توافق بین‌المللی مبتنی نیست، بلکه ریشه در آفرینش الهی، کرامت ذاتی انسان و غایت‌مندی حیات بشری دارد؛ ازاین‌رو، جامعیت آن ناظر به ابعاد جسمانی و روحانی و نیز ساحت‌های فردی و اجتماعی انسان است (ر.ک: رحمانی تیرکلایی، ۱۴۰۱: ص ۱۱۵ ـ ۱۳۳). این تمایز مبنایی در بحث جنگ آشکارتر می‌شود؛ زیرا در جامعه شیعی، جهاد و مسائل وابسته به آن، ازجمله حقوق اسیران جنگی، همواره در چارچوبی ضابطه‌مند و اخلاق‌مدار موردتوجه بوده است (برغی، مرشدلو، ۱۴۰۲: ص ۷۷) و در سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت (ع)، رعایت اخلاق جهاد و صیانت از حقوق اسیران، جایگاهی مؤکد دارد (ر.ک: زرشگی، ۱۴۰۲: ص ۱۰۹ ـ ۱۳۱). بر این اساس، نسبت میان آموزه‌های شیعی و اسناد بین‌المللی را باید نسبتی از سنخ اشتراک در پاره‌ای از غایات و مصادیق و افتراق در

مبانی، منشأ الزام و غایت نهایی حقوق دانست؛ اشتراکی که امکان گفت‌وگو و هم‌افزایی را فراهم می‌آورد و افتراقی که استقلال و عمق انسان‌شناختی الگوی شیعی را آشکار می‌سازد.

٤. ضرورت بازخوانی تمایز بنیادین مبانی تشیّع از جریان‌های تکفیری در عصر حاضر

در ساحت کنونی، بازخوانی تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی و فقهی تشیّع در مواجهه با جریانات تکفیری، ضرورتی بنیادین جهت بازنمایی «اسلام اصیل» و صیانت از کرامت انسانی است. گفتمان تکفیری، با توسعهٔ بی‌ضابطه مفهوم کفر و تعمیم آن به «اهل قبله»، مرزهای تمایز میان اختلاف مذهبی و خروج از دین را مخدوش ساخته است؛ رویکردی که پیامد قهری آن، توجیه قتل، هتک حرمت، مصادره اموال و سلب امنیت روانی و اجتماعی مسلمانان بوده است. در مقابل، فقه امامیه بر مبنای «اصالةالاسلام»، نسبت به مسلمان حکم به طهارت، عصمت دماء، مال و عرض را جاری می‌داند و هرگونه ترتب آثار کفر را منوط به ادلهٔ قطعی و غیرقابل تأویل می‌شمارد (نجفی، ۱۳۶۲ ش: ۶/ ۶۲؛ خمینی، ۱۴۲۷ ق: ۳/ ۴۳۲، ۴۳۷ ـ ۴۳۸).

این تمایز معرفتی را می‌توان در چهار محور کلان تحلیل نمود:

۱. تفکیک میان کفر اعتقادی و کفر فقهی: محور نخست، تفکیک دقیق میان خطای اعتقادی و خروج از اسلام است. از منظر فقه امامیه، صرف بدعت یا انحراف مذهبی تا زمانی که به انکار ضروری دین و تکذیب رسالت نینجامد، موجب خروج فقهی از دایره اسلام نمی‌شود. بر همین اساس، فقهای شیعه در باب تکفیر، به دلیل تبعات حقوقی سنگین آن — ازجمله انحلال عصمت دم و مال — جانب احتیاط تام را رعایت کرده‌اند (خمینی، ۱۴۲۷ ق: ۳/ ۴۳۷ ـ ۴۳۸؛ سبحانی، ۱۴۲۸ ق: ۴۶۲). این در حالی است که جریان‌های تکفیری با امتناع از تفکیک میان مقولات «فسق»، «بدعت» و «کفر»، استباحهٔ دماء را به‌مثابهٔ نتیجه‌ای حداکثری از تمامی این عناوین برمی‌شمارند.

۲. نقد هرمنوتیک سلفی در تفسیر متون دینی: محور دوم به رویکرد این جریان در تفسیر آیات ناظر به «مشرکان محارب» بازمی‌گردد که مشابه رویه‌های تاریخی خوارج است

(دینوری، ۱۳۶۸ ش: ۲۰۶). تکفیری‌ها با انتزاع آیات جهاد از سیاق تاریخی و شأن نزول موضوعی، آن را بر «اهل قبله» تطبیق می‌دهند. آنان با استناد غیرروشمند به «آیه سیف»، جهاد ابتدایی علیه کفار را پیش از دعوت به اسلام تجویز کرده و بر مبنای انگاره‌های خود، جواز تحمیل اسلام و حلیت جان و مال غیرمسلمانان را استنتاج می‌کنند (حربی، ۱۴۳۲ ق: ۲۴۰). این در حالی است که در تفسیر امامیه، چنین تعمیمی، فاقد حجیت و منشأ انحراف در فهم مقاصد شریعت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۹/ ۲۶۱ ـ ۲۶۴).

۳. تبیین فلسفی «توحید» در برابر انگارهٔ شرک: محور سوم، تکفیر شیعیان به بهانهٔ توسل، زیارت و استشفاع است که از خلط مبحث میان «عبادت غیر خدا» و «توسل مأذون» نشأت می‌گیرد. در کلام و فقه امامیه، ملاک شرک، اعتقاد به ربوبیت مستقل یا استقلال غیر خدا در تأثیر است؛ نه مطلق توسل که در سیره و سنت الهی مأذون شمرده شده است (مغنیه، ۱۴۰۸ ق: ۷۴ ـ ۷۶).

۴. صیانت از حقوق غیرمقاتلان و حرمت خون بی‌گناهان: در تضاد کامل با رویه‌های گروه‌های تکفیری که فاقد ضوابط شرعی بوده و با استناد به استدلال‌های بی‌بنیاد، به کشتارهای غیرانسانی مبادرت می‌ورزند، فقه شیعه بر اصل «حرمت خون بی‌گناهان» تأکید می‌ورزد. در منظومه فقهی امامیه، حتی در فرآیند تقابل با غیرمسلمانان، تعرض و کشتار بی‌مورد مردود است؛ به‌گونه‌ای که قتل زنان، کودکان، سالخوردگان، بیماران، راهبان و تمامی گروه‌های غیرمقاتل، ازنظر شرعی اکیداً ممنوع و حرام تلقی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲ ش: ۲۱/ ۷۳؛ کرکی، بی‌تا: ۳/ ۳۸۵).

برآیند این مبانی نشان می‌دهد که «تکفیری‌گری» نه صرفاً یک قرائت سخت‌گیرانه، بلکه یک «اختلال معرفتی» در ساحت فهم دین است که هم منطق استنباط دینی را مختل می‌سازد و هم حقوق بنیادین بشر را در معرض زوال قرار می‌دهد. ازاین‌رو، بازخوانی مبانی تشیّع، نه‌تنها پاسخی معرفت‌شناختی به بحران معاصر فهم دین، بلکه ضرورتی راهبردی برای احیای اعتبار اخلاقی اسلام و صیانت از حقوق بشر تمدنی در جهان امروز است.

۵. مبانی حقوق انسان در جنگ برمبنای آموزه‌های مذهب تشیّع

پژوهش حاضر بر آن است که با اتکا بـه قـرآن کـریم و آموزه‌هـای اهل‌بیـت (ع)، مبـانی و معیارهای حقوق انسان در جنگ را در چارچوبی منسـجم و انسـان‌مدار بازسـازی کنـد و از رهگذر آن، هم به غنای نظری این حوزه یاری رساند و هم برداشت‌های نادرسـت از نسـبت اسلام، جهاد و خشونت را مـورد بـازخوانی انتقـادی قـرار دهـد. در ادامـه، مهم‌تـرین مبـانی حقوق انسان برآمده از آموزه‌های مذهب تشیّع مورداشاره قرار می‌گیرد.

۱-۵. مبانی معرفتی

در منظومهٔ معرفتی تشیّع، جهاد صرفاً کنشی نظامی یا تدبیری سیاسـی نیسـت، بلکـه عبـادتی الهی و عملی مقیّد به‌قصد قربت، رضای الهی و ضوابط شرعی اسـت؛ ازایـن‌رو، مشـروعیت آن نه‌تنها به‌غایت توحیدی، بلکه به شیوهٔ اجرای عادلانه و منضبط آن وابسته است. آیهٔ «قُـلْ إِنَّ صَلاتی وَنُسُکی وَمَحْیایَ وَمَمـاتی لِلّـهِ رَبِّ الْعـالَمینَ» (انعـام / ۱۶۲) بیـانگر آن اسـت کـه جهاد نیز تنها در امتداد عبودیت الهـی معنـا و اعتبـار می‌یابـد. در ایـن چـارچوب، مرجعیـت اهل‌بیت (ع) در تبیین و تحدیـد احکـام جهـاد، آن را از قرائت‌هـای افراطـی و خشـونت‌گرا بازمی‌دارد و در افق عدالت، عقلانیت، اخلاق و کرامت انسانی سامان می‌بخشد. بدین‌سـان، جهاد در اندیشهٔ شیعی نه ابزار سـلطه، بلکـه سـازوکاری بـرای دفـع ظلـم، صـیانت از حـق و پاسداشت حرمت انسان است و از همین رهگذر، شالودهٔ حقوق انسان در شـرایط جنـگ را بنیاد می‌نهد. در ادامه، به مبانی معرفتی این رویکرد اشاره می‌شود.

۱-۱-۵. ابتنای نظام‌مند آداب جهاد بر مبنای معرفتی توحید در اندیشه شیعی

یکی از آسیب‌های بنیادین جنگ‌هایی کـه بـر مـدار منـافع مـادی و اراده‌هـای توسـعه‌طلبانه شکل می‌گیرند، فقـدان مبنـای معرفتـی الـزام‌آور در تنظـیم رفتـار جنگـی اسـت؛ در چنـین منازعاتی، «پیروزی به هر قیمت» به اصل راهنما بدل می‌شـود و ازآنجاکـه کـنش نظـامی بـر بنیانی الهی و قدسی استوار نیسـت، محـدودیت‌های اخلاقـی و حقـوقی نیـز به‌آسـانی تعلیـق می‌گردد. تجربه جنگ‌های مدرن، به‌ویژه جنگ جهانی دوم که بنا بر برخـی گزارش‌هـا بـه کشته شدن حدود ۲۳ میلیون نظامی و نزدیـک بـه ۲۶ میلیـون غیرنظـامی انجامیـد (آلـن جـا

پرسیوال تیلور، ۱۳۷۴ ش: ۱/ ۴۰۱ ـ ۴۰۲)، نشان می‌دهد که فقدان چارچوب معرفتی قدسی، چگونه به گسترش ساختاری خشونت و افزایش تلفات غیرنظامیان می‌انجامد. در مقابل، در منظومه معرفتی تشیع، التزام به آداب جهاد صرفاً توصیه‌ای اخلاقی یا تدبیری مصلحت‌اندیشانه نیست، بلکه برآمده از مبنایی توحیدی است که تمامی ساحت‌های کنش مؤمن، ازجمله عرصه مخاصمه مسلحانه را در بر می‌گیرد. بر اساس این مبنا، انسان مؤمن در همه شئون حیات، خود را در قلمرو ربوبیت الهی می‌بیند و التزام عملی خویش را تابع امر خداوند و بیان معصومان (ع) می‌داند. این حقیقت در آیه شریفه «وَ قاتِلُوا فی سَبیلِ اللّهِ الَّذینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدینَ» (بقره / ۱۹۰) {و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید و از حد تجاوز نکنید که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد} و نیز «فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ» (بقره / ۱۹۴) {پس هر کس بر شما تعدّی کرد، همانند آنچه بر شما تعدّی کرده است بر او تعدّی کنید} تبیین شده است. قید «فی سبیل الله» و نهی صریح از تعدّی، نشان می‌دهد که حتی در مقام قتال نیز اراده مؤمن مقید به حدود الهی است و خروج از این حدود، نقض اصل توحید عملی به شمار می‌آید. در اندیشه شیعی، مرجعیت معرفتی اهل‌بیت (ع) ضامن فهم صحیح و اجرای دقیق این حدود است. سیره نبوی و علوی، نه به‌مثابه مجموعه‌ای از توصیه‌های پراکنده اخلاقی، بلکه به‌عنوان تفسیر عینی اراده تشریعی خداوند، چارچوب رفتار جنگی را تعیین می‌کند. گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که پیامبر اکرم (ص) پیش از اعزام نیروها، حدود و قیود الهی جنگ را تبیین می‌کردند و التزام به آن را شرط مشارکت می‌دانستند (ابن اثیر، ۱۳۵۱ ش: ۱۸/ ۲۵۱). در روایت امام صادق (ع) نیز این سنت چنین بازتاب یافته است: «هرگاه رسول خدا گروهی را برای نبرد می‌فرستادند، آنان را نزد خود می‌نشاندند و می‌فرمودند: به نام خدا و با استعانت از او و برای خدا و بر سنّت پیامبرش حرکت کنید؛ کسی را به غل و زنجیر نکشید، مُثله نکنید، در نبرد مکر و فریب به کار نبندید، پیران فرتوت و کودکان و زنان را نکشید و درختان را قطع نکنید مگر آنکه ناچار شوید.» (حر عاملی، ۱۳۸۳ ق: ۱۵/ ۵۸). از منظر معرفتی، این قیود آشکار می‌سازد که جهاد در منظومه فکری تشیّع، ساحتی مستقل از عبودیت و امتثال ندارد، بلکه از نیت و غایت تا

شیوه اجرا و حدود رفتار در میدان نبرد، یکسره در چارچوب وحی و بیان معصوم (ع) تعریف می‌شود. بر این اساس، رعایت حقوق غیرنظامیان، منع مُثله، حرمت تعرض بی‌ضابطه به اموال و زیرساخت‌ها و نیز منع تخریب غیرضروری طبیعت و منابع حیاتی، صرفاً توصیه‌هایی اخلاقی یا تدابیری مصلحت‌اندیشانه نیست، بلکه ظهور عینی التزام توحیدی به امر الهی و نشانه انضباط جهاد در مدار عبودیت است. ازاین‌رو، رزمنده در اندیشه شیعی، حتی در شدیدترین وضعیت‌های مخاصمه، مجاز به تصرف خودسرانه در حدود الهی و اخلاقی نیست؛ زیرا هرگونه خروج از این ضوابط، به‌منزله عدول از منطق بندگی و تبدیل جهاد مشروع به خشونت فاقد مشروعیت خواهد بود.

کاربست عینی این مبانی را در مواجهه با گروه‌های تکفیری معاصر، به‌ویژه در جهاد دفاعی علیه داعش، می‌توان به‌روشنی مشاهده کرد. در این عرصه، مرجعیت شیعه، به‌ویژه در فتوای جهاد دفاعی آیت‌الله سیستانی[1]، ضمن تأکید بر ضرورت دفاع از جان، سرزمین و مقدسات، هم‌زمان بر رعایت ضوابط شرعی و انسانی در شیوه مواجهه نیز تصریح کرد و از فروغلتیدن مقاومت مشروع به رفتار انتقام‌جویانه، فرقه‌ای و خارج از موازین اسلامی جلوگیری نمود (کاظمی، ۱۴۴۱ ق: ۱۴۵–۱۵۵). اهمیت این نمونه در آن است که نشان می‌دهد آموزه‌های تشیّع در باب جهاد، صرفاً در سطح نظریه‌پردازی فقهی باقی نمانده، بلکه در یکی از پیچیده‌ترین مصادیق مخاصمه معاصر نیز قابلیت هدایت عملی داشته است. بدین‌سان، تمایز میان الگوی جهادی برآمده از مذهب تشیّع و الگوی خشونت‌محور تکفیری، تنها در سطح مبانی اعتقادی متوقف نمی‌ماند، بلکه در میدان عمل نیز در نحوه مواجهه با دشمن، حدود کاربرد قوه و میزان پایبندی به حقوق انسان و کرامت بشری آشکار می‌شود.

---

۱. متن کامل توصیه‌های آیت الله سیستانی به رزمندگان در جهاد دفاعی، در سایت رسمی ایشان منتشر شده است.؛https://www.sistani.org/arabic/archive/25034

۲-۱-۵. تقدّم معرفتی هدایت بر مخاصمه مسلحانه در اندیشه شیعی

در منظومه معرفتی و فقهی تشیع، جهاد در ذیل اصل هدایت تعریف می‌شود و توسل به مخاصمه مسلحانه تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که مسیر دعوت، ارشاد و اتمام حجّت به‌طور کامل مسدود شده باشد. این تقدم، ریشه در مبنای توحیدی اسلام و غایت‌شناسی خلقت دارد؛ بدین معنا که انسان برای وصول به کمال و هدایت آفریده‌شده و تا هنگامی که قابلیت بازگشت به‌حق در او باقی است، اصل بر دعوت و بیدارسازی فطرت است، نه اعمال قهر. ازاین‌رو، جنگ در این دستگاه فکری، واکنشی ثانوی در برابر جریان‌هایی است که پس از رفع جهل و اتمام حجّت، آگاهانه در برابر حقیقت ایستاده و به مانع هدایت و عدالت بدل شده‌اند. قرآن کریم رسالت پیامبر اکرم (ص) را هدایت‌محور معرفی می‌کند و شدت اهتمام آن حضرت به ایمان مردم را چنین ترسیم می‌نماید: «لَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (الشعراء / ۳) {گویی می‌خواهی از شدت اندوه، جان خویش را از دست بدهی؛ زیرا آنان ایمان نمی‌آورند}. این آیه نشان می‌دهد که غلبه نظامی یا تحمیل ایمان، غایت بعثت نیست، بلکه نجات معرفتی انسان هدف اصلی است. در همین چارچوب، پیامبر اکرم (ص) در توصیه‌ای راهبردی به امام علی (ع) هنگام اعزام به یمن فرمودند: «ای علی! هرگز با کسی جنگ مکن مگر اینکه قبلاً او را [به اسلام] دعوت کرده باشی؛ به خدا سوگند، اگر خداوند کسی را به دست تو هدایت کند، برای تو بهتر است از آنچه خورشید بر آن طلوع و غروب می‌کند» (حرّ عاملی، ۱۳۸۳ ق: ۱۵/ ۴۳) این روایت، معیار ارزش در منطق توحیدی را به‌روشنی تعیین می‌کند: هدایت انسان، مقدم بر هر دستاورد سیاسی و نظامی است.

سیره امام علی (ع) تبلور عینی این مبنای معرفتی است. آن حضرت حتی در شرایط آمادگی نظامی و فشار یاران برای آغاز جنگ، اصل هدایت را بر اقدام نظامی مقدم می‌داشتند. هنگامی که برخی یاران، تأخیر در جنگ با اهل شام را نشانه تردید پنداشتند، امام (ع) فرمودند: «اما اینکه گفتید در کار اهل شام تردید دارم، به خدا سوگند، یک روز جنگ را به تأخیر نیفکندم مگر آنکه امید داشتم گروهی از آنان به من بپیوندند و به‌وسیله من

هدایت شوند و در پرتو نور من راه یابند و این برای من محبوب‌تر است از آنکه آنـان را در حال گمراهی بکشم، هرچند بار گناهانشان بر عهده خودشان باشـد» (شـریف رضـی، ۱۴۱۴ ق: خطبه ۵۴) این بیان، نشان می‌دهد که حتی در آستانه جنـگ، امیـد بـه هـدایت بخشـی از دشمن، بر پیروزی نظامی ترجیح دارد.

در جریان صفین نیز، زمانی که برخی یـاران بـه دشـنام‌گویی روی آوردنـد، امـام (ع) آنان را از سبّ نهی کرده و راهبرد دعا برای هـدایت و اصـلاح را جـایگزین سـاختند: «مـن خوش ندارم که شما دشنام‌دهنده باشید؛ اما اگر کردار آنان را توصـیف کنیـد و حالشـان را بازگویید، سخن به صواب نزدیـک‌تر و در عـذر، رسـاتر خواهـد بـود. بـه‌جای دشـنام دادن بگویید: خدایا خون ما و آنان را حفظ کن، میان ما و آنان اصلاح برقرار فرمـا و ایشـان را از گمراهی‌شان هدایت کـن تـا آن‌کـه حـق را نمی‌شناسـد، آن را بشناسـد و آن‌کـه بـه سـتم و دشمنی خو گرفته است، از آن بازایستد» (همان: خطبه ۲۰۶) در این بیان، امـام (ع) حتـی در اوج مخاصمه، حفظ کرامت انسانی و طلب هدایت دشمن را بـر هیجـان انتقام‌جویانـه مقـدم می‌دارند. ابن ابی‌الحدید، با آن‌که لعن را در مواردی بر اساس آیـات قـرآن جـایز می‌دانـد، تصریح می‌کند که نهی امام (ع) در صفین، ناظر به دشنام‌گویی و برخاسـته از خیرخـواهی و رویکرد اصلاحی آن حضرت نسبت به دشمنان بوده است (ابن ابی‌الحدیـد، بی‌تـا: ۱۱/ ۲۲ ـ ۲۴).

بر این اساس، تقدم هدایت در اندیشه شیعی، صرفاً یک توصـیه اخلاقـی نیسـت، بلکـه برخاسته از مبنای معرفتی توحید است که همه کنش‌های مؤمن، حتی در میدان جنگ، بایـد در افق عبودیت و غایت هدایت سامان یابد. بااین‌حال، هنگامی‌کـه دعـوت، ارشـاد و اتمـام حجّت کارگر نیفتد و گروهی آگاهانه در مسیر ظلم و فساد بـاقی بماننـد، جهـاد بـرای دفـع آنان ضرورت می‌یابد؛ زیرا بقای چنین جریانی، مخلّ نظم عادلانه و مانع تحقق غایـت الهـی در حیات اجتماعی انسان است. بدین‌ترتیب، جنگ در اندیشه شـیعی، نـه نقطـه آغـاز، بلکـه واپسین مرحله پس از انسداد کامل راه‌های هدایت اسـت و همـین مبنـا، چـارچوبی معرفتـی برای تحدید خشونت و صیانت از کرامت انسان در مخاصمات مسلحانه فراهم می‌آورد.

۳-۱-۵. آزادی اعتقادی، اتمام‌حجت و تحدید قتال در اندیشه شیعی

در اندیشه شیعی، جهاد بر مدار هدایت، اتمام‌حجت و دفع خصومت بالفعل سامان می‌یابد، نه بر پایه تحمیل عقیده یا حذف صرفِ دگراندیش؛ ازاین‌رو، آیات قتال را نمی‌توان جدا از منظومه قرآنی ناظر به اختیار انسان، کرامت ذاتی او و نفی اکراه در ایمان فهم کرد. قرآن با صراحت هرگونه اجبار در دین را نفی می‌کند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/۲۵۶) و حتی پیامبر را از واداشتن مردم به ایمان بازمی‌دارد: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹). مفاد این آیات آن است که ایمان، حقیقتی درونی و اختیاری است؛ بنابراین، جهاد در منطق شیعی نه ابزار تولید ایمان اجباری است و نه مجوز سلب حق حیات به‌سبب صرف تفاوت اعتقادی. بر همین اساس، آیات قتال نیز باید با ملاحظه سیاق، شأن نزول و شرایط تاریخی و مکانی فهم شوند. آیات «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُمُوهُمْ» (توبه/۵) و «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (توبه/۲۹)، در قرائت شیعی، این آیات ناظر به مطلقِ تفاوتِ اعتقادی نیستند، بلکه به وضعیت معارضه‌ورزانه، پیمان‌شکنانه و محاربانه اشاره دارند؛ ازاین‌رو، موضوع قتال در این آیات «کفر صرف» نیست، بلکه کفر و شرکی است که در قالب خصومت عملی، اخلال در نظم عادلانه و مانع‌تراشی در مسیر هدایت ظهور یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۹/ ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵/ ۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۲/ ۳۲۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۳/ ۷۱).

بستر نزول این آیات نیز در تحدید دلالت آن‌ها تعیین‌کننده است. مکه در آن مقطع، بیت‌الله و کانون توحید ابراهیمی بود، اما در سیطره شرک قرار داشت؛ ازاین‌رو، بخشی از احکام سوره توبه را باید در چارچوب تطهیر حرم الهی از شرک و پایان‌دادن به سلطه بت‌پرستی بر خانه خدا تحلیل کرد؛ بنابراین، این آیات را نمی‌توان از ظرف زمانی و مکانی خاص خود جدا ساخت و به قاعده‌ای مطلق برای مواجهه با هر غیرمسلمان در هر زمان و مکان تبدیل کرد؛ دلالت آن‌ها ناظر به وضعیتی خاص از شرک معاند و محارب در حریم مقدس الهی است، نه مشروعیت‌بخشی به خشونتی نامحدود و فراتاریخی. خود سوره توبه نیز بر این فهم مقید گواهی می‌دهد؛ زیرا از یک‌سو مشرکان وفادار به پیمان را از حکم قتال

استثنا می‌کند: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا... فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ» (توبه/۴) و از سوی دیگر، برای مشرکی که خواهان پناه و شنیدن پیام الهی است، حق امنیت و بازگشت به مأمن را به رسمیت می‌شناسد: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ... ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه/۶). این دو قید قرآنی نشان می‌دهد که صرف شرک، موضوع جنگ نیست، بلکه ورود به ساحت خصومت عملی، پیمان‌شکنی و معارضه بالفعل است که حکم قتال را متوجه فرد یا گروه می‌سازد. همچنین آیه پناه‌دادن به مشرک، تقدم تبیین، استماع آزادانه پیام و تأمین امنیت انسانی را حتی در متن رویارویی تأیید می‌کند (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش: ۵/ ۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش: ۷/ ۲۹۲).

این منطق در سیره علوی نیز به‌روشنی متجلی است. محتوای گزارش‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که امام علی (ع) حتی در آستانه نبرد، درنگ در جنگ را فرصتی برای هدایت بخشی از جبهه مقابل می‌دانستند و غلبه صرف نظامی را بر هدایت ترجیح نمی‌دادند (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: خطبه ۵۴). همچنین در اوج مخاصمه، یاران خود را از دشنام بازمی‌داشتند و به‌جای زبان سبّ و نفرت، آنان را به حفظ خون‌ها، اصلاح و هدایت خصم فرامی‌خواندند (همان: خطبه ۲۰۶). سیره آن حضرت در مواجهه با خوارج نیز شاهدی قاطع بر همین تمایز است؛ با آنکه خوارج در شدیدترین مرتبه مخالفت فکری و زبانی قرار داشتند تا زمانی که از مرز اعتراض و انحراف اعتقادی به قتل، افساد و اخلال در امنیت عمومی عبور نکرده بودند، با آنان نجنگیدند و نخست راه احتجاج، ارشاد، مناظره و اتمام‌حجت را در پیش گرفتند (ابن اعثم کوفی، ۱۴۰۶ ق: ۴/ ۲۶۸؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: خطبه‌های ۳۶ و ۵۸). تنها هنگامی‌که این جریان از مخالفت فکری به محاربه و جنایت روی آورد، قتال در مقام دفاع مشروع و دفع فتنه تحقق یافت (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲/ ۲۷۳).

غایت کلان اسلام، غلبه توحید و زدودن شرک و کفر از حیات انسانی است؛ بااین‌حال، این غایت در اندیشه شیعی تنها از مسیر دعوت، تبیین، اتمام‌حجت و درنهایت مقابله مشروع با محاربان پیگیری می‌شود، نه از طریق توسعه بی‌ضابطه تکفیر و تبدیل صرف تفاوت اعتقادی به مجوز قتال. ازاین‌رو، باید میان «ابطال شرک» به‌مثابه غایت هدایتی دین و «حذف فیزیکیِ صاحبان عقیده متفاوت» به‌مثابه منطق خشونت‌گرای تکفیری

تفکیک کرد؛ اولی در چارچوب ضوابط معرفتی، اخلاقی و حقوقی اسلام قرار دارد، درحالی‌که دومی از رهگذر خلط میان اختلاف اعتقادی و خصومت عملی، به تعمیم ناروا در قتال و سلب حق انسان برای شنیدن، اندیشیدن و انتخاب‌کردن می‌انجامد. حاصل آنکه در منظومه فکری شیعه، آزادی اعتقادی، حقوق انسان، اتمام‌حجت و قتال، در نسبتی منسجم و ضابطه‌مند تعریف می‌شوند. در این منظومه، انسان به‌سبب صرف عقیده‌اش موضوع جنگ نیست؛ بلکه تنها آنگاه‌که از ساحت باور به ساحت عدوان، افساد و محاربه منتقل شود، حکم قتال متوجه او می‌گردد. ازاین‌رو، تفسیر شیعی از آیات قتال، نه‌تنها با اصل کرامت انسان و آزادی انتخاب دینی تعارض ندارد، بلکه با تحدید دقیق موضوع جنگ، از حقوق انسان در برابر قرائت‌های افراطی و تکفیری صیانت می‌کند و چهره‌ای هدایتی، عقلانی و اخلاق‌بنیاد از جهاد ارائه می‌دهد.

۲-۵. مبانی کرامت انسانی در اندیشهٔ شیعی و نسبت آن با جهاد

در باب کرامت انسان، دو تلقی عمده در میان عالمان مسلمان مطرح است: نخست، کرامت ذاتی و عامِ انسانی که بر پایهٔ آیهٔ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء / ۷۰)، همهٔ بنی‌آدم را به اعتبار آفرینش الهی، عقل، اراده و استعداد هدایت دربرمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق: ۱۳/ ۱۵۵ ـ ۱۵۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۴/ ۱۷۹ ـ ۱۸۰)؛ دوم، کرامت اکتسابی که فعلیت آن درگرو ایمان، تقوا و سلوک اختیاری انسان است (طوسی، بی‌تا:۶/ ۵۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۲/ ۶۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ش: ص ۳۶۵ ـ ۳۶۶). در منظومهٔ فکری تشیّع، این دو نه متعارض، بلکه مکمل یکدیگرند: کرامت ذاتی، مبنای حرمت اولیه و حقوق بنیادین انسان است و کرامت اکتسابی، معیار تعالی معنوی و اخلاقی او (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق: ۱۳/ ۱۵۵؛ سلیمی‌زارع و قاضی‌زاده، ۱۳۸۶ ش: ص ۷۲ ـ ۷۹). اهمیت این تفکیک در مسئلهٔ جهاد آشکار می‌شود؛ زیرا در فقه و اخلاق جنگِ شیعی، اصل حاکم، صیانت از کرامت ذاتی انسان است و از همین‌رو، قتال به عاملان مستقیم عدوان محدود می‌شود و تعرض به غیرمقاتلان، فاقد مشروعیت است. سیرهٔ علوی و تعالیم اهل‌بیت (ع) نیز جنگ را نه عرصهٔ

انتقام، بلکه میدان التزام به عدالت و حدود الهی می‌دانند؛ چنان‌که در فرمان مالک اشتر، اشتراک در حقیقت انسانی مبنای رابطهٔ با مردم قرار گرفته است: «محبت، مهربانی و لطف به رعیت را شعار دل خویش ساز و با آنان چونان درنده‌خویی مباش که در خوردنشان غنیمت ببینند؛ زیرا رعیت بر دو گروه‌اند: یا برادر دینی تو هستند، یا انسانی همانند تو» (سیّد رضی، ۱۴۱۴ ق: نامه ۵۳). ازاین‌رو، جهاد در منطق شیعی نه نفی کرامت انسان، بلکه دفاع از نظمی عادلانه و اخلاقی است که خود پاسدار کرامت انسانی است. در ادامه، مهم‌ترین جلوه‌های این کرامت در اندیشهٔ شیعی بررسی می‌شود.

۱-۲-۵. اهتمام به صیانت از غیرمقاتلان در جهاد شیعی

در منظومه معرفتی و هنجاری تشیع، جهاد هرگز به‌معنای اباحه خشونتِ فراگیر و زوال حرمت حیات انسانی نیست؛ بلکه کنشی مقید، غایت‌مند و منضبط است که مشروعیت و حدود آن در نسبت با عدوان، مشارکت در مقاتله و میزان تأثیر در مخاصمه تعریف می‌شود. ازاین‌رو، صرف سکونت در قلمرو دشمن (دارالحرب)، به‌خودی‌خود موجب سقوط حرمت جان انسان نمی‌گردد؛ بلکه مناط حکم، ورود عملی به عرصه جنگ و ایفای نقش در آن است. بر این پایه، حکم مقاتله تنها متوجه کسانی است که در صف محاربان و متجاوزان قرار گرفته‌اند؛ اما آنان که در جنگ دخالتی ندارند یا نقش مؤثری در آن ایفا نمی‌کنند، همواره در قلمرو مصونیت باقی می‌مانند و تعرض به آنان، حتی در گیرودار مخاصمات مسلحانه، ناروا و حرام است. این اصل، ریشه در سنت نبوی و سیره اهل‌بیت (ع) دارد. پیامبر اکرم (ص) در توصیه‌های مکرر خود به مجاهدان، آنان را از کشتن گروه‌هایی که در جنگ نقشی ندارند، به‌صراحت نهی می‌فرمودند؛ ازجمله دانشمندان، عالمان دینی، نمایندگان مذاهب، زنان، کودکان و سالخوردگان (مجلسی، بی‌تا: ۲۱/ ۶۰). این تأکید، به‌روشنی نشان می‌دهد که در منطق نبوی، جنگ هرگز مجوز تعمیم خشونت به غیرمقاتلان و تعلیق حرمت جان کسانی نیست که بیرون از دایره مقاتله قرار دارند. سیره امام علی (ع) نیز استمرار و تعمیق همین مبناست. آن حضرت به‌شدت از کشتن افراد بی‌دفاع نهی می‌نمودند (منقری، ۱۴۰۴ ق: ۱/ ۱۷۸) و در خطاب به سپاهیان خویش، هرگونه تعرض به

اموال و منازل مردم را ممنوع می‌دانستند. افزون بر این، امام (ع) حتی تعرض به زنان را، هرچند از آنان اهانت و دشنامی صادر شده باشد، ناروا می‌شمردند (همان: ص ۲۰۴). این سطح از التزام، حاکی از آن است که در اندیشه علوی، میدان جنگ نیز موجب زوال مصونیت کسانی نمی‌شود که خارج از دایره مشارکت در قتال‌اند.

فقهای امامیه نیز بر بنیاد همین نصوص و سیره، این اصل را به‌صورت منسجم صورت‌بندی کرده‌اند و حکم به حرمت تعرض به گروه‌هایی داده‌اند که فاقد نقش مؤثر در جنگ‌اند؛ ازجمله دانشمندان، راهبان و صومعه‌نشینان و نیز صاحبان حرفه‌ها و صنایع تخصصی که فعالیت آنان ماهیت نظامی ندارد (انصاری، ۱۴۱۷ ق: ۲/ ۱۶۷). صاحب جواهر دراین‌باره می‌نویسد: «کشتن دیوانگان، کودکان و زنان وابسته به دشمن جایز نیست، حتی اگر نوعی همکاری و پشتیبانی از آنان داشته باشند؛ مگر آنکه شرایط اضطراری جنگ پیش آید. نویسنده تصریح می‌کند که در این حکم اختلافی نیافته و علامه در منتهی نیز درباره مصونیت زنان و کودکان ادعای اجماع کرده است؛ چنان‌که درباره جواز قتل زنان در فرض ضرورت نیز اجماع نقل شده است. این حکم علاوه بر اجماع، به روایات متعددی نیز مستند است.» (نجفی، ۱۳۶۲ ش: ۲۱/ ۷۳). محقق کرکی نیز با تفصیل بیشتر می‌نویسد: «رهگذران و کسانی که در حال رفت‌وآمدند [نباید کشته شوند]؛ و فرستادن آب [برای غرق کردن دشمن]، آتش‌افروزی و قطع درختان مکروه است، مگر در حال ضرورت؛ و نیز افکندن سمّ، بنا بر یک نظر [مکروه یا ممنوع است]. کشتن دیوانگان، کودکان و زنان آنان جایز نیست، هرچند یاری رسانند، مگر در صورت نیاز. همچنین کشتن پیرمرد فرتوت و خنثای مشکل نیز جایز نیست» (کرکی، بی‌تا: ۳/ ۳۸۵). در فتاوای معاصر نیز این مبنا در ساحت عمل استمرار یافته است. آیت‌الله سیستانی در توصیه به رزمندگانِ درگیر با گروه‌های افراطی تصریح می‌کند: «بر شما (رزمندگان عزیز) است که جانب احتیاط بر جان افراد بی‌گناه را رعایت نموده و در صورت مواجهه با موارد مشکوکی که بیم قرار گرفتن در کمین دشمن با احتمال وجود افراد بی‌گناه که نیت جنگ ندارند می‌رود، هشدار زبانی یا تیراندازی اخطاری را بر شلیک مستقیم مقدم نمایید» (کاظمی، ۱۴۴۰ ق: ۱۹۴ ـ ۲۱۲). این فتوا نشان می‌دهد که اصولی چون تفکیک دقیق میان مقاتل و غیرمقاتل، احتیاط در

دماء و تقدم دفع حداقلی خطر بر کشتار مستقیم، در اندیشه شیعی صرفاً در سطح نظری و فقهی باقی نمانده، بلکه در یکی از مهم‌ترین منازعات معاصر، یعنی نبرد با جریان‌های تکفیری، به‌مثابه ضابطه‌ای عملی مبنای رفتار میدانی قرار گرفته است. بر این اساس، جهاد در مذهب امامیه نه بر مدار خشونت رهاشده، بلکه بر پایه تحدید دایره قتال، صیانت از بی‌گناهان و التزام به عدالت سامان می‌یابد؛ و همین امر، کاربست تاریخی ـ معاصرِ مبانی حقوق انسان در جنگ را به‌روشنی آشکار می‌سازد. بر این اساس، در اندیشه شیعی باید میان «مقاتلان» و «غیرمقاتلان» تفکیکی دقیق و روشمند برقرار کرد. کسانی که در جنگ حضور دارند و در عدوان و محاربه مشارکت می‌کنند، حکم جهاد با آنان در جای خود محفوظ است؛ اما کسانی که در قلمرو دشمن زندگی می‌کنند، بی‌آنکه در جنگ دخالتی داشته باشند یا در پیشبرد آن نقشی ایفا کنند، از دایره استهداف بیرون‌اند و تعرض به آنان حرمت دارد؛ بنابراین، اهتمام به حیات و منزلت انسان در جهاد شیعی، دقیقاً در تحدید دایره قتال و صیانت از کسانی تجلی می‌یابد که از معرکه جنگ بیرون‌اند؛ و همین امر نشان می‌دهد که جهاد در مذهب امامیه، نه بر مدار خشونت رهاشده، بلکه بر پایه عدالت، حرمت جان و رعایت منزلت انسان سامان یافته است. این رویکرد، افزون بر آنکه بیانگر منزلت رفیع انسان در منظومه آموزه‌های تشیع است، نمایانگر اوج تعالی حقوق بشر در این سنت دینی نیز به‌شمار می‌آید؛ تعالی‌ای که نه بر احساسات زودگذر و تعصبات فرقه‌ای، بلکه بر واقع‌بینی، تفکیک دقیق موضوعات و داوری مستند و علمی استوار است. از همین‌رو، صیانت از غیرمقاتلان در اندیشه شیعی را باید یکی از روشن‌ترین جلوه‌های عقلانیت اخلاقی و انسان‌مداری متعالی در میراث دینی اسلام دانست؛ رویکردی که با این درجه از انسجام میان کرامت انسانی، عدالت، تکلیف دینی و محدودسازی خشونت، در دیگر مکاتب، مذاهب و شرایع، نظیری بدین‌سان منقّح و روشمند نمی‌توان یافت.

۲-۲-۵. توجه به کرامت انسانی در پرتو حقوق غیرمسلمانان در جنگ

در منظومه کلامی، اخلاقی و حقوقی مذهب تشیّع، حقوق غیرمسلمانان در جنگ، شعبه‌ای از نظریه کرامت انسان و لازمه تحدید هنجاری اعمال قوه در مخاصمه است، نه حکمی

حاشیه‌ای و مصلحتی. در این چارچوب، تفاوت اعتقادی، فی‌نفسه، موجب زوال حیثیت انسانی و سقوط شخصیت حقوقی انسان نمی‌شود؛ ازاین‌رو، غیرمسلمان حتی در بستر جنگ نیز از دایره حق بیرون نمی‌رود. بر این مبنا، جنگ در باورهای مذهب تشیّع، نه تعلیق اخلاق و عدالت، بلکه وضعیتی استثنایی برای تقیید مضاعف قدرت به عدالت، وفای به عهد، منع تعدی و صیانت از کرامت انسانی است.

مبنای این نگرش، انسان‌شناسی قرآنی حاکم بر آموزه‌های تشیع است. قرآن با ارجاع همه انسان‌ها به منشأ واحد و معرفی «تعارف» به‌عنوان غایت تنوع، هرگونه امتیازسازی نژادی، قومی و اجتماعی را از حیث ارزش انسانی نفی و تقوا را تنها معیار برتری معرفی می‌کند (حجرات/ ۱۳). تأکید پیامبر اکرم (ص) بر وحدت منشأ انسانی و انحصار فضیلت در تقوا نیز همین بنیاد فرادینی کرامت را تحکیم می‌کند (مجلسی، بی‌تا: ۷۳/ ۳۵۰). ازاین‌رو در منطق تشیع، حق‌مندی انسان پیش از آنکه تابع نسبت اعتقادی او باشد، بر اصل انسان‌بودگی او ابتنا دارد و همین مبنا مانع از آن می‌شود که اختلاف در ایمان به مجوز سلب مطلق حقوق تبدیل گردد. بر پایه همین اصل، مواجهه با غیرمسلمان در آموزه‌های تشیع، حتی در ساحت جنگ، بر تفکیک میان «اختلاف اعتقادی» و «تجاوز حقوقی» استوار است. صرف عدم اشتراک در ایمان، منشأ مشروعیت قهر نیست؛ بلکه آنچه می‌تواند احکام جنگ را موجه سازد، تعدی، نقض امنیت و برهم‌زدن نظم عادلانه است. این تفکیک از فروکاستن «دیگری اعتقادی» به «دشمن فاقد حق» جلوگیری می‌کند و جهاد را از سازوکار طرد وجودی دیگری به نهادی مقید و ضابطه‌مند تبدیل می‌سازد.

تجلی نهادی این مبنا در کلام حضرت علی (ع) آشکار است؛ آنجا که انسان‌ها را یا «برادران دینی» و یا «هم‌نوعان در آفرینش» می‌خواند (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: نامه ۵۳). دلالت این بیان آن است که شمول عدالت از مرز هم‌کیشی فراتر می‌رود و بر اشتراک در انسانیت استوار می‌شود. درنتیجه غیرمسلمان نیز در نسبت با حاکمیت، صرفاً موضوع تحمل نیست، بلکه موضوع عدالت و حمایت است؛ و همین اصل در وضعیت جنگ، مانع از خروج او از قلمرو ملاحظه اخلاقی و حقوقی می‌شود. همین جهت‌گیری در آموزه‌های امام سجاد (ع) نیز ادامه می‌یابد. آن حضرت در بیان حقوق اهل ذمه، وفای به عهد، رعایت

عدالت و پرهیز از ظلم نسبت به غیرمسلمانان اهل پیمان را از الزامات دینی می‌شمارد و ستم به آنان را در حکم خصومت با رسول خدا (ص) می‌داند (حرانی، ۱۴۰۴ ق: ص ۲۷۲). بدین‌ترتیب حقوق غیرمسلمان از سطح توصیه اخلاقی فراتر رفته و در قلمرو تکلیف شرعی و مسئولیت دینی تثبیت می‌شود. نمونه عینی این مبنا را می‌توان در مواجهه معاصر با گروه‌های تکفیری به‌روشنی مشاهده کرد. در این منازعات، منطق جهاد شیعی نه در قالب حذف بی‌ضابطه هر «دیگری»، بلکه در صورت‌بندی دفاعی، محدود و کرامت‌محور آن آشکار شد؛ به‌گونه‌ای که حمایت از جان و امنیت انسان‌ها، حتی فراتر از مرزهای هویتی و مذهبی، به بخشی از رفتار میدانی نیروهای شیعی بدل گردید. از همین‌رو در نبرد با داعش، دفاع تنها معطوف به شیعیان نبود، بلکه مسیحیان، ایزدیان و دیگر اقلیت‌های دینی و مذهبی نیز در دایره حمایت قرار گرفتند و در مواردی مداخله نیروهای مقاومت مانع کشتار، آوارگی و نابودی آنان به دست تکفیری‌ها شد. این واقعیت نشان می‌دهد که در اندیشه تشیع، غیرمسلمان در وضعیت جنگی نیز موجودی فاقد حق و مباح‌الحرمه تلقی نمی‌شود، بلکه تا هنگامی‌که در عدوان و محاربه مشارکت ندارد، از حرمت، مصونیت و حمایت برخوردار است. بدین‌سان کاربست معاصر این اصول به‌خوبی آشکار می‌سازد که جهاد در مذهب امامیه نه بر مدار خشونت رهاشده و تعصب فرقه‌ای، بلکه بر پایه تفکیک دقیق میان مقاتل و غیرمقاتل، صیانت از بی‌گناهان و التزام به عدالت سامان می‌یابد؛ امری که خود یکی از روشن‌ترین تجلیات پیوند وثیق میان کرامت انسانی، اخلاق جنگ و تکلیف دینی در منظومه فکری تشیع است.

۳-۲-۵. صیانت از اموال غیرنظامیان در جنگ

در آموزه‌های مذهب تشیّع، جنگ موجب سقوط حرمت ذاتی انسان و زوال حقوق بنیادین او نمی‌شود، بلکه به‌عکس، قلمرو اعمال قدرت را به ضوابط شدیدتری از عدالت و مسئولیت مقید می‌سازد. ازاین‌رو، صیانت از اموال غیرنظامیان را باید از جلوه‌های حق‌الناس و از لوازم کرامت انسانی در وضعیت مخاصمه دانست. مال در این منطق، صرفاً دارایی اقتصادی نیست، بلکه بخشی از حریم انسانی و امنیت زیستی اشخاص است؛ بنابراین تعرض

به آن، تنها اتلاف مال نیست، بلکه اخلال در حرمت و امنیت انسان نیز محسوب می‌شود. بر این اساس، اصل نخستین در مواجهه با اموال مردم، مصونیت است نه اباحه؛ مگر آنکه مالی از وصف غیرنظامی خارج‌شده، در خدمت مستقیم عملیات جنگی قرار گرفته باشد و دفع خطر نیز جز از طریق اتلاف آن ممکن نباشد. بااین‌حال، این حکم استثنایی نیز تابع ضرورت واقعی، تناسب و فقدان راه جایگزین است و نمی‌تواند مستمسکی برای تخریب موسّع اموال مردم قرار گیرد.

این مبنا در سیره نبوی و علوی نیز انعکاس روشن دارد. نهی پیامبر اکرم (ص) از استقرار سپاه در اراضی کشاورزی مردم در جنگ تبوک، دلالت بر آن دارد که ضرورت نظامی، به‌خودی‌خود، مجوز اخلال در بنیان‌های معیشتی جامعه نیست (نک: ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۵/ ۶۵؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق: ۵/ ۴۴۶). همچنین نهی حضرت علی (ع) از غصب چهارپایان و تعرض به منابع آب مردم، نشان می‌دهد که حتی در حال جنگ نیز اموال و امکانات زیستی مردم از دایره حرمت خارج نمی‌شود (ثقفی کوفی، ۱۳۹۵ ش: ۱۲/ ۶۲۸). دلالت مشترک این سیره‌ها آن است که حقانیت غایت، مجوزِ اطلاق در ابزار نیست و کنش نظامی باید در حدود عدالت، تناسب و صیانت از حقوق مردم تنظیم شود.

میراث امامیه نیز این جهت‌گیری را در سطح قاعده‌مند تأیید می‌کند. اتکای عالمان این مذهب به حرمت مال، قاعده لاضرر و اصل عدالت، بر آن دلالت دارد که قدرت نظامی، حتی در فرض مشروعیت، حق تخریب بی‌ضابطه اموال و زیرساخت‌های حیاتی جامعه را ندارد. در همین چارچوب، ابن ادریس حلّی نیز یورش‌هایی را که به ویرانی بناها و نابودی ساختارهای اساسی حیات اجتماعی می‌انجامد، ممنوع دانسته است (ابن ادریس حلّی، ۱۴۱۰ ق: ۲/ ۷۸). ازاین‌رو، مشروعیت تعرض به اموال، فقط در فرض پیوند مستقیم آن با عملیات خصمانه و انحصار دفع خطر در اتلاف آن قابل‌تصور است. در نبرد با داعش نیز یکی از نمودهای روشن کاربست عملی این مبنا، تأکید مرجعیت شیعه بر صیانت از اموال مردم و منع هرگونه تعرض به دارایی‌های غیرنظامیان بود. آیت‌الله سیستانی در توصیه‌های خود به رزمندگان، با بیانی صریح و هشدارآمیز، آنان را به رعایت اموال مردم فراخوانده و هرگونه استیلا و تصرف ناروا در دارایی‌های افراد را مردود دانسته‌اند (کاظمی،

۱۴۴۰ ق: ۱۹۴ ـ ۲۱۲). اهمیت این رهنمود در آن است که نشان می‌دهد در منطق جهاد برآمده از مذهب تشیع، حتی در شرایط درگیری با جریانی چون داعش، حرمت اموال مردم با زوال نظم عادی اجتماعی ساقط نمی‌شود و میدان نبرد، مجوز اباحه اموال عمومی و خصوصی به‌شمار نمی‌آید. بدین‌ترتیب، صیانت از دارایی‌های غیرنظامیان در این منازعه، صرفاً بازگویی یک قاعده فقهی در سطح انتزاعی نیست، بلکه نمونه‌ای عینی از امتداد تاریخی و معاصر این اصل در عرصه عمل است؛ اصلی که بر پایه آن، اموال مردم در منظومه حقوقی و اخلاقی تشیع، در پیوند با کرامت انسان و قداست حق‌الناس، از مصونیتی بنیادین برخوردار است. از همین‌رو، پاسداری از اموال غیرنظامیان را باید یکی از شاخصه‌های اساسی مشروعیت اخلاقی و حقوقی جنگ در اندیشه امامیه و از جلوه‌های برجسته حقوق انسان در منظومه جهاد شیعی دانست.

نتیجه‌گیری

برآیند این پژوهش در بازخوانی و تحلیل معیارهای حقوق انسان در شرایط جنگ از منظر مذهب تشیّع، نشان می‌دهد که حقوق انسان در این منظومه، امری حاشیه‌ای یا تابع مصلحت‌های مقطعی نیست، بلکه ریشه در مبانی کلامی، انسان‌شناختی و هنجاری تشیّع دارد. بر این اساس، جهاد در اندیشه شیعی نه ابزار تحمیل عقیده، بلکه حکمی ضابطه‌مند و غایت‌محور است که مشروعیت آن در نسبت با عدالت، هدایت، دفع عدوان و صیانت از کرامت انسان معنا می‌یابد. یافته‌های پژوهش همچنین نشان داد که هرچند در باب ابتنای کرامت بر ذات انسان یا بر ایمان اکتسابی، در میان اندیشمندان اسلامی اختلاف‌نظر وجود دارد، اما در ساحت حقوق انسان در جنگ، برآیند ادله قرآنی، روایی و سیره اهل‌بیت (ع) بر آن دلالت دارد که صرف کفر یا تفاوت اعتقادی، موجب سقوط حرمت جان، مال و حیثیت انسان نمی‌شود. در این چارچوب، ایمان منشأ تعالی معنوی انسان است، نه مجوز سلب حقوق بنیادین از غیرمؤمنان. همچنین تحلیل آیات محل مناقشه، به‌ویژه توبه/۵ و توبه/۲۹، نشان داد که این آیات در پرتو سیاق، شأن نزول و تفسیر برآمده از آموزه‌های اهل‌بیت (ع)، ناظر به وضعیت‌هایی چون پیمان‌شکنی، خصومت و اخلال در امنیت‌اند و از

آن‌ها نمی‌توان مشروعیت قتال برای صرف عدم ایمان را استنباط کرد. ازاین‌رو، معیارهای حقوق انسان در جنگ از منظر تشیّع بر اصولی چون منع تعدّی، حرمت تعرض به غیرمقاتلان، صیانت از جان و مال و حیثیت انسان، تقدم دعوت و اتمام‌حجت بر قتال، وفای به عهد و التزام به عدالت حتی در مواجهه با دشمن استوار است؛ بنابراین، مذهب تشیّع با اتکا به مبانی کلامی خود، الگویی منسجم، اخلاق‌مدار و کرامت‌محور از حقوق انسان در شرایط جنگ ارائه می‌دهد؛ الگویی که تمایز مبنایی آن با قرائت‌های افراطی و تکفیری، در نفی جهاد عقیده‌محور و تأکید بر انسان‌مداریِ منضبط به وحی، عقلانیت و عدالت آشکار می‌شود.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID
Asghar Tahmasebi Boldaji **https://orcid.org/0000-0001-9342-8791**

منابع

قرآن کریم.
ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله (بی‌تا). *شرح نهج‌البلاغه*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ ق). *السرائر*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
ابن‌اعثم کوفی، احمد بن اعثم (۱۴۰۶ ق). *الفتوح*. بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۵۱ ش). *الکامل فی التاریخ*. تهران: انتشارات علمی.
ابوالفتح کراجکی، محمد بن علی (۱۳۹۴ ق). *معدن الجواهر*. تهران: انتشارات مرتضوی.
آرمین، محسن (۱۳۹۶ ش). *جریان‌های تفسیری معاصر*. تهران: نی.
آلن، جان پرسیوال تیلور (۱۳۷۴ ش). *جنگ جهانی دوم*. ترجمه فرداد امینی. تهران: انتشارات علمی ـ فرهنگی.
انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۷ ق). *المکاسب*. قم: مؤسسه الهادی.
برغی، محمدمهدی و مرشدلو، محمدرضا (۱۴۰۲). «حقوق اسرای جنگی از منظر فقه امامیه و حقوق بین‌الملل». *فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۱۲ (۳)، ۷۵ ـ ۹۵.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ ش). *الغارات*. تهران: انجمن آثار ملی.
جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵ ش). *حقوق جهانی بشر*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
جزائری، سید نعمت‌الله (۱۳۸۸ ش). *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*. قم: نور وحی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ ش). *فلسفه حقوق بشر*. قم: مرکز نشر اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ ش). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیرت الهی انسان در قرآن*، ج ۱۴. قم: مرکز نشر اسراء.
خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۷ ق/۱۳۵۸ ش). *کتاب الطهارة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
حرانی، ابن‌شعبه (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. قم: جامعه مدرسین.
حربی، ابومنذر، (۱۴۳۲ ق) *عون الحکیم الخبیر فی الرد علی کتاب البرهان المنیر*، بی‌جا، دارالجبهه.
حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۳ ق). *وسائل الشیعه*. تهران: مکتبة الاسلامیه.
دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸ ش). *الأخبار الطوال*. تحقیق عبدالمنعم عامر. قم: منشورات الرضی.

رحمانی تیرکلایی، حسین (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی بنیادهای اخلاقی حاکم بر حقوق بشر اسلامی و غربی». *فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۱۱ (۱)، ۱۱۵ ـ ۱۳۳.

زرشگی، محمد (۱۴۰۲). «حقوق اسیران جنگی در رویکرد پیامبر اکرم (ص)؛ ازنظر تا عمل با تأکید بر موازین حقوق بشردوستانه در اسلام». *فصلنامه علمی مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۱۲ (۱)، ۱۰۹ ـ ۱۳۱.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). *الکشاف*. بیروت: دار الکتاب العربی.

سیّد رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴ ق). *نهج‌البلاغه*. قم: منشورات هجرت.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۵ ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ ش). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: میقات.

شایق، محمدرضا (۱۳۹۵ ش). «حل تعارض ظاهری بین آیات سیف و نفی اکراه و تأثیر آن در مسئله آزادی در انتخاب دین». *پژوهش‌نامه تفسیر کلامی قرآن*، ۹.

صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق). *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ ش). *الخصال*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۵ ق). *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*. نجف: انتشارات حیدریه.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملاک للطباعة و النشر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبة الصدر.

قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۵ ش). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.

کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر (۱۳۸۸ ش). *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*. قم: بوستان کتاب.

کاشفی، حسین بن علی (بی‌تا). *تفسیر حسینی (مواهب علیه)*. سراوان: کتاب‌فروشی نور.

الکاظمی، عماد (۱۴۴۰ ق). *المرجعیة الدینیة و دورها فی بناء الدولة العراقیة*. کربلا: دارالکفیل للطباعة و النشر و التوزیع.

الکاظمی، عماد (۱۴۴۱ ق). *السلسبیل المعین فی توجیهات المرجعیة للمقاتلین*. قم: دار الرافد.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ ش). *الکافی*. تهران: انتشارات الاسلامیة.
کرکی، علی بن حسین (بی‌تا). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، ج ۳. تحقیق مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحیاء التراث.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (بی‌تا). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تهران: انتشارات الاسلامیة.
محدث اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ ق). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. تبریز: انتشارات بنی‌هاشمی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ ش). *معارف قرآن ۳: انسان‌شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۰۸ ق). *هذه هی الوهابیة*. تهران: منظمة الإعلام الإسلامی.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق). *تفسیر الکاشف*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). *الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة*. قم: کنگره شیخ مفید.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ ق). *وقعة صفین*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
ناصری، حسین (۱۳۸۵ ش). «سنجش بنیادهای نظری و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر با مبانی و آموزه‌های قرآنی». *مجله مطالعات اسلامی*.
نحّاس، ابوجعفر احمد بن محمد (۱۴۰۸ ق). *الناسخ و المنسوخ*. کویت: الفلاح.
نجفی جواهری، محمدحسن بن باقر بن عبدالرحیم (۱۳۶۲ ش). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. تحقیق عباس قوچانی، چاپ هفتم. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
نیشابوری، فتال (بی‌تا). *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین*. قم: انتشارات رضی.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.

References

The Holy Quran.
Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibat Allah (n.d.). *Sharh Nahj al-Balagha*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
Ibn Idris al-Hilli, Muhammad ibn Mansur (1410 AH). *Al-Sara'ir*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
Ibn A'tham al-Kufi, Ahmad ibn A'tham (1406 AH). *Al-Futuh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Ibn al-Athir, Ali ibn Muhammad (1972). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Tehran: Scientific Publications.

Abu al-Fath al-Karajaki, Muhammad ibn Ali (1973). *Ma'dan al-Jawahir*. Tehran: Mortazavi Publications.

Armin, Mohsen (2017). *Contemporary Interpretive Currents*. Tehran: Ney.

Taylor, John Percival (1995). *World War II*. Trans. Fardad Amini. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Ansari, Sheikh Morteza (1417 AH). *Al-Makasib*. Qom: Mu'assasat al-Hadi.

Barghi, M. M., & Murshidlu, M. R. (2023). "Rights of Prisoners of War from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence and International Law." *Journal of Islamic Human Rights Studies*, 12(3), 75-95.

al-Baydawi, Abdullah ibn Umar (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

al-Thaqafi, Ibrahim ibn Muhammad (1976). *Al-Gharat*. Tehran: National Heritage Association.

Ja'fari, Mohammad Taqi (2006). *Global Human Rights*. Tehran: Allameh Ja'fari Institute.

al-Jaza'iri, Sayyid Ni'mat Allah (2009). *Uqud al-Marjan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Nur-e Vahy.

Javadi Amoli, Abdullah (2014). *Philosophy of Human Rights*. Qom: Isra Publishing Center.

Javadi Amoli, Abdullah (2016). *Thematic Tafsir of the Holy Quran: Divine Conduct of Human in the Quran*, Vol. 14. Qom: Isra Publishing Center.

Khomeini, Sayyid Ruhollah (1979/1427 AH). *Kitab al-Taharah*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

al-Harrani, Ibn Shu'ba (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul 'an Al al-Rasul*. Qom: Jame'at al-Mudarrisin.

al-Harbi, Abu Mundhir (1432 AH). *Awn al-Hakim al-Khabir fi al-Radd 'ala Kitab al-Burhan al-Munir*. [n.p.]: Dar al-Jabha.

Hurr al-Amili, Muhammad ibn Hasan (1963). *Wasa'il al-Shia*. Tehran: Maktabat al-Islamiyya.

al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad ibn Dawud (1989). *Al-Akhbar al-Tiwal*. Ed. Abd al-Mun'im Amir. Qom: Manshurat al-Radi.

Rahmani Tir-Kolaei, Hossein (2022). "A Comparative Study of Moral Foundations Governing Islamic and Western Human Rights." *Journal of Islamic Human Rights Studies*, 11(1), 115-133.

Zarshagi, Mohammad (2023). "Rights of Prisoners of War in the Approach of Prophet Muhammad (PBUH): From Theory to Practice with Emphasis on International Humanitarian Standards." *Journal of Islamic Human Rights Studies*, 12(1), 109-131.

al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1407 AH). *Al-Kashshaf*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
al-Sayyid al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn (1404 AH). *Nahj al-Balagha*. Qom: Manshurat Hejrat.
al-Suyuti, Jalal al-Din (1415 AH). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Cairo: General Egyptian Book Organization.
Shah-Abdolazim, Hossein (1984). *Tafsir-e Ithna Ashari*. Tehran: Miqat.
Shayeq, Mohammad Reza (2016). "Solving the Apparent Conflict between the Verses of the Sword and the Negation of Compulsion and its Effect on the Issue of Freedom in Choosing Religion." *Journal of Theological Interpretation of the Quran*, 9.
al-Salihi al-Shami, Muhammad ibn Yusuf (1414 AH). *Subul al-Huda wa al-Rashad fi Sirat Khayr al-'Ibad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
al-Saduq, Muhammad ibn Ali (1983). *Al-Khisal*. Qom: Jame'at al-Mudarrisin.
al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office.
al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow.
al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1965). *Mishkat al-Anwar fi Ghurar al-Akhbar*. Najaf: Haydariyyah Publications.
al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1415 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami.
al-Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1419 AH). *Tafsir Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak.
Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1415 AH). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Maktabat al-Sadr.
Qurashi Banabi, Ali-Akbar (1996). *Tafsir Ahsan al-Hadith*. Tehran: Bonyad-e Be'that.
Kashif al-Ghita, Ja'far ibn Khidr (2009). *Kashf al-Ghita' 'an Mubhamat al-Shari'a al-Gharra'*. Qom: Bustan-e Ketab.
Kashifi, Hossein ibn Ali (n.d.). *Tafsir-e Husseini (Mawahib-e Aliyah)*. Saravan: Nur Bookstore.
al-Kazimi, Imad (1440 AH). *Al-Marji'iyya al-Diniyya wa Dawruha fi Bina' al-Dawla al-Iraqiyya*. Karbala: Dar al-Kafeel.
al-Kazimi, Imad (1441 AH). *Al-Salsabil al-Mu'in fi Tawjihat al-Marji'iyya lil-Muqatilin*. Qom: Dar al-Rafid.
al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1983). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

al-Karaki, Ali ibn Husayn (n.d.). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*, Vol. 3. Qom: Al al-Bayt Institute.

al-Majlisi, Muhammad Baqir (n.d.). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Muhaddith Arbili, Ali ibn Isa (1961). *Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma*. Tabriz: Bani Hashemi Publications.

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2014). *Quranic Teachings 3: Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Mughniyeh, Muhammad Jawad (1408 AH). *Hadhihi hiya al-Wahhabiyya*. Tehran: Islamic Propagation Organization.

Mughniyeh, Muhammad Jawad (1424 AH). *Tafsir al-Kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.

al-Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH). *Al-Jamal wa al-Nusra li-Sayyid al-'Itra fi Harb al-Basra*. Qom: Sheikh Mufid Congress.

Makarem Shirazi, Naser (1992). *Tafsir-e Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

al-Minqari, Nasr ibn Muzahim (1404 AH). *Waq'at Siffin*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

Naseri, Hossein (2006). "Assessing the Theoretical Foundations and Articles of the Universal Declaration of Human Rights with Quranic Principles and Teachings." *Journal of Islamic Studies*.

al-Nahhas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad (1408 AH). *Al-Nasikh wa al-Mansukh*. Kuwait: al-Falah.

Najafi al-Jawahiri, Muhammad Hasan (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam*. Ed. Abbas Quchani, 7th ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

al-Nishaburi, Fattal (n.d.). *Rawdat al-Wa'izin wa Basirat al-Mut'a'izin*. Qom: Razi Publications.

al-Ya'qubi, Ahmad ibn Ishaq (n.d.). *Tarikh al-Ya'qubi*. Beirut: Dar Sader.

استناد به این مقاله: طهماسبی بلداجی، اصغر. (۱۴۰۵). بررسی و تحلیل مبانی حقوق انسان در شرایط جنگ از منظر مذهب تشیّع. *پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه، ۷ (۱۲)*، ۳۵۱-۳۸۲. DOI: 10.22054/jcst.2026.92803.1310

Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.