



International “Situations” of the Islamic State From Theological Perfectionism to Jurisprudential Realism (With Emphasis on the Jurisprudential Perspective of Ayatollah Khamenei)

Hadi Hajzadeh¹ 

1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities and Social Science, University of Golestan, Gorgan, Iran. Email: h.hajzadeh@gu.ac.ir

Abstract

Statuses of the Islamic state in its interaction with the outside world are one of the most fundamental discussions in the Islamic political jurisprudence. Some Muslim theologians, often with a perfectionist approach, have portrayed the Islamic state as a universal entity and considered other states illegitimate. While this vision reflects the ultimate ideal of the Islamic order, it has faced serious challenges in practice. By contrast, some other Islamic jurisprudence, adopting a more pragmatic orientation, while safeguarding theological principles, acknowledges the dynamic realities of international relations and provides mechanisms such as peace, truce, waiting, and treaties to manage them. The core question of this study is to clarify the conditions and juristic boundaries among these different statuses. The hypothesis is that Shi'a political jurisprudence has significant potential to manage the complexities of contemporary international relations. Findings show that in Shi'a thought, particularly in the view of Ayatollah Khamenei, the primary principle in Islam's foreign relations is "Struggle" and "Resistance" until the higher goals of Islam are achieved. Such a struggle may take the form of war, peace, or ceasefire, provided it serves the overarching interests of Islam and the Muslim community. In this framework, peace and truce are not signs of surrender or passivity but instruments for regrouping and strengthening Muslims' position. Thus, halting hostilities or accepting peace or truce always depends on temporal and spatial conditions, the enemy's relative power, internal capacities, and the supreme interest of Islam.

Keywords: Political Jurisprudence, International Relations, War, Peace, Hudna, Tarabbus.

Cite this article: Hajzadeh, H. (2026). International “Situations” of the Islamic State: From Theological Perfectionism to Jurisprudential Realism (With Emphasis on the Jurisprudential Perspective of Ayatollah Khamenei). *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 59 (1), 3-26. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.401837.669892>



Article Type: Research Paper

Received: 21-Sep-2025

Received in revised form: 16-Dec-2025

Accepted: 10-Feb-2026

Published online: 18-Mar-2026

وضعیت‌های بین‌المللی دولت اسلامی

از کمال‌گرایی تا واقع‌نگری فقهی (با تأکید بر نگاه فقهی آیه‌الله العظمی خامنه‌ای)

هادی حاج‌زاده^۱

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه گلستان، گرگان، ایران. رایانامه: h.hajzadeh@gu.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث بنیادین در فقه سیاسی اسلام، تبیین «وضعیت‌های بین‌المللی دولت اسلامی» در مواجهه با جهان بیرون است. برخی متکلمان و فقهای مسلمان، غالباً با رویکردی کمال‌گرایانه، دولت اسلامی را نهادی جهانی و فراگیر دانسته و سایر دولت‌ها را نامشروع قلمداد کرده‌اند. این نگاه، هرچند مبین غایت و آرمان نظام اسلامی است، اما در عرصه عمل با چالش‌های متعددی مواجه شده است. در مقابل، برخی دیگر از فقهای اسلامی با رویکردی واقع‌گرایانه، ضمن حفظ اصول کلامی، به رسمیت شناختن شرایط عینی و متغیر روابط بین‌الملل را لازم دانسته و سازوکارهایی چون صلح، هدنه، ترؤص و معاهدات را برای اداره این وضعیت‌ها طراحی کرده است. مسئله اصلی این پژوهش تبیین شرایط و ترسیم مرزهای فقهی میان این وضعیت‌های گوناگون است. فرضیه این پژوهش بر این مبنا است که فقه سیاسی شیعه، ظرفیت‌های بالقوه‌ای برای مدیریت واقعیت‌های امروزی روابط بین‌الملل دارد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که در فقه سیاسی شیعه و به ویژه از منظر آیه الله العظمی خامنه‌ای، اصل اولیه در روابط خارجی اسلام، «مبارزه» و «مقاومت» تا رسیدن به اهداف والای اسلامی است که این مهم ممکن است از رهگذر جنگ، صلح، آتش‌بس و در چارچوب مصلحت اسلام و امت اسلامی حاصل شود. در این دیدگاه، صلح و آتش‌بس هرگز به معنای تسلیم یا انفعال نیست، بلکه در منظومه‌ی مقاومت اسلامی، ابزاری برای تجدید قوا و تقویت جایگاه مسلمین تحلیل می‌شود. بر این اساس، توقف حمله و پذیرش صلح یا آتش‌بس، همواره تابع شرایط زمانی، مکانی، قدرت نسبی دشمن، ظرفیت‌های داخلی و مصلحت عالیّه اسلام است.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، روابط بین‌الملل، جنگ، صلح، هدنه، ترؤص.

استناد: حاج‌زاده، هادی (۱۴۰۵). وضعیت‌های بین‌المللی دولت اسلامی: از کمال‌گرایی تا واقع‌نگری فقهی (با تأکید بر نگاه فقهی آیه‌الله العظمی خامنه‌ای). فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۹ (۱)، ۳-۲۶.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۷

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.401837.669892>



مقدمه

یکی از مباحث اساسی در اندیشه سیاسی اسلام، تبیین «وضعیت‌های بین‌المللی دولت اسلامی» در مواجهه با دیگر بازیگران و ساختارهای بین‌المللی است. این موضوع از دیرباز در دو حوزه کلام و فقه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. در حوزه کلام، بسیاری از متکلمان مسلمان با رویکردی آرمان‌گرایانه و کمال‌جویانه، دولت اسلامی را موجودیتی فراملی و جهانی دانسته‌اند که هدف اصلی آن باید جهانی‌سازی حاکمیت اسلام باشد. بر اساس این نگرش، جهان به دو قطب متقابل «دارالاسلام» و «دارالحرب» تقسیم می‌شود و غایت نهایی، فراگیری حاکمیت اسلام بر کل زمین است. چنین برداشتی، هرچند بازتاب‌دهنده ایده‌آل‌ها و غایات شریعت است، اما در عرصه عینی روابط بین‌الملل با چالش‌های جدی روبه‌رو شده و پاسخ‌گوی نیازهای پیچیده و متحول دولت اسلامی در بستر تاریخی و معاصر نبوده است.

در برابر این نگاه کلامی، فقه اسلامی کوشیده است با واقع‌گرایی بیشتر به موضوع بنگرد و میان اصول ثابت شریعت و مقتضیات متغیر روابط بین‌المللی جمع کند. فقه با بهره‌گیری از مفاهیمی چون صلح، هُدنه، تَرَبُّص و سایر معاهدات، الگوهایی عملی برای تنظیم روابط خارجی ارائه کرده است. بدین ترتیب، فقه سیاسی شیعه نه تنها به حفظ اصول اعتقادی پایبند مانده، بلکه ظرفیت بالایی برای مدیریت وضعیت‌های متکثر و پیچیده بین‌المللی فراهم آورده است. در این چارچوب، «وضعیت‌های بین‌المللی» صرفاً به معنای تقابل جنگ و صلح نیست، بلکه طیفی از مناسبات متنوع و قابل مدیریت است که باید در پرتو مصالح اسلام و امت اسلامی به کار گرفته شود.

اهمیت این بحث در شرایط کنونی جهان اسلام بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا دولت‌های اسلامی و به ویژه جمهوری اسلامی ایران در معرض رویارویی دائمی با نظام بین‌الملل مدرن و قدرت‌های مسلط جهانی قرار دارند. از این رو، بازخوانی نسبت میان کمال‌گرایی کلامی و واقع‌گرایی فقهی، نه یک بحث صرفاً نظری، بلکه ضرورتی عملی برای سیاست خارجی دولت اسلامی به شمار می‌رود.

در این میان، اندیشه فقهی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای به عنوان یکی از برجسته‌ترین فقه‌های معاصر، تلاشی منسجم برای ترسیم چارچوبی پویا و کاربردی در این زمینه به شمار می‌آید. ایشان با تأکید بر «اصل مقاومت» و ضرورت مبارزه دائمی با سلطه‌طلبی قدرت‌های استکباری، از سویی بر آرمان‌های کلامی اسلام پای می‌فشارند و از سوی دیگر با پذیرش ابزارهایی چون صلح، آتش‌بس و توقف موقت حملات، راهبردی واقع‌بینانه برای حفظ و تقویت جایگاه امت اسلامی ارائه می‌کنند. در این دیدگاه، صلح، هُدنه و تَرَبُّص هرگز به معنای عقب‌نشینی یا تسلیم نیست، بلکه بخشی از منظومه مقاومت اسلامی و ابزاری راهبردی برای تجدید قوا و مدیریت شرایط بین‌المللی است.

ساختار تحقیق

در این مقاله ابتدا به مطالعه وضعیت‌های موجود در روابط بین‌الملل پرداخته و سپس شرایط فقهی ناظر بر هر یک از این وضعیت‌ها را بررسی می‌نمائیم تا بتوانیم مرزهایی مشخص میان این وضعیت‌ها ترسیم نموده و وظیفه دولت اسلامی را در هر یک از این شرایط تبیین کنیم. در گام نهایی نیز گذار از آرمان‌گرایی کلامی به واقع‌گرایی مشروع فقهی را تبیین و تحلیل خواهیم نمود.

پیشینه تحقیق

نوئل. جی. کولسن^۱ در کتاب خود با عنوان «Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence»، بخشی را به «آرمان‌گرایی و واقع‌نگری در فقه اسلامی»^۲ اختصاص داده و صرفاً به جنبه‌های قضائی و کیفری آرمان‌گرایی و واقع‌نگری در فقه اسلامی (و آن هم عمدتاً بر مبنای فقه اهل سنت) پرداخته و جنبه‌های بین‌المللی را مورد توجه قرار نداده‌است (سیدحسینی تاشی، ۱۳۹۸). دهشیری (۱۳۷۸) در مقاله «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی» از منظر علوم سیاسی و روابط بین‌الملل به موضوع پرداخته و نظریه آرمان‌گرایی واقع‌بینانه را به امام خمینی (ره) منتسب نموده‌است.

ناصر قربان‌نیا (۱۳۸۲) در مقاله «حقوق جنگ در اسلام»، صلح را حالت عادی و جنگ را حالت استثنائی در اندیشه اسلامی می‌داند و با چنین پیش‌فرضی، انواع و شرایط جهاد مشروع و نیز صلح، مهاده و ترک مخاصمه را مورد مطالعه قرار داده‌است.

علی اکبر ابوالحسینی (۱۳۸۹) در مقاله «دلایل مشروعیت هدنه» نیز بنیادی‌ترین اصل در روابط بین‌الملل را صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز دانسته و با این رویکرد، انواع مختلف روش‌های پایان جنگ را تحلیل و بررسی نموده‌است.

نعمت الله صالحی نجف‌آبادی (۱۳۸۲) در فصل اول کتاب «جهاد در اسلام» به نحو مبسوط و مستدل، سعی در اثبات این گزاره دارد که در اسلام، اصل بر صلح است و نه جنگ.

محمد کاشانی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی تطبیقی جهاد ابتدایی از منظر فقه و سنت تاریخی معصومین و عهدین»، ضمن پذیرش ضمنی اصل مشروعیت جهاد ابتدائی، بسیاری از جنگ‌های صدر اسلام را دفاعی تحلیل کرده و بسیاری از جنگ‌های قرون اولیه اسلامی را غیرمشروع ارزیابی نموده‌است.

۱. (Coulson, Noel J. (Noel James)). استاد شرق‌شناسی در دانشگاه لندن

۲. این قسمت از کتاب کولسن، در کتاب «مجموعه مقالات تضاد و تعارض در فقه اسلامی» توسط اسماعیل نعمت‌اللهی و محمد امامی‌پور ترجمه شده و به صورت مجزا در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌است: سیدحسینی تاشی، سید صادق (۱۳۹۸)، ملاحظاتی بر مقاله «آرمان‌گرایی و واقع‌نگری»، مجله فقه، شماره ۹۷

آسیه مهدی‌پور (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل مضمون جهاد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای» به بررسی ابعاد مختلف جهاد در منظومه فکری آیه‌الله خامنه‌ای پرداخته‌است. وجه تمایز مقاله حاضر با تحقیقات مذکور در این است که اولاً تاکنون به «هُدنه» و «تَرْبُص» صرفاً از منظر یک تاکتیک نظامی پرداخته شده و نه به عنوان یک رویکرد یا وضعیت کلان نظام اسلامی و ثانیاً آنکه سعی شده تا علاوه بر وضعیت جنگ صلح که به صورت متداول در مطالعات مختلف به آن اشاره شده، طیف وسیع‌تری از تاسیس‌های فقه سیاسی، در تحلیل روابط بین‌المللی دولت اسلامی در نظر گرفته شود.

۱. «وضعیت»‌های بین‌المللی دولت اسلامی

از ابتدای شکل‌گیری مفهوم دولت، همه دولت‌ها ناگزیر از تعامل با یکدیگر بوده و دولت‌های موسوم به «دولت اسلامی» نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌است. استقرای عقلی و اولیه از این روابط ما را به تقسیم بسط «جنگ-صلح» رهنمون خواهد شد و البته به اعتقاد برخی اندیشمندان، صلح، وضعیت طبیعی روابط میان انسانها و حکومت‌هاست و جنگ حالتی صرفاً استثنائی دارد (محقق داماد، ۱۳۹۶).

اما دقت در سایر مفاهیم مندرج در حقوق بین‌الملل و نیز فقه سیاسی، مفاهیم دیگری نظیر هُدنه و تَرْبُص را نیز به این منظومه می‌افزاید که نیازمند ترسیم مرزهای مشخص میان آنها و نیز تبیین شرایط اختصاصی هریک از این مفاهیم است. برخی از اندیشمندان با تاملی ظریف در این نکته، بیان داشته‌اند که اسلام در زمانه‌ای قواعد متعدد متارکه جنگ را تاسیس نموده‌است که حرف اول دنیا در آن زمان، تنها جنگ و خونریزی و غارت اموال و هتک حیثیت انسان‌ها و نقض کرامت بشر بوده‌است (عمید زنجانی، ۱۳۹۲).

بر این اساس با مطالعه منابع حقوق بین‌الملل و مشاهده منابع معتبر فقهی، مهمترین «وضعیت»‌های دولت اسلامی در عرصه روابط بین‌الملل را می‌توان در مفاهیم زیر مشاهده کرد:

۱-۱. جنگ، خرب و جهاد

در ادبیات حقوق بین‌الملل، جنگ (war) در قرون گذشته، وضعیت حقوقی‌ای میان دولت‌ها بود که پس از اعلام رسمی خصومت، تابع قواعد ویژه‌ای می‌شد. اما پس از تصویب منشور ملل متحد در سال ۱۹۴۵، استفاده از اصطلاح «جنگ» تا حد زیادی جای خود را به «استفاده از زور» داد و تلاش جامعه بین‌المللی بر محدودسازی و ممنوعیت آن استوار گردید. بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد استفاده از زور یا تهدید به آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی کشورها را ممنوع می‌داند و تنها دو استثناء برای مشروعیت آن قائل است: دفاع مشروع فردی یا جمعی (ماده ۵۱ منشور) و اقدام نظامی با مجوز شورای امنیت.

در فقه اسلامی، واژه «حرب» در معنای دشمنی، خصومت و درگیری نظامی به کار رفته و از مفاهیم بنیادین باب جهاد محسوب می‌شود. برخلاف حقوق بین‌الملل که جنگ را صرفاً امری سیاسی یا نظامی تلقی می‌کند، فقه اسلامی به جنبه‌های شرعی، اخلاقی و دینی جنگ توجه دارد و آن را تابع نیت، هدف، و شرایط ویژه‌ای می‌داند. حرب در فقه، گاه معادل «کفر» یا «عدوان» نیز آمده و «دارالحرب» را در مقابل «دارالاسلام» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳) و به معنای سرزمین‌هایی است که حکومت‌های آنها با مسلمین در صلح نیستند (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳) دانسته‌اند.

فقه‌ها اقسام گوناگونی برای حرب برشمرده‌اند: از جمله «حرب ابتدایی» برای گسترش اسلام، «حرب دفاعی» برای دفع تجاوز، و نیز «حرب داخلی» مانند قتال با بغات یا خوارج. جنگ در فقه اسلامی دارای شرایط، قیود و آدابی خاص است؛ از جمله لزوم دعوت، رعایت انصاف، منع کشتار زنان و کودکان، و حرمت مثله کردن (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳).

۲-۱. صلح یا سلم

در حقوق بین‌الملل، صلح (Peace) به عنوان غایتی بنیادین و مطلوب در روابط میان دولت‌ها شناخته می‌شود. منشور ملل متحد صلح را نه تنها یک وضعیت سلبی به معنای نبود جنگ، بلکه هدفی ایجابی برای حفظ امنیت جمعی و ترویج روابط دوستانه تعریف می‌کند. در ماده ۱ منشور ملل متحد، مهم‌ترین هدف سازمان ملل، «حفظ صلح و امنیت بین‌المللی» عنوان شده است. بند ۳ ماده ۲ نیز کشورها را ملزم می‌کند اختلافات خود را از راه‌های مسالمت‌آمیز و به نحوی که صلح و امنیت بین‌المللی به خطر نیفتد، حل و فصل کنند.

حق بر صلح، در مقدمه اسناد حقوق بشری مهمی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) نیز مورد تأکید قرار گرفته است. شناسایی حق بر صلح به عنوان یک حق بشری برای نخستین بار در سال ۱۹۷۶ توسط کمیسیون حقوق بشر مطرح گردید و سپس در «اعلامیه مربوط به آماده سازی جوامع برای زندگی در صلح» (قطعه نامه شماره ۳۳/۷۳ مصوب ۱۵ دسامبر ۱۹۷۸ مجمع عمومی سازمان ملل) و نیز «اعلامیه مربوط به حق ملت‌ها بر صلح» (قطعه نامه شماره ۳۹/۱۱ مصوب ۱۲ نوامبر ۱۹۸۴) مورد تصریح قرار گرفت.

در فقه اسلامی، برای اشاره به این مفهوم، از اصطلاحات «صلح» و «سلم» استفاده شده است.^۳ واژه «صلح» در ادبیات اسلامی، عمدتاً در معنای رفع خصومت، بازگرداندن آرامش، و بازسازی روابط به کار رفته که هم در حوزه مراودات شخصی (عقد صلح^۴)، هم روابط داخلی امت اسلامی (صلح

^۳ برای اطلاعات بیشتر ر. ک: افتخاری، اصغر؛ محمدی سیرت، حسین، «صلح» و «سلم» در قرآن کریم، نشریه مطالعات قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۱۲.

^۴ «وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا يُشْوَرًا أَوْ إِغْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ ... (نساء: ۱۲۸)

بین مسلمانان^۵) و هم در روابط خارجی دولت اسلامی (صلح با دشمن^۶) کاربرد دارد. واژه «سِلْم»^۷ با مشتقاتی نظیر سلام، مسالمت، اسلام، تسلیم، و ... به معنای «صلح»، «تسلیم»، «آرامش» و «اطاعت» به کار رفته و هرچند بسیار به معنای صلح نزدیک است اما مفسران اذعان دارند که این واژه به معنایی گسترده‌تر نسبت به صلح اشاره دارد (افتخاری و عترت‌دوست، ۱۳۹۲). درواقع می‌توان گفت که صلح وضعیتی موقت و گذراست و فقط در بُعد نظامی محقق می‌شود درحالی‌که سِلْم وضعیتی ثابت، پایدار و چند بُعدی دارد.

۳-۱. آتش‌بس یا مهاده

آتش‌بس (Armistice یا Ceasefire) به عنوان یک مفهوم مهم در حقوق بین‌الملل، در زمینه جنگ‌ها و منازعات مسلحانه مورد توجه قرار می‌گیرد. آتش‌بس به‌عنوان وضعیت موقتی ترک مخاصمه، جایگاهی واسط میان جنگ و صلح دارد؛ اما در تحولات حقوق بین‌الملل معاصر، از صرف یک ابزار نظامی به مفهومی حقوقی-انسانی ارتقا یافته‌است. درواقع، آتش‌بس صرفاً سازوکاری نظامی برای مدیریت درگیری‌ها نیست، بلکه به‌مثابه یک حق برای قربانیان جنگ، غیرنظامیان، و حتی طرف‌های درگیر، به‌تدریج در ادبیات حقوق بشر و حقوق بشردوستانه (humanitarian ceasefire) بازتعریف شده‌است (ساعد وکیل، ۱۳۹۸). این توافق می‌تواند به صورت رسمی یا غیررسمی برقرار شود و معمولاً برای کاهش تنش‌ها و ایجاد فضایی مناسب برای مذاکرات صلح در نظر گرفته می‌شود.^۸

در ادبیات فقهی، مفهوم آتش‌بس با اصطلاح «هُدنه» یا «مهاده» شناخته می‌شود که به معنای صلح موقت است. شیخ طوسی در کتاب «المبسوط فی الفقه»، فصلی را به مهاده اختصاص داده و آن را «رهاکردن و ترک جنگ تا مدت معین» تعریف کرده (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲) و سپس شرایطی را برای آن بیان می‌کند. فقه‌های پس از ایشان نیز بر همین مبنا، این مبحث را طرح کرده‌اند.

همانگونه که بیان شد، از نگاه بسیاری از فقها، هُدنه و صلح در امتداد یکدیگر هستند به گونه‌ای که گاهی مرز میان آنها چندان دقیق و منضبط ترسیم نشده‌است با این حال مهمترین تفاوت‌هایی که هُدنه را از صلح متمایز می‌نماید به این شرح است:

۵. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ...» (حجرات: ۹)

۶. درخصوص صلح خارجی یا بین‌المللی در اکثر کتاب‌های فقهی میان «صلح» و «هُدنه» (= آتش‌بس) خلط صورت گرفته و عمدتاً این دو واژه را به صورت مترادف و یا بجای یکدیگر به کار برده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲) و (قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱). در ادامه به این مساله بیشتر خواهیم پرداخت.

۷. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً (بقره: ۲۰۸)، وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انفال، ۶۱)، فَإِنْ اغْتَرَزْتُمْ نَفْسَكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (نساء: ۹۰)،

۸. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: کاظمی، علی اصغر، مفهوم آتش‌بس، ترک مخاصمه و متارکه جنگ از دیدگاه حقوق بین‌الملل، مجله حقوقی بین‌المللی، ۱۳۶۸، شماره ۱۱.

الف) صلح، پایان مخاصمه است اما هُذنه توقف درگیری نظامی بر مبنای یک توافق حقوقی است. بنابراین هر قراردادی که به طور کلی به اختلافات خاتمه بدهد (صلح عارضی) یا بخواهد از وقوع درگیری جلوگیری کند (صلح ابتدائی) و مهلت مشخصی نداشته باشد، صلح خواهد بود و در غیر اینصورت، باید آن را هُذنه محسوب نمود.

ب) به تعبیر برخی حقوقدانان در میان قراردادهای بین‌المللی اسلامی، امان و «هذنه» دو قرارداد موقت هستند و ذمه و «صلح» دو قرارداد دائمی محسوب می‌شوند. (ضیائی بیگدلی، ۱۳۷۵)^۹

ج) هُذنه مسبوق به جنگ است اما صلح ممکن است مسبوق به جنگ نباشد.^{۱۰}

۴-۱. توقف حمله یا تَرْبُص

توقف حملات، به عنوان یک مفهوم کاربردی در حقوق بین‌الملل، به ویژه در حقوق بشردوستانه و حقوق جنگ، اهمیت ویژه‌ای دارد. این مفهوم در ادبیات حقوق بین‌الملل دارای معادل‌های متفاوتی است که هر کدام تفاوت مختصری با دیگری دارد.

Suspension of Attacks (توقف حملات یا تعلیق حملات نظامی) توقف یک‌جانبه یا دوطرفه در عملیات تهاجمی نظامی، بدون الزام به توافق رسمی یا پایان درگیری است که هدف از آن می‌تواند انسانی (مثل امدادرسانی)، نظامی (تجدید قوا)، یا سیاسی (ورود به مذاکرات) باشد.

Truce (آتش‌بس موقت یا متارکه جنگ) توافقی غیر الزام‌آور (ولی دوطرفه) برای توقف موقتی خصومت‌ها، معمولاً در یک ناحیه مشخص یا برای مدت زمان خاص، جهت انجام مذاکرات، تبادل اسرا، دفن کشته‌شدگان یا امدادرسانی است. در این وضعیت، حالت جنگی پایان نمی‌یابد و لذا در روبه سازمان ملل از استحکام کمتری برخوردار است.

Cessation of Active Hostilities (توقف خصومت‌های فعال) اصطلاحی رسمی و دیپلماتیک برای اشاره به پایان عملیات خصمانه در یک منطقه یا درگیری خاص می‌باشد. این اصطلاح می‌تواند موقتی یا دائمی باشد و گاهی مقدمه‌ای برای صلح یا انتقال سیاسی محسوب می‌شود. در قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل، معمولاً از این اصطلاح استفاده می‌شود.

به طور کلی در این مفهوم، تفکیکی که میان حالت «عملیات جنگی» و «وضعیت جنگی» برقرار می‌شود، دارای آثار عملی و حقوقی خواهد بود؛ بدین معنا که با «آتش‌بس»، وضعیت جنگی به حالت تعلیق در می‌آید، اما با «توقف حملات»، صرفاً عملیات جنگی معلق می‌شود. از جمله این آثار در حقوق بین‌الملل می‌توان به حق بازدید و بازرسی در دریا، توقیف اموال کشور مقابل یا کالاهایی است که

^۹. اساساً یکی از ویژگی‌های اساسی هُذنه، «موقت بودن» آن است. بنابراین اگر صلحی به صورت مطلق یا با قید دوام منعقد شود، هُذنه نخواهد بود بلکه باید عنوان دیگری بر آن نهاد.

^{۱۰}. از این منظر و بر خلاف برخی نویسندگان، باید حدیبیه را صلح قلمداد نمود و نه هُذنه. برای نظر مخالف ر. ک: مؤسسه تحقیقات و پژوهش‌های سیاسی-علمی ندا، ۱۳۸۷، ش ۱۱: ۱۰۵.

مشکوک به حمل به مقصد آن کشور بوده و ممکن است توان نظامی حریف را افزایش دهد و ... اشاره کرد (کاظمی، ۱۳۶۸).

در فقه اسلامی، مبحث مستقلی پیرامون این مقوله مشاهده نمی‌شود، اما به صورت پراکنده اصطلاحاتی نظیر «اطفاء النار» یا «اطفاء الحرب» یا «اطفاء نار الحرب» مشاهده می‌شود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۸). تَرْبُص نیز مفهومی نزدیک به این موضوع است که برخی از فقها در کتاب الجهاد یا کتاب المهادنه به آن اشاره داشته‌اند.^{۱۱}

تفاوت‌های فقهی «توقف حملات» با «آتش بس» یا هُدنه در شرایط و ترخیصات آن است. هُدنه از لحاظ فقهی شرایط مبسوط و پیچیده‌ای دارد و عقد یا حکمی لازم محسوب می‌شود اما توقف حملات یک توافق غیررسمی و به عنوان یک تاکتیک نظامی محسوب می‌شود که هیچ التزام حقوقی برای طرفین ایجاد نمی‌کند. دیگر آنکه از آنجا که «توقف حملات» یک تاکتیک نظامی است صلاحیت تصمیم‌گیری در مورد آن با فرماندهان نظامی است اما «هُدنه» چون یک تصمیم سیاسی و حقوقی است صرفاً باید توسط امام مسلمین اتخاذ شود. همچنین هُدنه علاوه بر جنگ کنونی، جنگ‌های آینده را نیز (تا مدت زمانیکه هُدنه اعتبار دارد) شامل می‌شود درحالی‌که در توقف حملات، فقط نسبت به وضعیت کنونی اتخاذ تصمیم شده است.

۵-۱. عقب‌نشینی یا استدبار

عقب‌نشینی نظامی (military withdrawal) به معنای خروج عمدی و برنامه‌ریزی شده نیروهای مسلح یک دولت از یک منطقه خاص (اعم از اشغالی، مورد منازعه یا خارجی) است. این عمل ممکن است بر اساس تعهدات حقوقی بین‌المللی، توافق‌نامه‌های دوجانبه یا چندجانبه، یا ملاحظات سیاسی و نظامی صورت گیرد. از منظر حقوق بین‌الملل چنانچه تجاوز اولیه، غیرقانونی باشد به موجب ماده ۴۲ منشور ملل متحد (منع تهدید یا توسل به زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی دولت‌ها)، ادامه حضور نیروهای نظامی در خاک کشور دیگر بدون رضایت آن کشور، ناقض این اصل بوده و درواقع عقب‌نشینی، اقدامی ضروری برای بازگشت به وضعیت حقوقی مشروع تلقی می‌شود. در مجموع هرچند عقب‌نشینی نظامی در حقوق بین‌الملل عنوان مستقلی ندارد، اما عملی است که در نتیجه الزامات منشور ملل متحد، حقوق بشردوستانه، و قطعنامه‌های شورای امنیت^{۱۲} صورت می‌گیرد.

^{۱۱}. «تَرْبُص» در لغت به معنای مکث و انتظار واقع شدن امری آمده است. از این ریشه در چهار آیه قرآن کریم (آیات ۲۲۶، ۲۲۸ و ۲۳۴ سوره بقره و آیه ۱۴۱ سوره نساء) با همین معنا استفاده شده که سه مورد اول در مورد روابط خانوادگی و احوال شخصیه و مورد آخر در مورد جهاد است. مواردی که «تَرْبُص» در فقه واجب دانسته شده است متعددند که یکی از آنها «وجوب التربص في الجهاد إذا كثر العدو و قل المسلمون» می‌باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲، ج ۵).

^{۱۲}. به عنوان مثال قطعنامه ۶۷۸ شورای امنیت سازمان ملل متحد (۱۹۹۰) در خصوص عقب‌نشینی عراق از کویت و قطعنامه ۴۲۵ شورای امنیت (۱۹۷۸) درخصوص عقب‌نشینی اسرائیل از جنوب لبنان.

در فقه اسلامی، عقب‌نشینی یا اِدبار از جنگ در دو حالت مورد بحث قرار گرفته‌است. اگر این عقب‌نشینی مصداق فرار از جنگ بوده و بدون برنامه‌ریزی و مقصد مشخص باشد ممنوع بوده و به عنوان یکی از گناهان کبیره قلمداد می‌شود. در علل الشرایع در «باب العلة التي من أجلها أوجب الله على أهل الكبائر النار» و در ضمن روایات متعدد، «الْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ» یکی از گناهان کبیره و مستحق آتش جهنم دانسته شده‌است (ابن‌بابویه، بی‌تا، ج ۲). اما اگر عقب‌نشینی از میدان جنگ به دلایل نظامی، سازماندهی مجدد نیروها، فریب دشمن یا پیوستن به نیروهای دیگر باشد، مشروع است. آیه ۱۵ و ۱۶ سوره مبارکه انفال در این خصوص می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ. وَمَنْ يُولُوهُمْ يُؤْمِدْ ذُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ...» بر اساس این آیات، صرفاً عقب‌نشینی تاکتیکی (مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ) یا انتقال به نیروی پشتیبان (مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ) مجاز دانسته شده‌است.

آیه‌الله خامنه‌ای بر اساس چنین مبنایی، می‌فرماید: «اگر چنانچه در مقابل دشمنی که مهاجم به شما است (انواع مهاجم هست، حالا یک وقت مهاجم با شمشیر و در میدان، روبه‌رو و سینه‌به‌سینه است، یک وقت مهاجم تبلیغاتی است، یک وقت مهاجم اقتصادی است، یک وقت مهاجم نظامی است با ابزارهای جدید) عقب‌نشینی غیر تاکتیکی کردید (گاهی اوقات عقب‌نشینی هم یک تاکتیک است مثل پیشروی، که آن عیب ندارد: إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ؛ تاکتیک این است - اگر غیر از این موارد عقب‌نشینی کردید)، فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ. در میدان نظامی این [جور] است؛ در میدان سیاسی هم عیناً همین جور است [موجب خشم الهی می‌شود]» (خامنه‌ای، ۱۴۰۳)

۲. شرایط فقهی حاکم بر جهاد، صلح، مهادنه، تَرَبُّص و اِسْتِدْبَار

پس از شناختی اجمالی از هر یک از این مفاهیم، ضروری است تا بدانیم هر کدام از این مفاهیم، در چه شرایطی محقق می‌شود. به بیان دیگر، تحت چه شرایطی باید جنگید، در چه صورتی باید صلح کرد، در چه شرایطی می‌توان آتش‌بس نمود و با چه شرایطی می‌توان حمله را متوقف نمود و در چه شرایطی می‌توان از جنگ عقب‌نشینی کرد. ترسیم دقیق و مستندِ مرزهای موجود میان این وضعیت‌های محتمل در روابط بین‌الملل، می‌تواند کارآمدی آموزه‌های اصیل فقه شیعه را در مدیریت این روابط، به اثبات برساند.

البته ذکر این نکته ضروری است که طرح تئوری حکومت جهانی اسلام هرگز فلسفه وجودی حقوق بین‌الملل را نفی نمی‌کند بلکه آن را به عنوان یک ضرورت تثبیت می‌نماید و مرحله‌ای بودن حقوق بین‌الملل از دیدگاه کلی اسلام نیز به معنی موقت بودن آن که منجر به نفی آن شود نیست. درست است که هدف نهایی اسلام تشکیل حکومت واحد جهانی بوده‌است، ولی در شرایطی که چنین وضعی تحقق نیافته‌است و به دلایل و علل گوناگون ملتها و دولت‌هایی برون از مرزهای کشور اسلامی با نظام و ایده دیگر زندگی می‌کنند و روابط فی مابین ملل مسلمان و ملل غیرمسلمان یک

ضرورت است، نیاز به قواعد حقوقی که این روابط را عادلانه تنظیم بخشد، امری اجتناب ناپذیر است (عمید زنجانی و موسی زاده، ۱۳۸۸).

۱-۲. شرایط فقهی مشروعیت جنگ (جهاد مشروع)

در ادبیات فقهی معمولاً جنگ یا جهاد را به جهاد دفاعی و جهاد ابتدائی تقسیم کرده و برای هر یک از آنها شرایط متفاوتی را بیان نموده‌اند.

در پذیرش جهاد دفاعی تردیدی وجود ندارد و همگان بر ضرورت عقلی و مشروعیت شرعی آن اتفاق نظر دارند. بر این اساس هر جنگی که در برابر حمله متجاوزین واقع شده و جنبه دفاعی داشته باشد، مشروع قلمداد خواهد شد و شرایط ویژه و خاصی برای آن در نظر گرفته نشده است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳؛ میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۰، ج ۱؛ مساله ۱۰۵۲) ^{۱۳}.

اما درخصوص حکم جهاد ابتدائی و به عبارتی شرایط مشروعیت آن در میان فقیهان شیعه، چهار دیدگاه مطرح شده است:

دیدگاه اول: عدم جواز جهاد ابتدایی به صورت مطلق. در این نظریه اساساً چیزی به عنوان جهاد ابتدائی مشروع قابل تصور نیست و چنین جنگی که در مقام دفاع نباشد، به هیچ وجه مشروعیت ندارد. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱؛ عبده و رشیدرضا، تفسیر المنار، ۱۴۱۴، ج ۱۰) ^{۱۴}.
دیدگاه دوم: تأویل جهاد ابتدائی به دفاع از آزادی و عقیده: بر اساس این نظریه، جهاد موسوم به ابتدائی درواقع دفاع از حق تبلیغ دین و حق دسترسی آزادانه به پیام الهی است (فضل الله، ۱۴۳۹، ج ۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲؛ منتظری، ۱۳۷۹، ج ۱؛ جاوید و محمددوست، ۱۳۸۹، ش ۲). «دعوت»، شرط کلیدی مشروعیت چنین جهادی است ^{۱۵}.

دیدگاه سوم: وجوب کفایی جهاد ابتدایی تنها در زمان حضور و با اذن امام معصوم: در این نظریه، شرط مشروعیت جهاد ابتدائی حضور و اذن امام معصوم است و بدون حضور امام معصوم و یا نائب خاص ایشان، جهاد ابتدائی مشروعیت نخواهد داشت و به تعبیر شیخ طوسی حتی اگر سایر شرایط و ویژگی‌ها را نیز داشته و اصطلاحاً «مُصاب» باشد، باز هم اجری نخواهد داشت (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰؛ شهید ثانی، بی تا، ج ۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹؛ شیخ انصاری، ۱۳۷۳).

^{۱۳}. برای اطلاعات بیشتر درخصوص جهاد دفاعی ر. ک: ورعی، سیدجواد، مبانی فقهی دفاع از سرزمین‌های اسلامی، مجله حکومت اسلامی، ۱۳۸۲، شماره ۲۸.

^{۱۴}. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: صالحی نجف‌آبادی، نعمت الله، جهاد در اسلام، نشر نی، اول، ۱۳۸۲؛ زهرا قطبی، علی حسن بیگی، محمدرضا قاسمی، ابراهیم ابراهیمی، رهیافتی بر تأثیر فتوحات صدر اسلام بر نگره جهاد ابتدایی طبری، مطالعات تاریخی جنگ، دوره ۶، شماره ۱، سال ۱۴۰۱، صفحات ۳۰ تا ۴۱؛ غفارزاده، علی، جهاد ابتدایی از منظر مفسران معاصر با تأکید بر آثار آیت الله جوادی آملی، نشریه علمی مطالعات تفسیری، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۵۶.

^{۱۵}. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: فخلی، محمدتقی، تاملی درباره جهاد ابتدایی دعوت، مطالعات اسلامی، ۱۳۸۶، شماره ۷۷.

دیدگاه چهارم: جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت با اذن فقیه عادل جامع‌الشرایط: بر اساس این نظریه، چنانچه حضور امام معصوم را شرط مشروعیت جهاد ابتدایی بدانیم باعث تعطیلی این حکم مهم الهی و رکن مهم شریعت در اعصار متمادی خواهد شد (روحانی، ۱۴۳۲، ج ۱۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲؛ وحید خراسانی ۱۳۸۶، ج ۲) ^{۱۶}.

از دیدگاه آیه الله خامنه‌ای جهاد ابتدایی اختصاص به زمان پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) ندارد و فقیه جامع‌الشرائطی که متصدی ولایت امر مسلمین است در صورت وجود مصلحت می‌تواند حکم به جهاد ابتدایی کند (خامنه‌ای، ۱۴۲۰، ج ۱).

۲-۲. شرایط فقهی مشروعیت صلح (صلح مشروع)

یکی از مسائل پیچیده و در عین حال تعیین‌کننده در سیاستگذاری کلان نظام اسلامی به ویژه در حوزه روابط بین‌الملل دولت اسلامی، تعیین تکلیف و پاسخ به این پرسش است که اساساً در اندیشه اسلامی اولویت و اصالت با جنگ است یا با صلح؟ توضیح آنکه برخی معتقدند در اسلام، جهاد یکی از ارکان خمسه دین و از واجبات مهم شرعی است و نباید بدون عذر موجه ترک شود و دولت اسلامی نیز مکلف است همواره شرایط جهاد با کفار را تا اعتلای کلمه توحید در سراسر جهان فراهم نماید. در مقابل برخی دیگر معتقدند اعتلای کلمه توحید در هیچ زمانی از طریق زور و غلبه نظامی انجام نشده و میسر نبوده است و اساساً این تفکر با «رحمة للعالمین» بودن رسالت پیامبر اسلام منافات دارد.

این اختلاف دارای ریشه‌های مختلف تفسیری ^{۱۷}، حدیثی و فقهی است. از لحاظ فقهی و همانگونه که قبلاً بیان شد، برخی فقها اساساً قائل به عدم مشروعیت جهاد ابتدایی به طور کلی و یا عدم مشروعیت آن در زمان عدم حضور امام معصوم هستند. بر این اساس قاعداً در اندیشه این دسته از فقها، مبنای روابط بین‌المللی دولت اسلامی، مبتنی بر صلح خواهد بود و جهاد جز در حالت دفاعی، مشروعیت نخواهد داشت. به بیان دیگر در این گفتمان فقهی، صلح با کفار واجب شمرده می‌شود و جز در صورت تجاوز از جانب کفار، نمی‌توان با آنها جنگید.

اما در میان آن دسته از فقها که قائل به مشروعیت جهاد ابتدایی در زمان عدم حضور امام معصوم هستند، با وجود شرایطی، صلح نیز مشروع است و حتی ممکن است نسبت به جهاد، اولویت پیدا کند. مهمترین شرایط مشروعیت صلح در میان این دسته از فقها از این قرار است:

^{۱۶}. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر. ک: کاشانی، محمد، بررسی تطبیقی جهاد ابتدایی از منظر فقه و سنت تاریخی معصومین و عهدین، پژوهش کلام و ادیان، شماره ۱، ۱۳۹۸؛ فرهنگدین، فهیمه؛ و شاهسون، علی اصغر، بررسی تاریخی جهاد ابتدایی در عصر رسول خدا، فصلنامه تاریخ ایران و اسلام، ۱۳۹۸، شماره ۱۳۱.

^{۱۷}. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: پوریزدان‌پناه کرمانی، محیا؛ اخوان مقدم، زهره، رفع تعارض از آیات ناظر بر صلح و جنگ، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۱۲-موسی‌زاده، ابراهیم، کاوشی درباره قلمرو و اصول فقه معاهدات بین‌المللی از منظر قرآن کریم قرآن، فقه و حقوق اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۱-حسینی، فریبا؛ بهشتی، سعید؛ قدسی، احقر. «بررسی مفهوم صلح و راهکارهای تحقق آن بر مبنای آموزه‌های تربیتی قرآن کریم»، مطالعات قرآنی، ۱۳۹۷، شماره ۳۵.

شرط اول) صلح باید مبتنی بر مصلحت مسلمین باشد: فقهای امامیه اصل را بر جواز صلح در صورت وجود مصلحت عقلایی برای امت اسلامی دانسته‌اند. اگر ادامه جنگ باعث ضعف یا خسارت جبهه اسلام شود، صلح نه‌تنها جایز، بلکه گاه واجب خواهد بود.

شرط دوم) صلح نباید موجب وهن اسلام و ذلت مسلمین شود: یکی از مهم‌ترین شرایط مشروعیت صلح از نظر فقهای شیعه، این است که موجب تضعیف جایگاه اسلام، تقویت دشمن یا وهن جبهه حق نشود. قرآن کریم در این خصوص می‌فرماید «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ...» (سوره محمد: ۳۵)

شرط سوم) صلح باید با تشخیص و امضای ولی امر مشروع صورت گیرد: فقه امامیه صلح با دشمن را از اختیارات خاص حاکم شرعی یا امام معصوم دانسته‌است. در عصر غیبت، تنها ولی فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند مشروعیت صلح را احراز و امضا کند.

۲-۳. شرایط فقهی مشروعیت مهاده (هَدَنَة مشروع)

در میان فقیهانی که قائل به مشروعیت جهاد ابتدائی در عصر غیبت هستند، هَدَنَة جایگاه مهمی یافته‌است چراکه توجه به واقعیت‌های روابط بین‌الملل (به ویژه در دوران معاصر) و عدم امکان نبرد دائمی با کفار از یکسو و اصالت دادن به جهاد از سوی دیگر، باعث می‌شود تا هَدَنَة به عنوان راه میانه‌ای ما بین «مصلحت» و «تکلیف به جهاد»، مورد توجه قرار گیرد.^{۱۸}

در مجموع می‌توان شرایط زیر را به عنوان شرایط مشروعیت هَدَنَة در کتب فقهی مورد بازشناسی قرار داد:^{۱۹}

شرط اول) تحقق مصلحت عقلایی برای مسلمانان: اصل در فقه امامیه این است که آتش‌بس در صورتی مشروع است که فایده و مصلحتی برای مسلمین داشته باشد. آیت‌الله خامنه‌ای نیز در کتاب المهادنه اولین شرط جواز هَدَنَة را این می‌داند که «فی الجملة مصلحت داشته باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶) و سپس مصادیقی برای این مصلحت ذکر می‌کنند (پیشین). این شرط به قدری مهم است که ممکن است موجب «وجوب» هَدَنَة شود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱؛ صاحب جواهر، ۱۴۲۱، ج ۱۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

شرط دوم) هَدَنَة باید موقت باشد: فقها بر لزوم محدودیت زمانی و شرایط دقیق زمانی برای هَدَنَة تأکید کرده و همگی قید زمان را در تعریف هَدَنَة به کار برده‌اند. بسیاری از فقها انعقاد هَدَنَة برای بیش از یکسال را جائز ندانسته و حتی بر این امر، ادعای اجماع نموده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵). همچنین برخی فقها معتقدند

^{۱۸}. شاید از همین روست که آیه‌الله خامنه‌ای پس از تصدی ولایت امر، اولین مبحثی که در درس خارج فقه خود مورد توجه قرار دادند (رسائل ثلاث فی الجهاد) پیرامون «امان» و «هَدَنَة» بود.

^{۱۹}. در خصوص آشنایی با دلایل مشروعیت هَدَنَة ر. ک: ابوالحسینی، علی اکبر، دلایل مشروعیت هَدَنَة، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۸۹، شماره ۲۱.

عدم ذکر مدت در هُذنه نیز جائز نیست (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱) زیرا منجر به دائمی شدن هُذنه و پابندی به آن تا زمانی است که پیمان‌شکنی از سوی دشمن صورت نگرفته باشد و این امر لازمه‌اش تعطیل جهاد خواهد بود و ضرورتاً می‌دانیم که شارع به تعطیل آن راضی نیست. آیه‌الله خامنه‌ای ضمن مناقشه در نظریه فوق، معتقدند در صورت وجود مصلحت، انعقاد صلح برای بیش از یکسال هم جائز است و اساساً «تعیین مدت تابع مصلحت می‌باشد» و می‌توان هُذنه را برای بیش از یکسال (خامنه‌ای، ۱۳۷۶) و حتی بدون سقف زمانی (پیشین) منعقد نمود.

شرط سوم) هُذنه باید توسط حاکم جامعه اسلامی منعقد شود: فقهای که اقدام به جهاد ابتدایی را در زمان غیبت و با حکم فقیه جایز می‌دانند، طبعاً، اقدام به مُهادنه را نیز برای ولی فقیه جایز خواهند دانست و کسانی که جهاد ابتدایی در زمان غیبت را جایز نمی‌دانند نیز با ادله ولایت فقیه، فقیه حاکم را صالح برای انعقاد مُهادنه می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۵) (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

۲-۴. شرایط فقهی مشروعیت تَرَبُّص

توقف حملات یا تَرَبُّص، در اصل یک تصمیم یا تاکتیک نظامی است اما ممکن است با ملاحظات سیاسی، انسانی یا حتی راهبردی نیز همراه باشد. همانگونه که پیش از این بیان شد، این اصطلاح عمدتاً در ابواب فقهی دیگر به کار رفته و به معنای مطلق صبر کردن، مکث کردن و انتظار برای انجام کاری آمده است. محقق حلی در شرایع الاسلام (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱)^{۲۰} (و به تبع ایشان علامه نجفی در جواهرالکلام) و نیز علامه حلی در قواعد الاحکام (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱)^{۲۱} از این اصطلاح در کتاب الجهاد و در معنایی که مدنظر این نوشته است استفاده نموده‌اند.

مهمترین شرطی که در مشروعیت تَرَبُّص می‌توان از کلام محقق حلی استخراج نمود این است که مسلمین تنها در صورتی می‌توانند جنگ را متوقف نمایند (بدون آنکه هُذنه یا صلح نمایند) که امکان غلبه بر دشمن را نداشته باشند. البته این توقف در صورتی مشروع است که مسلمین درصدد تقویت خودشان برآیند و بخواهند از این فرصت توقف حملات برای افزایش توان نظامی استفاده کنند. مفهوم این کلام آن است که اگر تَرَبُّص منجر به سستی جبهه مسلمین یا تقویت بیشتر جبهه دشمنان شود، جائز نخواهد بود.

مفهوم دیگری که در این زمینه در برخی کتب فقهی مورد اشاره قرار گرفته و تاحدودی نزدیک به مفهوم تَرَبُّص می‌باشد اصطلاح قرآنی «نبذ» است.^{۲۲} واژه «نبذ» به معنای بی‌اعتنایی کردن، دور انداختن و مخالفت کردن است. بسیاری از فقها در ذیل مبحث مُهادنه بیان نموده‌اند که اگر دشمنان،

^{۲۰} و يجب التریص إذا کثر العدو و قل المسلمون حتی تحصل الکثرة للمقاومة ثم يجب المبادرة

^{۲۱} و مع ضعف المسلمین عن المقاومة يجب الصبر، فإذا حصلت الکثرة للمقاومة وجب النفور. البته ایشان در کتاب تحریر الاحکام خود، تَرَبُّص را مستحب دانسته است: و يستحب له أن یتربص بالمسلمین مع القلة و يؤخر الجهاد حتی یشدد أمر المسلمین (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲)

^{۲۲} آیات ۱۰۰ و ۱۰۱ سوره بقره. آیه ۵۸ سوره انفال

نقض عهد کرده و شروط ضمن هُده را زیر پا بگذارند مسلمانان نیز باید آتش بس را کنار گذاشته و با آنها وارد جنگ شوند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹). آیه الله خامنه‌ای با ذکر روایتی از پیامبر اکرم صل‌الله‌علیه‌وآله^{۳۳}، معتقدند اگر دشمن به اقداماتی دست زد که از آنها بوی خیانت استشمام می‌شد، در این حال جایز یا واجب است که پیمان‌شان «نبذ» شود، بدین معنا که به آنان اعلام شود که پیمان‌شان لغو شده و دیگر میان آنان و مؤمنین پیمانی نیست و چیزی مانع وقوع جنگ نمی‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۶). چنین حالتی را می‌توان مشابه تَرَبُّص دانست.

۲-۵. شرایط فقهی مشروعیت استدبار

استدبار یا اِدبار یا عقب‌نشینی یا فرار از جنگ در مفهوم عرفی آن امری مذموم و تداعی‌کننده نوعی شکست محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵). در فقه امامیه شرایط مختلفی برای مشروعیت یا عدم مشروعیت فرار از جنگ بیان شده‌است. قاعده اصلی آن است که فرار از جنگ جائز نیست مگر با وجود این شرایط:

(اول) تعداد دشمن بیش از دو برابر سپاه مسلمین باشد (پیشین؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶، ج ۲). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده‌است که خداوند در ابتدا بر مومنین واجب کرد که هر کدام در جنگ در مقابل ده نفر از لشکر مقابل بجنگد و حق فرار ندارد. سپس به خاطر مرحمت بر مومنین آیه دوم نازل شد و این تکلیف به دو برابر کاهش یافت (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۵). لازم به ذکر است که برخی فقها در موضوعیت داشتن این عدد تشکیک کرده و بیان داشته‌اند اگر مثلاً ۱۰۰ قهرمان مسلمان باشند و ۲۰۱ کافر ضعیف، آیا فرار جائز است؟ (به نقل از: صاحب جواهر ۱۴۲۱، ج ۱۱).
(دوم) دلیل این عقب‌نشینی یا فرار، آمادگی برای بهتر جنگیدن (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴) یا تجدید قوا یا ضرورتی باشد که ولی امر آن را تأیید کند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵).
بنابراین در غیر از موارد مذکور در بالا، عقب‌نشینی یا فرار از جنگ جائز نیست.

۳. عزیمت از کمال‌گرایی کلامی به واقع‌نگری فقهی

کمال‌گرایی کلامی معمولاً به ارائه تعاریف مطلق و نظری از مفاهیم اخلاقی و حقوقی می‌پردازد، به گونه‌ای که معیارها و احکام آن، در بسیاری از مواقع، کمتر با شرایط واقعی مواجهه انسان‌ها و جوامع هماهنگی دارند. این رویکرد گرچه در تقویت نظریه‌پردازی و انسجام مفهومی مؤثر است، اما در میدان عمل نظامی، دیپلماسی و روابط بین‌الملل، محدودیت‌هایی جدی ایجاد می‌کند.

^{۳۳} «مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَشُدُّ عَقْدَهُ وَلَا يَجْلُهَا حَتَّى يَنْقُضِيَ مُدَّتُهَا أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» یعنی: هر کسی با قومی پیمانی دارد، نه تصمیمی بگیرد و نه آن را فسخ کند مگر آن که مدت پیمان به سر آید و یا آن که به آنان اعلام کند که [بر اثر پیمان‌شکنی آنان] پیمان‌شان دیگر اعتباری ندارد. ظاهراً این روایت در ذیل آیه ۵۸ سوره انفال (وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ) در منابع اهل سنت ذکر شده و علامه حلی نیز به آن اشاره کرده‌اند.

در اندیشه کلامی مسلمانان (به‌ویژه متکلمان شیعه و سنی قرون اولیه)، جهاد ابتدائی یکی از مظاهر کمال‌گرایی دینی تلقی می‌شود. متکلمان با استناد به آیات قرآنی نظیر «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال: ۳۹) ^{۲۴}، و «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» (توبه: ۲۹)، بر این باور بودند که اسلام به‌عنوان دین خاتم، رسالتی جهانی دارد و تحقق کامل آن تنها زمانی ممکن است که حاکمیت الهی در سراسر جهان برقرار گردد.

از این منظر، جهاد ابتدائی ابزاری برای رفع موانع جهانی شدن اسلام و گسترش آن به سراسر عالم بود. بنابراین، جهاد صرفاً دفاعی یا واکنشی نبود، بلکه اقدامی پیش‌دستانه برای دعوت یا الزام دیگران به پذیرش اسلام (یا دست‌کم پذیرش حاکمیت سیاسی اسلام) تلقی می‌شد. این برداشت، با روحیه کمال‌گرایانه کلامی هماهنگ بود؛ چرا که بر جهانی‌بودن رسالت اسلام و ضرورت تحقق آن به صورت کامل و فراگیر تأکید داشت ^{۲۵}.

در مقابل، واقع‌بینی فقهی بر شرایط عینی و مصلحت‌های عملی تأکید دارد و تلاش می‌کند که قواعد و احکام با وضعیت واقعی افراد، جوامع و شرایط سیاسی و نظامی سازگار باشد. این رویکرد بر این اصل استوار است که فقه، علاوه بر مبنای نظری و اخلاقی، باید قابلیت کاربرد عملی در تنظیم روابط انسانی، مدیریت تعارض‌ها و تضمین امنیت عمومی را داشته باشد.

به عبارت دیگر، واقع‌بینی فقهی، فاصله میان نظریه و عمل را کاهش می‌دهد و زمینه‌ساز اجتهادی پویا و مبتنی بر شرایط زمان و مکان می‌شود. وضعیت عینی مسلمانان (ضعف نظامی، پراکندگی جغرافیایی، فشار سیاسی و اقتصادی) از یک سو، اقتضائات خاص عصر نبوی (حضور امام معصوم) از سوی دیگر و واقعیت‌های نظام بین‌الملل از دیگر سو، به تدریج فقیهان را به این نتیجه رساند که جهاد ابتدائی به شرایط خاصی مقید است و نمی‌توان آن را به‌صورت مطلق و دائمی اجرا کرد.

نتیجه این تحول، امکان بررسی مفاهیمی مانند جهاد، صلح، هدنه و تَرَبُّص به صورت پویا و تطبیقی است. در این چارچوب، احکام فقهی نه صرفاً به عنوان معیارهای اخلاقی مطلق، بلکه به عنوان ابزارهایی برای حفظ مصالح جامعه، کاهش آسیب‌ها و ایجاد تعادل بین حق و تکلیف فهم می‌شوند. چنین نگرشی، هم انعطاف عملی دارد و هم از انسجام نظری خالی نمی‌ماند، و می‌تواند پاسخگوی پیچیدگی‌های واقعی روابط بین‌الملل و شرایط جنگ و صلح باشد.

^{۲۴}. امام خمینی (ره) پیرامون این آیه می‌فرماید: «قرآن می‌فرماید: قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ هَمَّةُ بَشَرٍ را دعوت می‌کند به مقاتله برای رفع فتنه؛ یعنی «جنگ جنگ تا رفع فتنه در عالم» ... یعنی، باید کسانی که تبعیت از قرآن می‌کنند، در نظر داشته باشند که باید تا آن جایی که قدرت دارند ادامه به نبردشان بدهند تا این که فتنه از عالم برداشته بشود ... بنابراین غلط فهمی است از قرآن که کسی خیال کند که قرآن نگفته‌است «جنگ جنگ تا پیروزی» ... اگر کسی بگوید که: با فاسد جنگ نکنید، مخالف قرآن است؛ اگر کسی بگوید: فتنه را با جنگ رفع نکنید، مخالف قرآن است ...» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹).

^{۲۵}. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: کاشف‌الغطاء جعفر بن خضر. کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء. مهدوی، صص ۳۸۴-۳۸۵.

بر این اساس و با توجه به یافته‌های این تحقیق، می‌توان جدول زیر را به عنوان شرایط فقهی ناظر بر تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی مدنظر قرار داد و متناسب با این شرایط، سیاست خارجی دولت اسلامی را به الزامات فقهی نزدیک نمود.

شرایط وضعیت	مسئولیت انجام آن	وضعیت مسلمین	شرایط پیرامونی	زمان	ماهیت حقوقی
جهاد مشروع	اذن یا امر امام معصوم یا نائب ایشان	احتمال پیروزی وجود داشته باشد ^{۲۶}		-در زمان حضور امام معصوم -در همه زمانها	حکم / امر / ایقاع
صلح مشروع	با تشخیص و امضای ولی امر مشروع صورت گیرد	موجب وهن اسلام و ذلت مسلمین نشود	مبتنی بر مصلحت مسلمین باشد		عقد / معاهده
هُدنه مشروع	توسط حاکم جامعه اسلامی منعقد شود	مسلمین در موضع قوت، پیشنهاد هُدنه بدهند	مبتنی بر مصلحت مسلمین باشد	موقت باشد	عقد / معاهده
تَرْیُص مشروع	فرماندهان نظامی	مسلمین درصدد تقویت خودشان برآیند و بخواهند از این فرصت برای افزایش توان نظامی استفاده کنند	امکان پیروزی بر دشمن در شرایط فعلی وجود نداشته باشد		فاقد ماهیت حقوقی
عقب‌نشینی مشروع	فرماندهان نظامی	دلیل این عقب‌نشینی، آمادگی برای بهتر جنگیدن یا تجدید قوا یا ضرورتی باشد که فرماندهان نظامی آن را تشخیص داده‌اند	تعداد دشمن بیش از دو برابر سپاه مسلمین باشد		فاقد ماهیت حقوقی

نتیجه آنکه دولت اسلامی می‌تواند با تطبیق الزامات فقهی بر شرایط پیرامونی و بر اساس اقتضائات روز و مصالح جامعه مسلمین و با مدنظر قرار دادن واقعیت‌های دنیای معاصر، طیف گسترده‌ای از سیاست‌های خارجی را در پیش بگیرد و چنانچه شرایط فقهی مذکور را رعایت نموده باشد، اقدامات او مشروع و در چارچوب موازین اسلامی تحلیل خواهد شد.

^{۲۶}... الأول جهاد مبتدأ، وقف فرض النصرة فيه (ابوالصلاح حلبی، بی‌تا: ۲۴۷)

نتایج

بررسی مباحث نظری و فقهی درباره «وضعیت‌های بین‌المللی دولت اسلامی» نشان داد که یکی از تحولات بنیادین در اندیشه اسلامی، گذار از کمال‌گرایی کلامی به واقع‌بینی فقهی است. کلام اسلامی در طول قرون، با رویکردی آرمان‌گرایانه، دولت اسلامی را نهادی جهانی و فراگیر می‌دانست که مأموریت اصلی آن، تحقق کامل شریعت و حاکمیت دین بر سراسر عالم بود. از این منظر، جهاد ابتدائی، صلح یا روابط دیپلماتیک، تنها در پرتو پذیرش حاکمیت اسلام مشروعیت می‌یافتند. این نگاه، هرچند غایت و هدف عالی اسلام را بازتاب می‌داد، اما در عرصه عمل با موانع متعددی مواجه شد؛ زیرا روابط بین‌الملل واقعاً متکثر و مبتنی بر قدرت، منافع و مصالح متغیر است.

در مقابل، فقه سیاسی اسلامی با نگاه واقع‌گرایانه، به‌ویژه در مکتب شیعه، کوشیده‌است این فاصله میان آرمان و عمل را کاهش دهد. فقه ضمن پابندی به اصول کلامی، ابزارهایی همچون هُدنه، تَرَبُّص، معاهدات، صلح و توقف حمله را طراحی کرده‌است تا مسلمانان بتوانند در شرایط گوناگون بین‌المللی، هم مصالح خود را حفظ کنند و هم از آرمان‌های کلان اسلامی فاصله نگیرند. این سازوکارها نشان‌دهنده ظرفیت بالای فقه اسلامی در انعطاف‌پذیری و پاسخگویی به شرایط واقعی روابط بین‌الملل است.

نمونه بارز این تحول در بحث جهاد ابتدائی دیده می‌شود. متکلمان با رویکردی کمال‌گرایانه آن را تکلیفی دائمی برای گسترش اسلام معرفی کردند، اما فقیهان با توجه به مقتضیات زمان و مکان، اجرای آن را مشروط به حضور امام معصوم، قدرت کافی مسلمانان و رعایت مصلحت امت دانستند. بدین ترتیب، آرمان جهانی شدن اسلام به‌عنوان غایت حفظ شد، اما ابزار تحقق آن به شیوه‌ای واقع‌گرایانه، مقید و مشروط بازخوانی گردید.

یافته‌های این مقاله همچنین نشان داد که در اندیشه فقهی معاصر، از جمله در تحلیل‌های سیاسی-فقهی رهبران و فقهای شیعه، اصل اولیه در روابط خارجی اسلام، مقاومت و پایداری در برابر سلطه‌طلبی دشمنان است؛ اما این مقاومت می‌تواند در قالب جنگ، صلح، آتش‌بس یا توقف حمله بروز یابد. صلح و هُدنه نه به‌معنای تسلیم یا انفعال، بلکه به‌مثابه ابزاری برای بازسازی قدرت و تحکیم جایگاه امت اسلامی تفسیر می‌شوند. بنابراین، تصمیم درباره هر یک از این وضعیت‌ها تابعی از شرایط زمانی و مکانی، توانایی داخلی، قدرت دشمن و مصلحت عالیه اسلام است.

در نهایت، می‌توان گفت که فقه سیاسی شیعه ظرفیت‌های بالایی برای مدیریت واقعیت‌های پیچیده روابط بین‌الملل دارد. این فقه نه صرفاً در مقام آرمان‌گرایی کلامی متوقف می‌شود و نه در دام سازش‌کاری و تسلیم می‌افتد؛ بلکه با نگاه ترکیبی از آرمان و واقعیت، امکان ارائه مدلی پویا و کارآمد از روابط خارجی دولت اسلامی را فراهم می‌کند. چنین مدلی می‌تواند مبنایی نظری برای تبیین جایگاه اسلام در جهان معاصر باشد و در عین حال در برابر تحولات متغیر نظام بین‌الملل نیز انعطاف و کارایی لازم را از خود نشان دهد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی [شیخ صدوق] (بی تا). علل الشرایع (ج. ۲). مکتبه الداوری.
- ابوالحسنی، علی اکبر (۱۳۸۹). دلایل مشروعیت هدنه. پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ۶ (۲۱)، ۳۲-۱۱.
- افتخاری، اصغر و محمدی سیرت، حسین (۱۳۹۲). «صلح» و «سلم» در قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۶ (۲)، ۷۸-۵۳.
- انصاری، مرتضی (شیخ) (۱۳۷۳ ق). صراط النجاة (ج. ۱). کنگره جهانی بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری.
- جاوید، محمدجواد و محمد دوست، علی (۱۳۸۹ ش). حقوق بشر معاصر و جهاد ابتدایی در اسلام. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۱۱ (۲)، ۱۵۲-۱۲۱.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- حسینی خامنه ای، سید علی (۱۳۷۶). مهاده. مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ۱ (۱۱-۱۲)، ۳-۱۲۰.
- حسینی خامنه ای، سید علی (۱۴۰۳/۰۵/۲۴). بیانات در دیدار دست اندکاران کنگره ملی شهدای استان کهگیلویه و بویراحمد. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای. <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=20803>
- حسینی خامنه ای، سید علی (۱۴۲۰ ق). أجوبة الاستفتاءات. الدار الإسلامية.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۸ ق). من فقه الزهراء. [بی نا].
- حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم (بی تا). الکافی فی الفقه. مکتبه الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) العامة.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ج. ۱۵). مجمع البحوث الإسلامية.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). قواعد الأحكام. مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ ق). تذكرة الفقهاء (ج. ۹). مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ ق). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ج. ۲). مؤسسة الإمام الصادق (ع).

حلی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. اسماعيليان. دهشیری، محمدرضا (۱۳۷۸). آرمان گرایی و واقع گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی (ره). سیاست خارجی، ۱(۵۰)، ۳۲۹-۳۵۶.

روحانی، سید صادق (۱۴۳۵ ق). فقه الصادق. آیین دانش.

ساعد وکیل، امیر (۱۳۹۸). حقوق مسئولیت بین المللی. میزان.

سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (گردآورنده) (۱۳۷۹ ش). نهج البلاغه (ترجمه و شرح ع. فیض الاسلام). انتشارات هجرت.

سیدحسینی تاشی، سید صادق (۱۳۹۸). ملاحظاتی بر مقاله «آرمان گرایی و واقع نگری». مجله فقه، ۲۶(۱)، ۵۵-۸۰.

شهید ثانی [عاملی، زین الدین بن علی] (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (ج. ۱۶). مؤسسة المعارف الإسلامية.

شهید ثانی [عاملی، زین الدین بن علی] (بی تا). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (ج. ۲). [بی تا].

صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۲ ش). جهاد در اسلام (چاپ ۱). نشر نی.

ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۷۵ ش). اسلام و حقوق بین الملل. گنج دانش.

طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش). پرتوی از قرآن (ج. ۴). شرکت سهامی انتشار.

طوسی (شیخ)، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). المبسوط في فقه الإمامية (ج. ۸). مكتبة المرتضوية.

طوسی (شیخ)، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى. دار الكتاب العربي.

عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳ ق). الاصطلاحات الفقهية في الرسائل العملية. دار البلاغة.

- عبده، محمد و رشیدرضا، محمد (۱۳۶۶ ش). تفسیر المنار (ج. ۱۰). المطبعة المصرية.
- عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۴). شرح تبصرة المتعلمین (الطهارة إلى الإجارة). مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۹۲). قواعد فقه: جلد چهارم: بخش حقوق بین الملل. سمت.
- عمیدزنجانی، عباسعلی و موسی زاده، ابراهیم (۱۳۸۸). بایسته های فقه سیاسی. مجد.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۳۹ ق). من وحی القرآن. دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- قربان نیا، ناصر (۱۳۸۲). حقوق جنگ در اسلام. رواق اندیشه، ۱(۲۲).
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷ ش). تفسیر احسن الحدیث. بعثت.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن. کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. دار الکتاب.
- کاشانی، محمد (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی جهاد ابتدایی از منظر فقه و سنت تاریخی معصومین علیهم السلام و عهدین. کلام و ادیان، ۱(۱)، ۵۳-۹۰.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. مهدوی.
- کاظمی، علی اصغر (۱۳۶۸ ش). مفهوم آتش بس، ترک مخاصمه و متارکه جنگ از دیدگاه حقوق بین الملل. مجله حقوقی، ۱(۱۱)، ۱۲۵-۱۵۱.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۶). حقوق بین الملل؛ رهیافتی اسلامی. مرکز نشر علوم اسلامی.
- معاونت پژوهشی مؤسسه تحقیقات و پژوهش های سیاسی-علمی ندا (۱۳۸۷ ش). هُذنه چیست؟. نشریه مطالعات فلسطین، ۴(۱۱)، ۱۰۱-۱۱۰.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹ ش). مبانی فقهی حکومت اسلامی (ج. ۱). انتشارات سرای.
- موسوی خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳). مذهب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. السید عبد الاعلی السبزواری.

مهدی پور، آسیه (۱۴۰۱). تحلیل مضمون جهاد در اندیشه آیت الله خامنه ای. علوم سیاسی، ۱(۹۷)، ۷۵-۱۰۶.

میرزای قمی، محمدحسن (۱۳۷۱ ش). جامع الشتات فی الفقه (ج. ۲). کیهان.

نجفی، محمدحسن (۱۴۲۱ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج. ۲۱). مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

وحید خراسانی، حسین (۱۳۸۶ ق). منهاج الصالحین (ج. ۱). مدرسة الإمام باقر العلوم.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۲ ش). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۲ ق-الف). موسوعة الفقه الإسلامی المقارن (ج. ۳۴). مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامی.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۲ ق-ب). منهاج الصالحین (ج. ۱). مكتب آية الله العظمی السيد محمود الهاشمی.

References (including transcribed/translated titles)

Holy Quran.

Abu al-Husseini, Ali Akbar (2010). *Dalāyil-i mashrū'iyat-i hudna. Pazhūhish-hā-yi Fiqh va Huqūq-i Islāmī*, 6(21), 11–32. (in Persian)

al-‘Āmilī, Yāsīn ‘Īsā (1992). *al-Iṣṭilāḥāt al-fiqhiyya fī al-rasā'il al-'amaliyya*. Dār al-Balāgha. (in Arabic)

al-Anṣārī, Murtaḍā (Shaykh) (1953). *Ṣirāṭ al-najāt* (Vol. 1). Kungirih-yi Jahānī-yi Buzurgdāsh-t-i Duvvumīn Sālgard-i Mīlād-i Shaykh-i A'zam Anṣārī. (in Arabic)

Dihshiri, Mohammad Reza (1999). *Ārmān-girāyī va vāqī'-girāyī dar siyāsāt-i khārijī az dīdgāh-i Imām Khumaynī (RA)*. *Siyāsāt-i Khārijī*, 1(50), 329–356. (in Persian)

Eftekhari, Asghar, & Mohammadi-Sirat, Hossein (2013). “Ṣulh” va “silm” dar Qur'ān-i Karīm. *Muṭāla'āt-i Qur'ān va Ḥadīth*, 6(2), 53–78. (in Persian)

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn (2018). *Min waḥy al-Qur'ān*. Dār al-Malāk lil-Ṭibā'a wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'. (in Arabic)

al-Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī b. Najm (n.d.). *al-Kāfī fī al-fiqh*. Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī ('alayh al-salām) al-Āmma. (in Arabic)

al-Hillī (al-‘Allāma), al-Ḥasan b. Yūsuf (1989). *Irshād al-adhhān ilā aḥkām al-īmān*. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn bi-Qum. (in Arabic)

al-Hillī (al-‘Allāma), al-Ḥasan b. Yūsuf (1991). *Muntahā al-maṭlab fī taḥqīq al-madhhab* (Vol. 15). Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Hillī (al-‘Allāma), al-Ḥasan b. Yūsuf (1992). *Qawā‘id al-aḥkām*. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn bi-Qum. (in Arabic)

al-Hillī (al-‘Allāma), al-Ḥasan b. Yūsuf (1993). *Tadhkirat al-fuqahā’* (Vol. 9). Mu’assasat Āl al-Bayt (‘a) li-Iḥyā’ al-Turāth. (in Arabic)

al-Hillī (al-‘Allāma), al-Ḥasan b. Yūsuf (1999). *Tahrīr al-aḥkām al-shar‘iyya ‘alā madhhab al-Imāmiyya* (Vol. 2). Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq (‘a). (in Arabic)

al-Hillī (al-Muḥaqqiq), Ja‘far b. al-Ḥasan (1987). *Sharā‘i‘ al-Islām fī masā’il al-ḥalāl wa-al-ḥarām*. Ismā‘īliyyān. (in Arabic)

al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1995). *Tafṣīl wasā’il al-shī‘a ilā taḥṣīl masā’il al-sharī‘a*. Mu’assasat Āl al-Bayt (‘alayhim al-salām) li-Iḥyā’ al-Turāth. (in Arabic)

Husseini Khamenei, Seyyed Ali (1997). Muhādana. *Journal of Ahl al-Bayt (PBUT) Jurisprudence*, 1(11–12), 3–120. (in Persian)

Husseini Khamenei, Seyyed Ali (2024, August 14). *Bayānāt dar dīdār-i dast-andar-kārān-i kungirih-yi millī-yi shuhadā-yi ustān-i Kuhgūliyih va Būyir-Aḥmad*. Pāyگاه-i Ittilā‘-Rasānī-yi Daftir-i Ḥifẓ va Nashr-i Āthār-i Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Khāmini‘ī. <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=20803> (in Persian)

al-Ḥusaynī al-Khāmini‘ī, Sayyid ‘Alī (1999). *Ajwibat al-istiftā’āt*. al-Dār al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, Sayyid Muḥammad (2007). *Min fiqh al-Zahrā’*. [n.p.]. (in Arabic)

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq] (n.d.). *Ilal al-sharā‘i‘* (Vol. 2). Maktabat al-Dāwarī. (in Arabic)

al-‘Irāqī, Diyā’ al-Dīn (1993). *Sharḥ tabṣirat al-muta‘allimīn (al-Taḥāra ilā al-ijāra)*. Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī al-tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn bi-Qum. (in Arabic)

Javid, Mohammad Javad, & Mohammaddoust, Ali (2010). Ḥuqūq-i bashar-i mu‘āṣir va jihād-i ibtidā‘ī dar Islām. *Pazhūhish-nāmih-yi Ḥuqūq-i Islāmī*, 11(2), 121–152. (in Persian)

- Kashani, Mohammad (2019). Barrasī-yi taṭbīqī-yi jihād-i ibtidā'ī az manẓar-i fiqh va sunnat-i tārikhī-yi ma'šūmīn 'alayhim al-salām va 'ahdayn. *Kalām va Adyān*, 1(1), 53–90. (in Persian)
- Kāshif al-Ghiṭā', Ja'far b. Khidr (n.d.). *Kashf al-ghīṭā' 'an mubhamāt al-sharī'a al-gharrā'*. Mahdawī. (in Arabic)
- Kazemi, Ali Asghar (1989). Mafhūm-i ātash-bas, tark-i mukhāṣama va mutārikih-yi jang az dīdgāh-i ḥuqūq-i bayn al-milal. *Legal Journal*, 1(11), 125–151. (in Persian)
- Mahdipour, Asiyeh (2022). Taḥlīl-i maḍmūn-i jihād dar andīshih-yi Āyat Allāh Khāmīnī'ī. *Political Science Quarterly*, 1(97), 75–106. (in Persian)
- Mohaqqeq Dāmād, Seyyed Mostafa (2017). *Huqūq-i bayn al-milal; rahyāft-ī islāmī*. Markaz-i Nashr-i 'Ulūm-i Islāmī. (in Persian)
- Montazeri, Hossein Ali (2000). *Mabānī-yi fiqhī-yi ḥukūmat-i islāmī* (Vol. 1). Intishārāt-i Sarāyī. (in Persian)
- Mousavi Khomeini (Imam), Seyyed Ruhollah (1999). *Ṣaḥīfih-yi Imām. Mu'assasih-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī* (RA). (in Persian)
- al-Mūsawī al-Sabzawārī, 'Abd al-A'lā (1992). *Muhadhdhab al-aḥkām fī bayān al-ḥalāl wa-al-ḥarām*. al-Sayyid 'Abd al-A'lā al-Sabzawārī. (in Arabic)
- Mīrzā-yi Qumī, Muḥammad Ḥasan (1992). *Jāmi' al-shatāt fī al-fiqh* (Vol. 2). Kayhān. (in Arabic)
- al-Najafī, Muḥammad Ḥasan (2000). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ* شرائع الإسلام (Vol. 21). Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī bi-Madhdhab Ahl al-Bayt ('alayhim al-salām). (in Arabic)
- Omid Zanjani, Abbasali (2013). *Qawā'id-i fiqh: jild-i chahārum: bakhsh-i ḥuqūq-i bayn al-milal*. Samt. (in Persian)
- Omid Zanjani, Abbasali, & Mousazadeh, Ebrahim (2009). *Bāyistah-hā-yi fiqh-i siyāsī*. Majd. (in Persian)
- Pazhūhish-hā-yi Siyāsī-'Ilmī-yi Nidā (Mu'āvanat-i Pazhūhishī) (2008). Hudna chīst?. *Journal of Palestine Studies*, 4(11), 101–110. (in Persian)
- al-Qutb al-Rāwandī, Sa'īd b. Hibat Allāh (1984). *Fiqh al-Qur'ān*. Kitābkhānih-yi 'Umūmī-yi Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī. (in Arabic)
- al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm (1984). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kitāb. (in Arabic)
- Qorban-Nia, Nasser (2003). Ḥuqūq-i jang dar Islām. *Ravāq-i Andīshih*, 1(22). (in Persian)
- Qurashī, Seyyed Ali Akbar (1998). *Tafsīr-i aḥsan al-ḥadīth*. Bi'that. (in Persian)
- Rūḥānī, Sayyid Ṣādiq (2013). *Fiqh al-Ṣādiq*. Ā'in-i Dānish. (in Arabic)

- Saed Vakil, Amir (2019). *Huqūq-i mas'ūliyyat-i bayn al-milalī*. Mīzān. (in Persian)
- Şāleḥī Najafābādī, Ne'matollāh (2003). *Jihād dar Islām* (1st ed.). Nashr-i Ney. (in Persian)
- Sayyid-Husseini Tashi, Seyyed Sadeq (2019). Mulāḥazāt-ī bar maqālīh-yi "Ārmān-girāyī va vāqī'-nigarī". *Journal of Jurisprudence*, 26(1), 55–80. (in Persian)
- al-Sayyid al-Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā (Comp.) (2000). *Nahj al-balāgha* ('A. Fayḍ al-Islām, Trans. & Comm.). Intishārāt-i Hijrat. (in Arabic)
- al-Shahīd al-Thānī [al-'Āmilī, Zayn al-Dīn b. 'Alī] (1992). *Masālik al-afḥām ilā tanqīḥ sharā'i al-Islām* (Vol. 16). Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (in Arabic)
- al-Shahīd al-Thānī [al-'Āmilī, Zayn al-Dīn b. 'Alī] (n.d.). *al-Rawḍa al-baḥiyya fī sharḥ al-lum'a al-dimashqiyya* (Vol. 2). [n.p.]. (in Arabic)
- Taleqani, Seyyed Mahmūd (1983). *Partav-ī az Qur'ān* (Vol. 4). Shirkat-i Sahāmī-yi Intishār. (in Persian)
- al-Tūsī (al-Shaykh), Muḥammad b. al-Ḥasan (1967). *al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmiyya* (Vol. 8). al-Maktaba al-Murtaḍawiyya. (in Arabic)
- al-Tūsī (al-Shaykh), Muḥammad b. al-Ḥasan (1980). *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa-al-fatāwā*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. (in Arabic)
- Vahid Khorasani, Hossein (1966). *Minhāj al-ṣāliḥīn* (Vol. 1). Madrasat al-Imām Bāqir al-'Ulūm. (in Arabic)
- al-Hāshimī al-Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd (2003). *Farhang-i fiqh muṭābiq-i madhhab-i Ahl-i Bayt ('a)*. Mu'assasah-yi Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Madhhab-i Ahl-i Bayt ('alayhim al-salām). (in Persian)
- al-Hāshimī al-Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd (2011a). *Mawsū'at al-fiqh al-Islāmī al-muqāran* (Vol. 34). Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī. (in Arabic)
- al-Hāshimī al-Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd (2011b). *Minhāj al-ṣāliḥīn* (Vol. 1). Maktab Āyat Allāh al-'Uẓmā al-Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī. (in Arabic)
- Ziaee-Bigdeli, Mohammad Reza (1996). *Islām va huqūq-i bayn al-milal*. Ganj-i Dānish. (in Persian)
- 'Abduh, Muḥammad, & Rashīd Riḍā, Muḥammad (1987). *Tafsīr al-Manār* (Vol. 10). al-Maṭba'a al-Miṣriyya. (in Arabic)