



The Right of Refugees to Return

A Study of the Foundations and Specifics from the Perspective of Human Rights in Islam

Seyyed Mohsen Ghaemi Khargh¹ | Mahdi Khabbaz²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Human Rights and Environment, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: sm_ghaemi@sbu.ac.ir

2. Professor, Advanced Level Studies, Qom Seminary, Qom, Iran. Email: khabbazmahdi20@gmail.com

Abstract

The present study, entitled "The Right of Refugees to Return," examines the Quranic, narrational, and jurisprudential foundations of one of the most important human rights in Islamic thought, namely the right of displaced persons to return to their homeland. This right is considered a genuine, inalienable right in the texts of the Quran, Islamic Sunnah, and jurisprudence, and is directly linked to the principles of the prohibition of oppression, the prohibition of expulsion from the land, and the obligation to support the oppressed. The method of the article is descriptive-analytical and based on reliable Quranic, hadith, and jurisprudential sources. The findings show that the Holy Quran in numerous verses prohibits the expulsion of individuals from their homes and homelands (al-Mumtahanah: 9; al-Baqarah: 85), considers it an example of sin, aggression (al-Baqarah: 85), sedition, and greater than murder (al-Baqarah: 217), and, on the other hand, introduces their return to their homeland as a religious obligation. Also, from the perspective of the Sunnah, the Prophetic life and the narrations of the Ahl al-Bayt (AS) the necessity of preserving the right to reside, return to one's homeland and support for refugees has been emphasized; as the Holy Prophet (PBUH) and the impeccable Imams (AS) have considered the return of Muslims to their homeland and the return of usurped property and lands as examples of justice and the removal of oppression. In Islamic jurisprudence, principles such as "The cessation of causality, the non-extinguishment of the rights of the absent and compulsory liability in cases of usurpation" provide a fundamental and principled basis for the continuity of the property rights of the displaced and the necessity of their repatriation. Consequently, within the Islamic legal framework, the right of return for the displaced is not merely a transient political inference or a matter of expediency, but a religious and social obligation.

Keywords: Right of return, Refugee rights, Land ownership, Human rights, Islamic jurisprudence.

Cite this article: Ghaemi Khargh, S. M., & Khabbaz, M. (2026). The Right of Refugees to Return: A Study of the Foundations and Specifics from the Perspective of Human Rights in Islam. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 59 (1), 159-191. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.407692.669929>



Article Type: Research Paper

Received: 6-Dec-2025

Received in revised form: 21-Feb-2026

Accepted: 8-Aug-2026

Published online: 22-Sep-2026

حق آوارگان بر بازگشت

مطالعه مبانی و مختصات از منظر حقوق بشر در اسلام

سید محسن قائمی خرق^۱ | مهدی خباز^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه حقوق بشر و محیط زیست، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
رایانامه: sm_ghaemi@sbu.ac.ir

۲. استاد، سطوح عالی حوزه علمیه، قم، ایران. رایانامه: khabbazmahdi20@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی مبانی قرآنی، روایی و فقهی یکی از مهم‌ترین حقوق انسانی در اندیشه اسلام، یعنی حق بازگشت افراد آواره به وطن، می‌پردازد. این حق در قرآن، سنت و فقه اسلامی، حقی اصیل، غیرقابل زوال و مستند به اراده الهی دانسته شده است که با اصول حرمت ظلم، حرمت اخراج از دیار و وجوب حمایت از مظلومان پیوندی مستقیم دارد که با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع معتبر قرآنی، حدیثی و فقهی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن کریم در آیات متعددی، اخراج افراد از خانه و وطن را منهی (ممتحنه: ۹؛ بقره: ۸۵)، مصداقی از گناه، عدوان (بقره: ۸۵)، فتنه و بزرگ‌تر از قتل (بقره: ۲۱۷) دانسته و در مقابل، بازگرداندن آنان به سرزمینشان را تکلیفی شرعی معرفی می‌کند. همچنین از دیدگاه سنت، سیره نبوی و روایات اهل بیت (ع) بر لزوم حفظ حق سکونت، بازگشت به دیار و حمایت از آوارگان تأکید شده است؛ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم علیهم السلام، بازگشت مسلمانان به وطن و بازگرداندن اموال و سرزمین‌های غصب‌شده را از مصادیق عدالت و رفع ظلم دانسته‌اند. در فقه اسلامی نیز قواعد و هنجارهایی همانند «زوال علت»، «عدم سقوط حق الغائب» و «ضمان قهری در غصب» مبنایی اصولی برای استمرار حق مالکیت آوارگان و ضرورت بازگرداندن آنان به سرزمین خود را فراهم می‌سازد. نتیجه آن‌که در منظومه حقوقی اسلام، حق بازگشت آوارگان، نه یک استنباط سیاسی و مصلحت‌زودگذر، بلکه واجبی شرعی و اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: حق بازگشت، حقوق آوارگان، مالکیت سرزمینی، حقوق بشر، فقه اسلامی.

استناد: قائمی خرق، سید محسن، و خباز، مهدی (۱۴۰۵). حق آوارگان بر بازگشت: مطالعه مبانی و مختصات از منظر حقوق بشر در اسلام. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۹ (۱)، ۱۵۹-۱۹۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.407692.669929>



مقدمه

در طول تاریخ بشر، مسئله آوارگی همچون یک معضل انسانی-اجتماعی همواره مورد توجه بوده است. در زمان حاضر نیز با افزایش مخاصمات مسلحانه، تغییرات اقلیمی و بحران‌های مهاجرتی، تعداد افرادی که از خانه و سرزمین اصلی خود به سراغ سرزمین‌های دیگری پناه می‌برند، به مراتب افزوده شده است. از این رو، بررسی حقوق اساسی این افراد-به‌ویژه حق بازگشت^۱ به منطقه‌ای که پیش از بی‌خانمان شدن به‌عنوان «سرزمین اصلی» شناخته می‌شد-نه تنها از منظر حقوق بین‌الملل بلکه از منظر منابع شرعی و فقه اسلامی امری ضروری است که در این میان، هدف پژوهش حاضر، ارائه چارچوبی نظری و عملی برای واکاوی بنیان‌های اسلامی و فقهی حق بازگشت آوارگان به سرزمین اصلی‌شان است؛ چارچوبی که بر مبنای متون قرآن، احادیث نبوی، فتاوی فقهی معتبر، و روش‌های تحلیل متنی-فقهی باشد تا نشان دهد چگونه مفاهیم شرعی می‌توانند در حل و فصل معضله‌های معاصر انسانی مؤثر باشند و این حق را از دریچه رویکرد اسلامی به چه نحو باید فهم نمود.

در حقوق بین‌الملل نیز مطابق ماده ۱۳ (b) اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) «همه حق ترک هر کشور، از جمله کشور خود و بازگشت به آن را دارا هستند». همین حق بشری در معاهدات منطقه‌ای حقوق بشر نیز مورد حمایت قرار گرفته است؛ از جمله کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «هیچ شخصی نمی‌تواند از سرزمین کشوری که تابعیت آن را دارد، اخراج شود و یا اینکه از ورود به آن سرزمین محروم شود» (بند ۲ ماده ۲۲). همین هنجار در پروتکل چهارم کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی (بند ۲ ماده ۳)، منشور آفریقایی حقوق بشر و ملت‌ها (بند ۲ ماده ۱ (۲) و بند ۴ ماده دوازده میثاق حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۵ کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی و همچنین نظریه تفسیری شماره ۲۷ کمیته حقوق بشر نیز یافت می‌شود. حتی نسبت به برخی ذینفعان این حق نظیر فلسطینیان، قطعنامه‌های متعددی بدان تصریح دارد؛ از جمله قطعنامه شماره ۳۲۳۶ که بر حق غیرقابل سلب فلسطینی‌ها برای بازگشت به خانه‌ها و زمین‌هایشان تاکید داشته و خواهان بازگشت آن‌ها است. قطعنامه شماره ۱۹۴ نیز به وضوح تصریح می‌دارد: «پناهندگانی که مایل به بازگشت به خانه‌هایشان و زندگی در صلح و آرامش با همسایگان‌شان هستند، بایستی امکان آن را در اسرع وقت ممکن داشته باشند و جبران خسارت در خصوص دارایی‌ها و ممتلكات آن‌هایی که قصد بازگشت ندارند نیز بابت ضرر تحمیل شده به دارایی‌ها و خانه‌های آن‌ها وفق قوانین بین‌الملل و اصل برابری توسط دولت‌ها و مقامات مربوطه صورت گیرد». همین مضمون در بیش از ۱۱۰ قطعنامه دیگر سازمان ملل مورد تاکید است.

به هر روی، حق بازگشت به عنوان یکی از قواعد عرفی حقوق بین‌الملل، و حتی فردی / جمعی و جهانشمول و سلب‌نشدنی به شمار آمده و در برابر، کوچ اجباری و اخراج از خانه و سرزمین مادری

¹. Right of Return

می‌تواند از مصادیق پاکسازی نژادی محسوب شده که مسئولیت کیفری و بین‌المللی را محقق می‌کند. همچنین از منظر اسناد بین‌المللی، این حق منحصر به آوارگان نبوده و در مورد دیگران، از جمله اسیران وفق کنوانسیون‌های دهه ۱۸۹۹ و ۱۹۰۷ (ماده ۲۰)، «پس از انعقاد صلح، بازگرداندن اسیران جنگی باید در اسرع وقت انجام شود». همچنین، بر اساس ماده ۳۳ کنوانسیون ۱۹۵۱ ژنو، حق بازگشت آوارگان نه تنها یک حق انسانی، بلکه یک تعهد بین‌المللی الزام‌آور برای دولت‌ها محسوب می‌شود. این ماده با تصریح به اصل منع اعاده^۲، هرگونه بازگرداندن اجباری پناهندگان به سرزمینی که جان یا آزادی آنها در آنجا تهدید می‌شود را ممنوع می‌کند. این اصل به طور مستقیم حق بازگشت داوطلبانه و ایمن را تضمین می‌کند، چرا که بازگشت تنها زمانی مجاز است که شرایط سرزمین مبدأ به گونه‌ای تغییر کرده باشد که دیگر خطری متوجه بازگشت‌کنندگان نباشد. به عبارت دیگر، هرگونه بازگشت باید مبتنی بر اراده آزادانه فرد و با تضمین کامل امنیت جانی و حقوقی او باشد. در عمل، این اصل به معنای ایجاد چارچوبی حمایتی برای بازگشت آوارگان است. دولت‌ها موظفند با ارزیابی دقیق و مستمر شرایط سرزمین مبدأ، اطمینان حاصل کنند که بازگشت آوارگان به شرایط ایمن، داوطلبانه و با کرامت انجام می‌شود. هرگونه فشار یا اجبار برای بازگرداندن آوارگان، حتی اگر به صورت غیرمستقیم اعمال شود، نقض صریح ماده ۳۳ کنوانسیون ژنو محسوب می‌شود. بنابراین، حق بازگشت در چارچوب این سند بین‌المللی، به عنوان حقی که تضمین‌کننده امنیت و آزادی انتخاب افراد است، تثبیت می‌شود.

البته آنچه در تفاوت میان رویکرد غربی و رویکرد اسلامی به حق‌های بشری وجود دارد و در خصوص حق بر بازگشت نیز صادق بوده، «عامل ضمانت اجرا است. گرچه اغلب دول کشورهای روی زمین اعلامیه حقوق بشر از دیدگاه غرب را تأیید و خود را ملزم به اجرای آن قلمداد کرده‌اند، ولی چون شمار بسیار چشمگیر و قابل توجهی از قوانین اساسی کشورها و مذاهب و اخلاقیات اقوام و ملل با مواد و بندهای حقوق بشر از دیدگاه غرب موافقت کامل ندارند، عامل اجرای حقوق مزبور به مشکلاتی برخورد می‌کند. در صورتی که عامل ضمانت اجرای حقوق بشر از دیدگاه اسلام مربوط به منابع دین اسلام است و «حدود الله» (قوانین الهی) محسوب می‌شود و ضمانت اجرایی آن از متن خود دین اسلام بر می‌آید.» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۶) همچنین، در نظام حقوق بشر و از جمله در مورد حق بر بازگشت، از دیدگاه غرب ملاک و منابع تفسیر و توضیح مواد و بندهای آن معین نیست. همچنین معلوم نشده است که چه مقام‌هایی حق دارند در تفسیر و تغییر این حقوق دخالت کنند. در صورتی که در اسلام ملاک تفسیر و به وجود آوردن تغییر و مقام‌هایی که می‌توانند دخالت کنند تعیین شده است. ملاک تفسیر نیاز مواد به توضیح و تسهیل استفاده از حقوق مزبور است؛ منابع تفسیر خود منابع اسلامی، (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است و مقام‌هایی که می‌توانند تغییری در مواد یا بندهای حقوق

2. Non-refoulement

بشر از دیدگاه اسلام بدهند کارشناسان حقوقی و قانونی، و در درجه بالاتر، فقهای جامع الشرائط برای ولایت و زعامت مسلمین هستند. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۷)

از دیگر سو، اگرچه در خصوص مسئله آوارگان پژوهش‌هایی صورت گرفته است، از جمله مقاله «آوارگان و حق بازگشت» (شعرباف، ۱۳۷۹: ۵۹) ضمن بررسی علت مهاجرت فلسطینیان و پراکندگی جغرافیایی آنها به ریشه‌های حقوقی، سیاسی و امنیتی حق بازگشت پناهندگان اشاره کرده و مقاله «حق بازگشت فلسطینی‌ها از دیدگاه حقوق بین‌الملل» (موسی زاده، ۱۳۸۱: ۶۹) نیز این حق را از منظر کنوانسیون‌های بین‌المللی واکاوی کرده است. اما عمده این آثار بر رویکردهای سیاسی و حقوق بشری مدرن تمرکز یافته‌اند. لکن با توجه به کثرت پدیده آوارگی در جهان اسلام و کوچاندن اجباری مسلمانان، خلأ جدی در تبیین «مبانی فقهی و دلایل استنباطی» این حق احساس می‌شود. لذا بازخوانی و احیای این آموزه در پرتو آیات قرآنی، سنت نبوی و فقه اسلامی، ضرورتی حیاتی است که در پیشینه مذکور مورد غفلت قرار گرفته و این نوشتار در پی پاسخ به آن است.

تحقیق حاضر از نظر هدف، کاربردی و از نظر ماهیت و روش، توصیفی-تحلیلی است. داده‌های تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای و با فیش‌برداری از منابع اصیل اسلامی (کتاب و سنت) و اسناد بین‌المللی گردآوری شده و سپس با رویکردی استنتاجی، مبانی و مختصات «حق بر بازگشت» مورد واکاوی قرار گرفته است.

ساختار تحقیق نیز بدین نحو صورت‌بندی شده که نخست، مبانی موجهه و مستندات حق بازگشت از منظر آیات و سنت بررسی شده و پس از آن، احکام اقاماری و به عبارت دیگر، مختصات این حق در رویکرد اسلامی بررسی خواهد شد.

۱. مفهوم حق و آوارگان

به طور کلی، مفهوم حق را می‌توان در سه ساحت کلان دسته‌بندی کرد و نسبت میان معنای لغوی و اصطلاح فقهی حق، از نوع عموم و خصوص مطلق است.

ثبات درواقعیت: حق به معنای امری است که در عالم واقع، محقق و ثابت باشد و در تضاد با «باطل» قرار می‌گیرد؛ چرا که باطل امری بی‌اساس و فاقد مابه‌ازای خارجی است، اما حق دارای حقیقت و ثبات نفس‌الامری است. (فاضل هندی، ۱۴۲۱: ۵۵۹)

شایستگی و استحقاق: معنای دیگر حق، «سزاواری و بایستگی» است؛ چنان‌که تعبیر «هو حقیق به» دلالت بر شایسته بودن یک امر دارد. (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۶: ۳۱۵)

سلطنت اعتباری (معنای فقهی): در اصطلاح فقها، حق به معنای نوعی «سلطنت بر افعال» تعریف می‌شود. صاحب عروه می‌فرماید: «حق به معنای نوعی سلطنت بر یک موضوع خاص اعتبار می‌شود که متعلق آن می‌تواند یک «عین» خارجی مانند حق تحجیر و حق رهانه و یا حق طلبکاران بر ترک میت باشد؛ همچنین این سلطنت ممکن است به «غیر عین» تعلق یابد که نمونه بارز آن حق خیار

در عقود است و یا حتی بر یک «شخص» اعمال شود، چنان که در حق قصاص و حق حضانت مشاهده می شود. حق درواقع مرتبه ای ضعیف از مالکیت و یا سنخی از آن تلقی می شود؛ چرا که صاحب حق نیز همانند مالک عین یا منفعت، نسبت به متعلق حق خویش دارای مسئولیت و علقه است (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳: ۲۸۰). برخی از فقها نیز از آن با تعبیر «ملکیت نارسیده» یاد کرده اند. (آملی، ۱۴۱۳: ۹۲)

در یک تحلیل جامع، معنای نخست (ثبات و واقعیت) زیربنای سایر تعاریف است؛ زیرا هر آنچه شایسته و بایسته (معنای دوم) تلقی شود، با عالم ثبات و نفس الامر انطباق دارد. اما در ساحت تخصصی فقه، آنچه به طور اخص مدنظر است، همان اعتبار «سلطنت بر افعال» به مثابه یک امتیاز یا قدرت اختیاری است که برای «ذوالحق» ثابت می شود.

برای تحلیل ماهیت حق بازگشت، نیازمند بیان است که بر اساس موازین فقهی، برای «حق» سه ثمره بنیادین متصور است: ۱. امکان اسقاط، ۲. قابلیت واگذاری (نقل) و ۳. انتقال قهری (ارث). از منظر ثبوتی، حقوق با در نظر گرفتن این آثار در هفت گروه طبقه بندی می شوند: ۱- حقوقی که هم قابل اسقاط، هم قابل نقل (معوض یا غیرمعوض) و هم قابل انتقال به ورثه هستند. ۲- حقوقی که صرفاً امکان اسقاط دارند. ۳- حقوقی که تنها قابلیت نقل دارند. ۴- حقوقی که فقط از طریق ارث منتقل می شوند. ۵- حقوقی که توأمان قابل اسقاط و نقل هستند. ۶- حقوقی که قابلیت اسقاط و انتقال ارثی را دارا می باشند. ۷- حقوقی که هم قابل نقل و هم قابل انتقال (ارثی و ...) هستند. (مکارم، ۱۴۱۳: ۳۱) در مقام اثبات، کلیدی ترین نشانه یک حق، جواز اسقاط آن است؛ چرا که حقیقت حق، نوعی اعتبار است که بر پایه سلطنت (هرچند ضعیف) صاحب حق بر متعلق آن بنا شده است. چنانچه اختیار اسقاط وجود نداشته باشد، عملاً سلطنتی برای صاحب حق متصور نخواهد بود. (العالمی، بی تا: ج ۲: ۴۳؛ خوانساری، ۱۴۱۸: ج ۱: ۱۰۷) از دیدگاه عرفی نیز، حقی که قابل اسقاط نباشد، معمولاً قابل نقل و انتقال ارثی هم نیست؛ زیرا عدم جواز اسقاط غالباً ناشی از مصلحتی فراتر از نفع صاحب حق است که با نقل یا انتقال، آن مصلحت تامین نمی شود. (حسینی حائری، ۱۴۲۳: ج ۱: ۱۴۱) با توجه به اینکه برخی حقوق علیرغم قابلیت اسقاط، به دلیل مصالح خاصی فاقد سایر آثار هستند، از میان گروه های هفت گانه تنها چهار دسته دارای مصداق خارجی اند: الف) حقوق واجد هر سه اثر: مواردی که هم اسقاط، هم نقل و هم انتقال آن ها صحیح است؛ مانند حق تحجیر. ب) حقوق قابل اسقاط و انتقال ارثی: مواردی که اسقاط و ارث در آن ها جاری است؛ اما نقل شان صحیح نیست؛ برخی حق خیار را در این گروه می دانند. ج) حقوق قابل اسقاط و نقل بلاعوض: مواردی که اسقاط و واگذاری بدون عوض در آن ها صحیح است اما به ارث نمی رسند؛ مانند حق قسم. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۹۴) د) حقوق صرفاً قابل اسقاط: مواردی که فقط اسقاط شان جایز است و نقل یا انتقال ارثی در آن ها راه ندارد؛ مانند حقوق ناشی از غیبت، فحاشی و آزار زبانی یا عملی در صورتی که توبه را کافی ندانسته و جلب رضایت صاحب حق را لازم بدانیم. برخی عناوین مانند حق ولایت (برای حاکم یا پدر) و حق

استمتاع از همسر، چون فاقد هر سه اثر مذکور هستند، درواقع «حق اصطلاحی» نبوده و اطلاق نام حق بر آن‌ها صرفاً جنبه لغوی دارد؛ این موارد در حقیقت حکم محسوب می‌شوند. همچنین در خصوص دسته‌ای از حقوق، در مورد صحت اسقاط، نقل یا انتقال آن‌ها تردید وجود دارد و احتمال حکم بودن آن‌ها مطرح است. این موارد عبارتند از: حق رجوع در عده طلاق رجعی، حق نفقه بستگان (والدین و فرزندان)، حق فسخ نکاح به دلیل عیوب، حق سبقت در امامت جماعت، حق مطالبه در دیونی نظیر قرض، ودیعه و عاریه، حق عزل در وکالت و رجوع در هبه، حق فسخ در عقود جایز مانند شرکت و مضاربه. (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳: ۲۸۱-۲۸۲)

برای درک تمایز میان دو اصطلاح حق و حکم، ملاک اصلی سلطنت مکلف است؛ به این معنا که اگر جعل شرعی برای فرد نوعی تسلط و اختیار ایجاد کند، «حق» نامیده می‌شود و در غیر این صورت، تنها یک «حکم» است. (خوانساری، ۱۴۱۸: ۱۰۶) زیربنای هر دو مقوله (حق و حکم)، اعتبار محض شرعی است و تفاوت بنیادین آن‌ها صرفاً در آثاری است که بر هر یک مترتب می‌شود. (توحیدی تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲: ۵۲) همچنین تشریع احکام همواره تابع مصالح و مفاسد واقعی است. گاهی مصلحت اقتضا می‌کند که حکم به گونه‌ای جعل شود که از دل آن، سلطنتی خاص برای مکلف پدید آید؛ در این حالت، آنچه از حکم تکلیفی یا وضعی انتزاع شده، «حق» نام دارد. بر این اساس، «حکم» شامل آن دسته از دستورات شرعی است که فاقد جنبه سلطنت یا نفع خصوصی قابل انتزاع هستند و به همین دلیل، آثاری همچون قابلیت اسقاط، واگذاری یا انتقال قهری در آن‌ها راه ندارد. در پاسخ به این پرسش که «چرا بسیاری از احکام با آثار سه‌گانه حق شناخته می‌شوند؟» باید گفت که هر کنشی در شرع یا عرف، واجد حکمی (اعم از حرمت یا اباحه) است که منشأ انتزاع حق قرار می‌گیرد. برای نمونه: ۱- از وجوب اطاعت از پدر، حق ابوت انتزاع می‌شود ۲- از جواز تصرف در زمین، حق تحجیر پدید می‌آید ۳- از ممنوعیت مزاحمت برای دیگران، حق سبقت و از مباحات، حق انتفاع حاصل می‌شود ۴- همچنین از وظیفه تمکین زوجه و وجوب نفقه بر زوج، «حق زوجه» منتزع می‌شود. بنابراین، حق ماهیتاً امری انتزاعی است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸: ۳۵۵) حال مفهوم «حق» در معنای وسیع لغوی خود (به معنای ثبوت)، شامل هر امر ثابتی در ظرف تکوین یا اعتبار می‌شود و بر تمام مجعولات شرعی، از جمله احکام تکلیفی و وضعی و حتی مالکیت، صدق می‌کند. (توحیدی تبریزی، ۱۳۷۷: ج ۲: ۵۲) حقوقی نظیر «حق الله بر بندگان»، «حق حاکم بر مردم» و مفاهیم مطروحه در رساله حقوق امام سجاد (ع)، بر اساس همین معنای عام لغوی قابل تحلیل هستند. در اصطلاح تخصصی، حق زمانی در تقابل با «ملک» و «حکم» قرار می‌گیرد که متعلق به یک عین، عقد یا شخص باشد و حداقل یکی از آثار سه‌گانه (اسقاط، نقل، انتقال) را به نحو «مانعة‌الخلو» دارا باشد. اگر موردی هیچ‌یک از این آثار را نداشته باشد، حق اصطلاحی نیست بلکه صرفاً «حکم» است؛ مانند: ۱- ولایت پدر بر فرزند: که در حقیقت به جواز یا وجوب تصرف در اموال صغیر با رعایت مصلحت بازمی‌شود ۲- حق استمتاع: که ماهیت آن جواز تمتع از همسر است. (مکارم، ۱۴۱۳: ج ۳: ۳۰-۳۱) در نتیجه حکم، تشریع محض

الهی بدون اعتبار سلطنت برای مکلف است، در حالی که در حق، فرد بر فعل یا متعلق حق مسلط می‌شود. (مکارم، ۱۴۱۳: ج ۳: ۲۹). از آنجا که تمام حقوق در ریشه خود «حکم» هستند، برای اثبات «حق بودن» یک عنوان، باید وجود آثار سه‌گانه را از طریق ادله اثبات کرد. با توجه به این مطالب، حق بازگشت آوارگان نیز از مقوله حق اصطلاحی بوده و تنها اثر اسقاط بر آن قابل اثبات است. همان‌گونه که در ادامه مقاله و ذیل عنوان اصل اعتبار اراده آزاد این مطلب اثبات می‌شود. اما اثبات آثار دیگر حق اصطلاحی مثل انتقال یا توارث نیز نیاز به دلیل مستقل دارد ولی با توجه به فقدان دلیل برای این دو اثر، قابل اثبات برای حق بازگشت نیستند. همچنین مراد از حق بازگشت، اعم از حق بازگشت به وطن (حق بازگشت سیاسی و شهروندی^۳) و حق بازگشت به ملک شخصی (حق مالکیت خصوصی^۴) است؛ چرا که در برخی ادله مثل آیه ۹ سوره مبارکه تحریم (اخرجکم من دیارکم) و ۸۵ سوره مبارکه بقره (تخرجون فریقاً منکم من دیارهم) که از کلمه «دیار»^۵ استفاده شده است، حق بازگشت به وطن استفاده شده و از برخی دیگر از ادله مثل روایت صوافی الملوک که قاعده رد غصب را بیان می‌کند، حق بازگشت به وطن اصلی قابل اثبات است. هر چند موضوع اولیه و اصلی مقاله اولی است ولی با اثبات حق بازگشت به ملک شخصی، فراهم کردن زمینه برای حق بازگشت به وطن از باب مقدمه لازم و ضروری است.

در خصوص موضوع و محمول این حق، دایره شمول آن صرفاً محدود به آوارگان جنگی نبوده و شامل هر پناهنده یا مهاجری است که به دلیل اضطراب یا ستم از وطن دور مانده است. اگرچه نظریه وجوب هجرت از دارالکفر یا حرمت تعرب بعد الهجرة تکالیفی را بر مکلف بار می‌کند. اما این تکالیف در تضاد با اصل حق نیستند؛ بلکه حق بازگشت به عنوان یک ظرفیت قانونی و شرعی همواره محفوظ است تا به محض رفع موانع و تأمین امنیت، اعمال شود. لازم به ذکر است که تراجم این حق با مصالح دولت اسلامی یا بررسی جزئیات اعمال آن در زمان ناامنی، نیازمند واکاوی مستقل در بخش آثار و موانع این حق است که از حوصله این مقال خارج است.

۲. مبانی موجهه و اثبات‌کننده حق بازگشت آوارگان در منابع اسلامی

۲-۱. حق بازگشت مبتنی بر مالکیت سرزمین

براساس فقه، معیار سکونت و تابعیت ملی و محلی فرد براساس سرزمین آباء و اجدادی اش مشخص می‌شود؛ به عبارت دیگر هر شخصی تابعیت منطقه‌ای را دارد که عُرفاً ساکن و اهل آن سرزمین آن به شمار می‌رود. (زیدان، ۱۴۰۸: ۵۶؛ الفت، ۱۳۷۷: ۳۵) توضیح آنکه، در قرآن بیش از پانصد مرتبه کلمه

^۳. Right of Return as Citizenship.

^۴. Private Property Rights.

^۵. دیار جمع دور (مدنی، ۱۳۸۴: ج ۷: ۴۶۶) به معنای خانه است. عنوان‌دار مانند عنوان حائط، از دور و احاطه حکایت میکند، زیرا خانه به اهل خود محیط بوده، آنها را دور میکند. (جوادی، ۱۳۷۹: ج ۵: ۳۰۲). با توجه به جمع بودن این کلمه و اضافه شدن به ضمیر جمع، حقوق شهرونی قابل استفاده است بر خلاف مفرد بودن این کلمه که از آن حق بر مالکیت خصوصی قابل استناد است.

«ارض» به کار رفته و در همه این موارد، زمین به گونه‌ای به انسان‌های درون آن، اختصاص داده شده و نشان از نوعی مالکیت و یا حداقل اختصاص به اهالی آنجا دارد و این مسئله به نوعی تمامی حقوق مادی و معنوی موجود نسبت به آن سرزمین را شامل می‌شود؛ به عبارت دیگر تنها مالکیت مادی زمین نیست، بلکه هرگونه اقدامی که حقوق اهالی آن زمین را مورد هدف قرار دهد موضوع این آیات می‌تواند قرار گیرد.

به هر روی، قرآن در مواردی زمین را به ملت‌ها نسبت داده‌است، مانند آنجا که به نقل از مردمی که در برابر دعوت انبیاء، به تصور اینکه اینان نیز مانند جباران و سلاطین قصد تصرف سرزمین‌شان را دارند، می‌گوید: «قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يَبْدِئَانِ أَنْ يَخْرُجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا؛ گفتند: مسلماً این دو نفر جادوگرند، می‌خواهند شما را با جادویشان از سرزمینتان بیرون کنند.» (طه: ۶۳) و در جای دیگر، ملتی به تصور اینکه انبیاء مزاحم زندگی آنها هستند، تهدید می‌کردند که آنان را از سرزمین خود بیرون خواهند راند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا؛ ولی کفرپیشگان به پیامبرانشان گفتند: مسلماً ما شما را از سرزمین خود بیرون خواهیم کرد، مگر اینکه هم‌کیش ما شوید» (ابراهیم: ۱۳). فرعون نیز با استفاده از این شایعه مردم را تهدید می‌نمود و بر علیه موسی (ع) می‌شوراند: «قَالَ أَجِئْتَنَا لِنُخْرِجَنَّا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى؛ گفت: ای موسی! آیا به سوی ما آمده‌ای تا ما را به وسیله جادویت از سرزمینمان بیرون کنی.» (طه: ۵۷) در تعدادی از آیات، این نوع ارض با کلمه دار و دیار نیز تفسیر شده‌است: «فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ؛ پس صالح گفت: سه روز [فرصت دارید که] در خانه‌هایتان از زندگی برخوردار باشید. این وعده‌ای بی‌دروغ است» (هود: ۶۵) صالح پیامبر خدا، پس از نافرمانی مردمش آنها را تهدید کرد که سه روز در شهرشان بمانند تا عذاب الهی را بچشند. همچنین در آیه دیگری می‌خوانیم: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ؛ آیا به کسانی که از ترس مرگ از خانه‌های خود در حالی که هزاران نفر بودند، بیرون آمدند [با دیده عبرت] ننگریستی؟» (بقره: ۲۴۳) در این آیه اشاره به هزاران نفر از مردم دیار و شهری می‌شود که به بیرون پناه بردند.

در آیات جهاد نیز بیرون کردن مردمی از شهر و کشورشان تحت عنوان اخراج از بلاد محکوم شده و به مسلمین به خاطر همین نوع تعدی دستور جهاد داده شده‌است: «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أُوذُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا؛ پس کسانی که [برای خدا] هجرت کردند، و از خانه‌هایشان رانده شدند، و در راه من آزار دیدند، و جنگیدند و کشته شدند، قطعاً بدی‌هایشان را محو خواهم کرد.» (آل عمران: ۱۹۵) با دقت در تعبیراتی چون ارضکم، ارضنا، دارکم، دیارهم و دیارکم، مالکیت مردم آن منطقه بر زمین به وضوح به دست می‌آید و اطلاق واژگانی نظیر اخراج از دیار و ارض نیز بر هر نوع اقدامی که انتفاع مردم از آن سرزمین را مورد هدف قرار دهد قابل اطلاق است.

اختصاص دادن سرزمینی به ملتی، آنگونه که در قرآن آمده، بیانگر این حقیقت است که چنین اختصاصی به رسمیت شناخته شده‌است، ولو اینکه آنان به دین خدا نباشند و از احکام الهی و دعوت

انبیاء نیز پیروی ننمایند: «وَأَوْزَكْنَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا؛ و سرزمینشان و دیار و اموالشان و سرزمینی که به آن قدم نگذاشته بودید به شما میراث داد» (احزاب: ۲۷) و این نوع احترام و شناسایی در مورد کلیه سرزمین‌هایی که مردم‌شان قصد تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را نداشته باشند و خطر بالفعل و بالقوه‌ای از آنان متوجه اسلام و مسلمین نگردد، صادق خواهد بود؛ آنگونه که قرآن می‌گوید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ؛ خدا شما را از نیکی کردن و عدالت نسبت به کسانی که درکار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی‌دارد.» (ممتحنه: ۸)

با توجه به اضافه شدن دیار به واژه «کُم» یعنی شما، نه صرفاً یک خانه که مورد مالکیت شخصی است، بلکه گوئی قرآن مجید برای همه متوطنان و شهروندان یک سرزمین، حتی جمعی و مشاعی شناخته‌است. به تعبیر دیگر، این دسته از دارایی‌ها متعلق به یک فرد خاص نیستند تا بتواند به دلخواه در آن‌ها دخل و تصرف کند؛ بلکه حتی شامل مسلمانان فعلی و نسل‌های آینده می‌شود. (حقانی، ۱۳۷۴: ۳۴)

آیه «إِنَّمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ خدا فقط شما را از دوستی با کسانی نهی می‌کند که در کار دین با شما جنگیدند، و از دیارتان بیرون راندند، و در بیرون راندنتان به یکدیگر کمک کردند. و کسانی که با آنان دوستی کنند، پس دوستی کنندگان همان ستمکارانند.» (ممتحنه: ۹) در کنار آیه قبل «لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ خدا شما را از نیکی کردن و عدالت نسبت به کسانی که درکار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی‌دارد؛ زیرا خدا عدالت پیشگان را دوست دارد.» نیز حق بازگشت آوارگان را بر بازگشت به شهر و منازل خودشان اثبات و اخراج آنان را از دیار خودشان مذمت می‌کند و افزون بر این، توصیه به نیکی در حق افرادی که این حق را به رسمیت شناخته و در راستای تحقق آن، مانع نمی‌آفرینند، شده‌است. در مقابل، لازم به ذکر است که منظور از آیه نخست ذکر شده، اخراج نبی اکرم ص و اصحابش از مکه توسط کفار است که حق اصلی آنان به مکه را بازگو و علاوه بر آن معاونین و کمک کاران به این اخراج نیز مورد مذمت قرار گرفته‌اند؛ (مقاتل، ۱۴۲۳: ج ۱: ۳۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۹: ۲۳۴) چرا که در آیه، نتیجه اخراج نبی اکرم ص و اصحابش، عدم دوستی و کمک به کفار (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰: ۴۰۹) می‌باشد که تصریح آیه (انما ينهاكم...) ان تولوهم) بر آن اشاره دارد. این حق از اضافه کلمه (دیار) به ضمیر مخاطب (کم) قابل اثبات بوده؛ چرا که شهر مکه اولاً و بالذات متعلق به نبی اکرم ص و اصحاب وی بوده‌است. در راستای همین رویکرد مالکیت است که برخی فقیهان، حق اقامت آوارگان در دارالاسلام را موقت دانسته‌اند؛ به عنوان مثال، فقه حنفی و بخشی از فقه شافعی و حنبلی تصریح کرده‌اند که اقامت پناهنده (المستأمن) در سرزمین اسلامی نباید بیش از یک سال به طول انجامد، زیرا ماندن بیش از این مدت، موجب اطلاع

او بر اسرار دولت اسلامی می‌شود و در نتیجه یا باید به عنوان ذمی پذیرفته شود یا از دارالاسلام خارج شود. (سرخسی، ۱۹۵۷: ۴۱۰)

۲-۲. حق بازگشت مبتنی بر حقوق بشر: حق بازگشت به عنوان مقدمه حق بر هویت دینی و فرهنگی

برخی روایات، به‌طور مستقیم به حق بازگشت آوارگان در معنای جغرافیایی مدرن آن دلالت نمی‌کنند؛ زیرا تمرکز آن‌ها بر یک مفهوم فقهی-اجتماعی در صدر اسلام است که نشان دهنده اهمیت حفظ «دار الهجرة» به‌عنوان مرکز ایمان و علم، و نهی از خروج به «بادیه» (تعرب) است. با این حال، می‌توان از این روایات، با روشی تحلیلی و استخراج اصول کلی حفظ دارایی (دینی و معنوی)، برای استدلال به نفع حق بازگشت استفاده کرد؛ مانند صحیحۀ محمد بن مسلم که می‌گوید: «امام باقر ع فرمودند: مرد بادیه‌نشین نباید با زن مهاجر ازدواج کند و او را ازدار الهجرة (سرزمین هجرت) خارج کرده و به بادیه‌نشینان (اعراب) ببرد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۳: ۴۲۶). همچنین صحیحۀ حماد که می‌گوید: «امام صادق ع فرمودند: شایسته نیست که مرد بادیه‌نشین (اعرابی) با زن مهاجر ازدواج کند و او را از سرزمین هجرت خارج سازد و او را بادیه‌نشین کند، مگر آنکه آن اعرابی سنت (احکام دین) و حجت (امام معصوم و راه حق) را شناخته باشد. پس اگر اعرابی با او در سرزمین هجرت اقامت کند، خود او نیز مهاجر محسوب می‌شود» (اشعری، ۱۴۰۸: ۱۲۸). همچنین امام باقر ع یا امام صادق علیهما السلام در مورد مرد یهودی، نصرانی و مجوسی که همسرش مسلمان شده ولی خودش مسلمان نشده، فرمود: ازدواج آن دو بر همان نکاح باقی است و جدایی میان آن دو نمی‌افتد (ازدواج باطل نمی‌شود)، اما اجازه داده نمی‌شود که مرد غیرمسلمان او را از دارالاسلام (سرزمین اسلام) به‌دار الکفر خارج کند. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۷: ۳۰۰)

این روایات، هرچند مستقیماً درباره سرزمین غصب‌شده نیستند، اما می‌توانند به‌عنوان مؤیدی قوی در کنار ادله حرمت غصب و بقای مالکیت استفاده شوند؛ چرا که این احادیث نشان می‌دهند حفظ سلامت دینی و هویتی زن مهاجره وابسته به مکان جغرافیایی او (دار الهجرة) است. آوارگان نیز برای

۶. در سند این روایت تمام افراد توقیق شده‌اند. سند بدین گونه است: «رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۵۴) عَنْ عَلَاءِ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۸) وَ أَبِي أَيُّوبَ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۰) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۳) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۳: ۴۲۶). شیخ صدوق در مشیخه نیز طریق خود به حسن بن محبوب را این گونه بیان کرده‌اند که این افراد نیز همگی مورد وثاقت هستند. طریق در مشیخه بدین گونه است: «و ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكّل - رضي الله عنه - (علامه حلی، ۱۴۰۲: ۱۴۹) عن عبد الله بن جعفر الحميري (طوسی، ۱۴۲۷: ۴۰۰) و سعد بن عبد الله (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷) عن أحمد بن محمد بن عيسى (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۱)، عن الحسن بن محبوب» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴: ۴۵۳) در نتیجه روایت صحیحۀ می‌باشد.

۷. افراد مذکور درسند، همگی دارای وثاقت می‌باشند. سند روایت بدین گونه است: «صفوان بن يحيى (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۰)، عن [ابن] مسكان (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۹۴)، عن الحلبي (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۵)، وابن أبي عمير (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۵)، عن جميل (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۴)، عن حماد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۴۳)، جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ...» (اشعری، ۱۴۰۸: ۱۲۸)

حفظ هویت، فرهنگ و میراث خود، محتاج بازگشت به سرزمین اصلی خود هستند. علاوه بر این روایت‌هایی که ازدواج زن مسلمان شده با مرد غیرمسلمان را مشروط می‌کنند یا به کلی خروج زن مسلمان از دارالاسلام را ممنوع می‌سازند، بر یک اصل مهم دلالت دارند و آن اهمیت حفظ مکان و محیط به دلیل تأثیر آن بر هویت و سلامت دینی فرد است. از آنجا که اقامت در یک سرزمین خاص (دارالاسلام) نه یک امتیاز، بلکه یک حق ضروری برای حفظ کمالات فرد است، ممانعت از بازگشت آوارگان به سرزمینشان، سلب همین حق ضروری برای حفظ هویت دینی، فرهنگی و اجتماعی آن‌هاست.

همین نکته و ماهیت حق بر بازگشت را می‌توان بر پایه قاعده اصولی زوال علت^۸ از آیات قرآن برداشت نمود. توضیح اینکه، بر اساس آیات ۹۷ تا ۱۰۰ سوره نساء، حق بازگشت آوارگان به وطن خویش، حقی شرعی و مبتنی بر حکمت الهی تشریع «هجرت» است. خداوند متعال در آیه ۹۷ این سوره، سرنوشت شوم کسانی را که با وجود توانایی، در محیط ستم و استضعاف می‌مانند، بیان می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا؛ قطعاً کسانی که [با ترك هجرت از دیار کفر، و ماندن زیر سلطه کافران و مشرکان] بر خویش ستم کردند [هنگامی که] فرشتگان آنان را قبض روح می‌کنند، به آنان می‌گویند: [از نظر دین‌داری و زندگی] در چه حالی بودید؟ می‌گویند: ما در زمین، مستضعف بودیم. فرشتگان می‌گویند: آیا زمین خدا وسیع و پهناور نبود تا در آن [از محیط شرك به دیار ایمان] مهاجرت کنید؟! پس جایگاهشان دوزخ است و آن بد بازگشت گاهی است». سپس در آیه ۹۸ و ۹۹ مستضعفان واقعی را معذور می‌دارد «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا؛ مگر مردان و زنان و کودکان مستضعفی که [برای نجات خود از محیط کفر و شرک] هیچ چاره‌ای ندارند، و راهی [برای هجرت] نمی‌یابند. پس اینانند که امید است خدا از آنان درگذرد؛ و خدا همواره گذشت‌کننده و بسیار آمرزنده است». این آیات به وضوح نشان می‌دهد که علت وجوب هجرت، استضعاف و عدم امکان زندگی شرافتمندانه است که از پرسش توبیخی فرشتگان از آنها (الم تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً)، وجوب این عمل «هجرت» قابل استنباط است. برخی محققین در ذیل این آیات فرموده‌اند: «آیات مبارکه بیانگر این است که استدلال خود ستمکاران (کسانی که به خود ستم کرده‌اند) مبنی بر اینکه انحرافشان از حق و گرفتار شدنشان در باطل به دلیل ضعف بوده‌است، ناتمام و غیرقابل قبول است؛ پس چگونه ممکن است استضعاف دیگران [عذری برای آنان باشد]؟ بنابراین به آن‌ها گفته می‌شود «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؛ آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن

^۸ این قاعده در اصول فقه اهل سنت، قاعده‌ای مسلم است (زرکشی، ۱۴۲۱: ج ۴: ۲۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۲۷۵) ولی در شیعه، با وجود استخدام در برخی مواضع، به عنوان قاعده‌ای مستقل از آن بحث نشده‌است (نک: نجفی، ۱۴۲۱: ج ۱: ۳۲۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ج ۲: ۳۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۷۸-۷۹).

هجرت کنید؟» (نساء: ۹۷) تا بدین وسیله بتوانید حق را ادا نموده و آنچه را خداوند متعال به آن فرمان داده و عقل فطری و انسانی تان در مورد کسب نیکی‌ها و ترک بدی‌ها درک می‌کند، به‌جا آورید. چرا که خداوند متعال فرموده است: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، قَسَمَ بِهِ جَانِ أَدْمَى وَ أَن كَسَ أَن رَّا مِنْظَمَ سَاخْتَه، سِيسَ فُجُورَ وَ تَقْوَا رَا بِه اَو الِهَام كَرْدَه اسْت.» (شمس: ۸-۹) پس این گروه، به واسطه ستمی که بر خویشتن روا داشتند و ترک هجرت و باقی ماندن در سرزمینی که در آن توانایی برپایی عدل و انجام وظایف خود را نداشتند (به دلیل تسلط جباران و مستضعف شدن در دستان آنان)، جایگاهشان جهنم است و چه بد سرانجامی است و هنگامی که ترک امری (مانند هجرت) موجب آتش جهنم و سوختن در آن شود، پس انجام آن (هجرت) واجب است. چرا که عنوان ظلم به خویشتن به طور مطلق جز بر «ترک واجب» یا «انجام حرام» صدق نمی‌کند؛ بنابراین اگر باقی ماندن در یک سرزمین مستلزم چنین چیزی [ترک واجب یا فعل حرام] باشد، خروج و هجرت از آن واجب می‌شود و در موارد ترک امر راجح (مستحب) یا انجام امر مرجوح (مکروه) نیز هجرت ترجیح می‌یابد.

(یزدی، ۱۳۷۴: ج ۲: ۲۷۷) از این رو استضعاف به خاطر زندگی در اراضی مشرکین بوده و باعث سلطه مشرکین بر آنها و تحت الشعاع قرار دادن دین آنها بوده (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۵: ۴۹-۵۰) و آنها در حقیقت مستضعف واقعی نبودند؛ بلکه در وضعیتی بوده‌اند که می‌توانستند با خارج شدن و مهاجرت، آن را تغییر دهند و فرشتگان ادعای استضعاف آنان را با این بیان (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً) تکذیب کردند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۵: ۵۰) علاوه بر تصریح آیه به هجرت کردن (فَتَهَاجِرُوا فِيهَا) و وعده عذاب بر این عمل (فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا) که دلالت بر گناه بودن این عمل داشته و در نتیجه، ترک آن-که همان هجرت کردن است-لازم است. (جناتی، ۱۳۷۰: ۱۹۰) در مقابل، آیه ۱۰۰ این سوره، پاداش بزرگ الهی را برای مهاجران رقم می‌زند: «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَ سَعَةً». این آیه «هجرت» را یک وسیله شرعی معلل برای رسیدن به «سعة» (گشایش) و «مراغم» (پناهگاه امن) معرفی می‌کند. از منظر فقهی، هر حکم معللی با زوال علت خود، زوال می‌یابد (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۱: ۳۲۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ج ۲: ۳۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۷۸-۷۹).

بنابراین، هنگامی که علت اصلی هجرت-یعنی استضعاف، ستم و ناامنی-در وطن اصلی از میان برود، تکلیف به ترک وطن و ماندن در غربت نیز منتفی می‌شود. بر این اساس، بازگشت آوارگان به وطن امن شده، به معنای استقرار در «أَرْضِ اللَّهِ الْوَاسِعَةِ»-یعنی استضعافی وجود ندارد. بنابراین، آیات هجرت نیز می‌تواند پایه و مبنایی برای اثبات «حق بازگشت» به عنوان یکی از حقوق مسلم آوارگان در فقه اسلامی باشد.

از همین روست که مهم‌ترین شاهد تاریخی و دینی بر این حق، هجرت پیامبر (ص) و اصحاب از مکه به مدینه و سپس فتح مکه و بازگشت پیروزمندانه مسلمانان به وطن خود است که این آیه به

ضمیمه آیه اول (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹: ۱۶۶) و ۲۷ فتح^۹ و سوره مبارکه نصر (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰: ۸۴۴)^{۱۱}، به آن دلالت دارد؛ چرا که هجرت مسلمانان از مکه یک عمل جبری و ظالمانه بود و بازگشت پیروزمندانه به مکه و استرداد حقوق (فتح مکه) عملاً مصداق عملی و الهی حق بازگشت به وطن سلب شده است.

همچنین گاه حق بازگشت، مقدمه یا ملازم «حق بازپیوند با خانواده» است و از این روست که در منابع مورد توجه قرار گرفته است؛ به عنوان مثال در روایتی آمده است: «و مردی گفت: ای رسول خدا، آمده ام تا با شما بر [سر] هجرت بیعت کنم، در حالی که پدر و مادرم را گریان ترک کرده ام. پیامبر فرمودند: به سوی آن دو بازگرد و آن‌ها را بخندان» (نوری، ۱۴۰۳: ج ۱۵: ۱۷۶). آوارگی، بزرگ‌ترین گسست خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را ایجاد می‌کند. بازگشت به سرزمین اصلی (حق بازگشت) غالباً به معنای بازگشت به ریشه، خانواده و محیطی است که انسان در آن آرامش می‌یابد. این روایت اخیر هرچند به طور مستقیم و صریح درباره حق بازگشت آوارگان به معنای سیاسی و حقوقی مدرن صحبت نمی‌کند، اما بر یک اصل اخلاقی و فقهی بسیار مهم دلالت دارد که می‌تواند مؤید و مبنایی قوی برای تأیید حق بازگشت باشد. از این رو حفظ حقوق اولیه انسانی، کرامت، و آرامش خانواده که با بازگشت آوارگان تأمین می‌شود برتر و مقدم بر هر تکلیف یا مانع دیگری است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که هجرت با نبی الهی ص نمی‌تواند والدین گریان را نادیده بگیرد، سیاست‌های سلب حقوق و آوارگی نیز نمی‌توانند پیوندهای خانوادگی و حق بازپیوند با خانواده را نادیده بگیرند.

۲-۳. حق بازگشت مبتنی بر تعهدات حقوق بشردوستانه دولت فاتح نسبت به غیرنظامیان

از منظر تعهدات حقوق بشردوستانه نیز نمی‌توان به اخراج متوطنان یک سرزمین و کوچاندن اجباری ایشان اقدام ورزید. این امر را می‌توان در قالب‌های متعددی در فقه اسلامی نمونه یافت؛ از جمله اینکه با اهل ذمه، معامله مالکانه می‌شود و نایبستی با اقداماتی نظیر تخریب مسکن، زمینه مهاجرت اجباری ایشان را دامن زد. به همین نحو معامله مالکانه در قالب «لوازم بازگشت به سرزمین» مانند وجوب بقای محل‌های مخصوص به عبادت [کلیساها و معابد] نیز پذیرفته شده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۷۸) بنابراین قاعده «معامله با فرض مالکیت اهل ذمه» در سرزمینی که با صلح فتح شده مورد پذیرش فقها بوده و در خصوص آثار حقوقی آن چنین نوشته‌اند که: «سایر کارهایی که برای مالک در ملک خودش جایز است - در صورتی که در متن قرارداد صلح، شرطی مبنی بر منع این اعمال (چه به طور کلی و چه جزئی) ذکر نشده باشد (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۱: ۲۸۲)» جایز است. در نتیجه در فقه اسلامی،

^۹ إِنْ فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا: اختلف في هذا الفتح على وجوه (أحدها) أن المراد به فتح مكة وعدها الله ذلك عام الحديبية عند انكفائه منها.

^{۱۰} لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ.

^{۱۱} «إِذَا جَاءَ» یا محمد «نَصُرُ اللَّهَ» علی من عاداك و هم قریش «وَالْفَتْحُ» فتح مكة و هذه بشارة من الله سبحانه لنبيه ص بالنصر و الفتح قبل وقوع الأمر.

وقتی سرزمینی با صلح فتح می‌شود، فقها (مانند شهید ثانی و صاحب جواهر) بر بقاء مالکیت و عدم جواز تغییر در محل سکونت آن‌ها تأکید دارند. این عدم جواز اخراج و لزوم حفظ زیرساخت‌های زندگی آنان (مانند کلیساها)، نشان‌دهنده اصالت حق بر وطن و مسکن در فقه است. بنابراین، اگر شریعت برای اهل ذمه که تحت حاکمیت جدید درآمده‌اند، حق ماندن و حفظ لوازم سکونت را قائل است، این نشان‌دهنده آن است که علقه فرد به سرزمینش با تغییر حاکمیت یا غلبه سیاسی از بین نمی‌رود. از این مبنا می‌توان به طریق اولی برای «حق بازگشت» آوارگانی که به زور یا از خوف جنگ از وطن رانده شده‌اند استدلال کرد؛ چرا که اگر اخراج بدوی حرام است، استمرار اخراج (مانع شدن از بازگشت) نیز تداوم همان ظلم و غصب حق سکونت خواهد بود.

البته باید توجه داشت که حق بازگشت و احترام به حق بر مالکیت سرزمینی، امری نیست که قابل معاوضه و یا شناسایی در برابر پرداخت «جزیه» باشد؛ توضیح اینکه، «جزیه به عنوان مقادیری دریافتی از کفار است تا در سرزمین اسلامی اقامت داشته و از کشتن آنها دست برداشته شود» (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۱: ۲۲۷) ولی این مال صرفاً بدین منظور تأمین هزینه ارائه امنیت به ایشان است؛ چرا که خود ایشان از حضور نظامی و شرکت در چنین عرصه‌هایی معاف هستند. (قاضی، ۱۳۵۲: ص ۱۳۹؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۳: ۳۶۶)

نکته دیگر آنکه برخی فقها باور به وجود قاعده‌ای در حقوق جنگ دارند که وفق آن، هر کاری را که با آن بتوان در جنگ پیروز شد، جایز می‌دانند. (محقق حلی، ۱۴۰۲: ج ۱: ۲۸۳) علامه حلی در هنگام ذکر مثال برای این قاعده، اعمالی نظیر خراب کردن خانه‌ها، حصارها و منع از رفت و آمدن روندگان را به ۹۹۰-- عنوان نمونه ذکر کرده است. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۱: ۴۸۵) صاحب ریاض نیز خراب کردن شهرها را تحت این قاعده قرار داده (طباطبایی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۴۸۸) و مستند آن را سیره نبی اکرم ص در برخورد با اهل مدینه (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵: ۲۵) و یهودیان بنی نضیر دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۰۴: ج ۱: ۴۸۸) بر این اساس، قاعده «يجوز المحاربة بكل ما يرجی به الفتح» (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۱۲: ۳۱۲) و کلمه «کل» وارد شده در آن (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱۸۹: قمی، ۱۳۷۹: ۲۸۸؛ محقق حلی، ۱۳۷۶: ج ۱: ۱۱۲)، افاده عمومیت داشته (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۶) و قابل اطلاق بر کوچاندن جمعیت و خراب کردن خانه‌ها که به نحوی به تحدید یا سلب حق بازگشت خواهد انجامید، است. این در حالی است که این عبارت «کل ما يرجی به الفتح»، هیچ سندی در قرآن، روایات و عقل ندارد. (علیدوست، ۱۳۹۲: ۱۶) نکته دوم آنکه، هر گاه شارع مقدس به امری فرمان دهد و انجام آن فعل، متوقف بر استفاده از آلات و ابزاری باشد، ضروری است که از مقدمات و ابزار حلال بهره برده شود و نه از مقدمات حرامی نظیر کوچاندن اجباری جمعیت یا تخریب اماکن مسکونی.

همچنانکه نتیجه فوق مبنی بر حمایت از مالکیت و بازگشت آوارگان، از منظر فقه در صورت غلبه حکومت اسلامی در مخاصمات، روایت صوافی الملوك «لَهُ (اولی الامر من بعد رسول الله) صَوَافِي

الْمُلُوكُ^{۱۲} مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ الْغَضَبِ لِأَنَّ الْغَضَبَ كُلَّهُ مَرْدُودٌ؛ برای او (یعنی ولی امر و جانشین پس از رسول خدا)، صوافی الملوک است؛ یعنی اموال و زمین‌های گزیده‌ای که در دست پادشاهان کفار بوده، به شرط آنکه از راه غصب به دست نیامده باشد؛ زیرا هر آنچه از طریق غصب باشد، تماماً باید به صاحبان اصلی‌اش بازگردانده شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۵۴۲) و وظیفه شرعی حاکمیت را بازگرداندن مال مغضوب به صاحبانش می‌داند. اگرچه ممکن است رد مال در مواردی صرفاً جنبه مالی داشته باشد، اما در موضوع آوارگان و با توجه به روایت نقل شده که از مصادیق «صوافی الملوک»، اراضی و املاک است، مال مغضوب محل بحث عبارت است از حق استقرار در سرزمین و مسکن. در نتیجه، حکومت اسلامی موظف است اراضی غصب‌شده‌ای را که آوارگان در آن مالکیت داشته‌اند، به آن‌ها بازگرداند. از آنجا که طبق قاعده فقهی «الناس مسلطون علی اموالهم» (مکارم، ۱۳۷۰: ج ۲: ۱۷)، بازگرداندن مالکیت زمین به آواره، شرعاً مستلزم رفع مانع برای حضور و استقرار وی در آن ملک است و به عبارت دیگر، حق بازگشت، بُعد حقی و مکانی همان حکم رد غصب است؛ چرا که بازگرداندن زمین به آواره بدون اجازه حضور وی در آن سرزمین، با حقیقت رد غصب در تضاد است. لذا حق بازگشت در اینجا به معنای بازپس‌گیری سلطه بر وطن و محل سکونت تلقی می‌شود.

۳. مختصات حق بر بازگشت آوارگان

۳-۱. حرمت تکلیفی نقض حق بازگشت

قرآن کریم با صراحت، اخراج ظالمانه افراد از خانه‌هایشان را نکوهش و ممنوع کرده و این عمل را هم‌ردیف با جنگیدن با خدا می‌داند. این اصل به طور ضمنی، حق بازگشت را برای کسانی که به ناحق آواره شده‌اند، ایجاد می‌کند. در سوره مبارکه بقره، اثبات این حق بدین نحو مورد توجه بوده است: «... وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ؛ و یکدیگر را از خانه‌هایتان آواره نمی‌کنید. سپس شما به این اقرار کردید و گواه هستید.» (بقره: ۸۴) از نکات مرتبط با ادعای فوق آن است که دیار در این آیه، به منازل تفسیر شده است. (دینوری، ۱۴۲۴: ج ۱: ۳۵؛ ماوردی^{۱۳}، بی‌تا: ج ۱: ۱۵۴) ^{۱۴} در ادامه این آیه شریفه اینگونه بیان شده است: «... وَ هُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ» (بقره: ۸۵) که

^{۱۲} در واژه‌شناسی فقهی، صوافی به اموال و دارایی‌های ویژه و ممتازی اطلاق می‌شود که به دو صورت تعریف شده است: ۱- آنچه پادشاهان و حاکمان کفر، برای شخص خود برگزیده و تصاحب کرده بودند. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱: ۲۶۴) ۲- املاک، اراضی و دارایی‌های رهاشده‌ای است که مالکانشان از آن کوچ کرده یا بدون وارث از دنیا رفته‌اند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۳: ۴۰)

^{۱۳} و أما الديار فالمنزل، الذي فيه أبنية المقام، بخلاف منزل الارتحال، و قال الخليل: كل موضع حلّه قوم، فهو دار لهم، و إن لم يكن فيه أبنية.

^{۱۴} در تفسیر قمی یکی از موارد تطبیق این آیه، تبعید ابوذر به ریزه توسط عثمان دانسته شده است (قمی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۵۲-۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۲: ۲۵۹). در روایتی دیگر پیامبر اکرم ص به ابوذر این گونه بیان کرده است: «أنت رجل من أهل الجنة و كيف لا تكون كذلك؟ و أنت المطرود عن حرمي بعدي لمحبتك لأهل بيتي فتعيش وحدك و تموت وحدك؛ همانا تو مردی از اهل بهشتی؛

در تفاسیر، به حرمت اخراج افراد از دیار و شهر خودشان اشاره شده است (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱ ج: ۱۲۰) که حالت این اخراج، نیز به صورت قهری و غضبناک بیان شده است. (امام حسن ع، ۱۴۰۹: ۱ ج: ۳۶۷)

شایان ذکر است که گرچه این آیه درباره میثاقی است که از یهود گرفته شده بود، (امام حسن ع، ۱۴۰۹: ۱ ج: ۳۶۷) ولی انحصاری در آن نبوده و علامه مجلسی این آیه را در باب (جوامع المناهی التي تتعلق بجميع الأحكام من القرآن الکریم) آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۳ ج: ۳۲۶) و تفاسیر نیز این آیه را در خصوص عداوت میان دو قبیله اوس و خزرج نیز تطبیق داده که هر کدام که غلبه پیدا می کرد، دیگران را می کشت و از محل سکونتشان اخراجشان می کرد. (طبرانی، ۱۳۸۲: ۱ ج: ۲۰۱)

در خصوص جایگاه حق بازگشت، این آیه، اخراج از اهل و دیار خود را به منزله قتل دانسته شده است؛ چرا که این گونه فرموده است «تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ؛ یکدیگر را می کشید و گروهی از خودتان را از خانه هایشان بیرون می کنید» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱ ج: ۷۰). در تعلیل این استنباط، علامه مجلسی، اینگونه بیان کرده است: «قتل یک مرد و اخراج او توسط دیگری، در حکم کشتن خود و بیرون کردن خویشتن قرار داده شده است، یا به دلیل پیوند و اتصال خویشاوندی یا دینی میان آنها است و یا به دلیل آنکه قصاص می شود و گویا خود را کشته است.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱ ج: ۱۲۹)

بنابراین در مجموع، عدم اخراج از محل سکونت شخص، از حقوق اهالی آن دانسته شده (قشیری، ۲۰۰۰: ۱ ج: ۱۰۴-۱۰۵) و اگر اخراج افراد از دیارشان صورت گرفت، خدای متعال آن را به منزله عمل به برخی از احکام الهی می داند؛ چرا که آنها فدیة می گرفتند، ولی افراد را اخراج می کردند؛ در حالی که فدیة گرفتن و عدم اخراج، هر دو از احکام الهی است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱ ج: ۲۱۹)

لازم به ذکر است که در دو آیه ۹ و ۱۰ ممتحنه که سابقاً ذکر شد، به جای صیغه نهی، از ماده نهی استفاده شده که جمله خبری در مقام انشاء و طلب به کار رفته (حسنی، ۱۴۱۱: ۳۱) و مبالغه آن نیز بیشتر است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۷۱). همسو با تغلیظ جایگاه حق بر بازگشت، برخی اخراج از شهر در این آیه را مصداقی از فساد در ارض دانسته اند (جوادی، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۶) که سبب سلب حق افراد از اهل و دیار خود شده است. همانگونه که این دو آیه در برخی از موارد، حفظ حقوق کفار را لازم دانسته

و چگونه چنین نباشد؟ در حالی که تو پس از من، به خاطر محبتت به اهل بیتم، از حرم (شهر) من رانده می شوی؛ پس تنها زندگی می کنی و تنها می میری.....» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۰۵) که لفظ مطرود از ریشه ط-ر-د به معنای اخراج کردن از محل خود آمده است: (مَطْرُودٌ) و (أَطْرَدَهُ السُّلْطَانُ عَنِ الْبَلَدِ مِثْلَ أَخْرَجَهُ مِنْهُ وَ زَنًا وَ مَعْنَى... در این روایت نیز حق اولیه ابوذر بر سکونت به شهر خود دلالت دارد (فیومی، ۱۴۱۴: ۲ ج: ۳۷۰). همچنین در کتاب النهایه آمده است: «طَرَدَهُ إِذَا أَخْرَجَهُ عَنْ بَلَدِهِ» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳ ج: ۱۱۸).

(منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲: ۷۲۱-۷۲۲) مگر در جایی که قتال نمایند یا حق سکونت را سلب کنند که در این صورت با توجه به «فاعتدوا بمثل ما اعتدی علیکم...»؛ پس به همان اندازه که بر شما تعدی شده و تجاوز شده است، با آنان مقابله به مثل کنید» (بقره: ۱۹۴) در صورت توانایی و امکان، بایستی آنان را نیز از دیارشان اخراج کرد. (مقابله به مثل در حقوق بشر) به بیان دیگر اگرچه ظاهر آیات بر حرمت اخراج تأکید دارد، اما از منظر تحلیل فقهی، حرمت سلب حق، ملازم با وجوب اعاده آن در صورت وقوع سلب است. لذا وقتی قرآن کریم اخراج را محرم (بقره: ۸۵) و ظلم (ممتحنه: ۹) می‌شمارد، این بدان معناست که علقه فرد با دیار خویش شرعاً منقطع نگشته و آواره همچنان صاحب حق سکونت در آن سرزمین است. بنا بر قاعده الغصب کله مردود که در روایت صوافی الملوک گذشت، بازگشت آوارگان در حقیقت ردّ مظالم و پایان بخشیدن به وضعیت حرام اخراج است؛ چرا که ممانعت از بازگشت، استمرار همان اخراج محرم و تداوم ظلم محسوب می‌شود.

۲-۳. وجوب جهاد برای تحقق حق بر بازگشت به سرزمین

آیه یک سوره ممتحنه^{۱۵} نیز بر حق بازگشت آوارگان و حق بر سکونت در سرزمین خودشان دلالت دارد. جمله «یخرجون...» در آیه شریفه، حالیه بوده و حالت دشمنان الهی در این آیه را توصیف می‌کند؛ چرا که مشرکین، سبب به اضطراب انداختن رسول خدا صلی الله علیه و اله و اصحابش برای هجرت به مدینه و رها کردن سرزمین مکه بوده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۹: ۲۱۹) بیان این جمله، در مقام تعلیل برای عدم دوستی با دشمنان خدای متعال است که بر مذمت عمل آنها (سلب حق سکونت در سرزمین خود) دلالت دارد و حال که اجبار به خروج و هجرت شده‌اند، بایستی برای طلب رضای الهی و مقابله با آنها (جهاد برای گرفتن حق سکونت)، اقدام کنند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹: ۴۰۵) مؤید آن نیز شأن نزول آیه بوده که پیامبر خدا ص بعد از هجرت، آماده جنگ برای فتح سرزمین اولیه خود شد ولی برخی این خبر را به سران شرک رسانده که این آیه نازل شده است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۴: ۲۷۶) البته مشروط بودن به معنای تأکید برای شرطی که محقق الوقوع است می‌باشد، (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۱۹: ۲۲۸) نه بدان معنا که در صورت وقوع هجرت ولی به غیر قصد جهاد و مقابله، دوستی با دشمنان اشکالی نداشته باشد.

قرآن در موارد دیگری نیز به صراحت مؤمنان را موظف می‌کند تا برای نجات مردان، زنان و کودکانی که به دست ظالمان مستضعف شده‌اند و از خانه‌هایشان رانده شده‌اند، جهاد کنند: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا...» شما را چه شده که در راه خدا و [رهایی] مردان و زنان و کودکان مستضعف

^{۱۵}. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ يَخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَ إِيْتِغَاءَ مَرْضَاتِي

[ای که ستمکاران هر گونه راه چاره را بر آنان بسته‌اند] نمی‌جنگید؟ آن مستضعفانی که همواره می‌گویند: پروردگارا! ما را از این شهری که اهلش ستمکارند، بیرون ببر» (نساء: ۷۵).

در این آیه سه تکلیف وجوبی بیان شده است: ۱- وجوب هجرت از دار شرک برای کسانی که توانایی دارند؛ ۲- وجوب تلاش و سعی مؤمنان برای رهایی و استنقاذ مستضعفان از چنگال ظالمان؛ ۳- وجوب دفاع از مؤمن عاجزی که مورد ستم قرار گرفته است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ج ۱: ۳۴۵؛ جرجانی، ۱۳۶۳: ج ۲: ۹) اگرچه این موارد در قالب تکالیف شرعی (حکم) بیان شده‌اند، اما تلازم منطقی میان وجوب رهایی مستضعف و وجوب دفاع از مظلوم با موضوع پژوهش، در این است که این احکام الزامی، بستر قانونی و شرعی را برای استیفای حق بازگشت آوارگان فراهم می‌سازند. به بیان دیگر، وقتی دفاع از مظلوم و نجات او از استضعاف، تکلیفی حسبی و قطعی بر عهده جامعه اسلامی است، تحقق عملی این تکلیف در مورد آوارگان، چیزی جز فراهم آوردن مقدمات بازگشت آنان به دیارشان نخواهد بود. بر این اساس، می‌توان صیانت از این حق را یک تکلیف حسبی بر عهده دولت‌های اسلامی و از مصادیق بنیادین همکاری‌های بین‌المللی در راستای تحقق عدالت و امنیت پایدار دانست.

دفاع مسلمانان در صورتی که دشمن به آنان هجوم آورد و از این هجوم بر اساس و موجودیت اسلام، حریم دین، و مرزهای جغرافیایی و اجتماعی مسلمانان بیم و نگرانی باشد، بر مسلمانان واجب است که با جان و مال خود، به هر وسیله ممکن دفاع کنند. (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۱: ۱۵) این دفاع مقید به حضور امام عادل و اجازه او، یا اجازه نایب خاص یا عام او نیست؛ (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۱: ۱۴) بلکه بر همه مسلمانان واجب کفایی یا واجب عینی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۱۰) تا اینکه هجوم دفع شود و امنیت دینی و دنیوی در سرزمین‌های مسلمانان و جامعه آنها برقرار شود که حفظ سرزمین نیز از مصادیق دفاع از مال است (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۴۱: ۶۵۰) که در نتیجه از فروغ این مسئله آن است که اگر بر بخشی از سرزمین‌ها یا مناطق خاصی از آن، بیم و نگرانی باشد، حکم همین است. و اینکه اگر از افزایش نفوذ و سلطه-چه پیش از این محقق شده باشد یا قدرت دفع اصل آن نباشد-بیم رود، دفاع برای جلوگیری از افزایش آن واجب است. (مشکینی، ۱۳۹۲: ۲۶۲)

در نتیجه مفروض بودن حق سکونت در یک سرزمین، حکم وجوبی دفاع از آن را در صورت ترس از دشمن، (محقق حلی، ۱۴۰۲: ج ۱: ۲۷۸) ایجاب کرده است. اهمیت این حکم به اندازه ای است که اگر هجوم آورنده به سرزمین کافر نبوده و مسلمان باشد نیز اکثر فقها با این که حفظ جان مسلمان واجب و قتل وی حرام است، با این حال حکم وجوب دفاع را پذیرفته‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۳: ۱۱)

جواز قتال برای اعاده حق سکونت سلب شده از آیات دیگری نیز قابل برداشت است؛ همچنانکه می‌فرماید: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ»؛ به کسانی که [ستمکارانه] مورد جنگ و هجوم قرار می‌گیرند، به سبب آنکه به آنان ستم شده اذن جنگ داده شده، مسلماً خدا بر یاری دادن آنان تواناست. همانان که به ناحق از

خانه‌هایشان اخراج شدند [و گناه و جرمی نداشتند] جز اینکه می‌گفتند: پروردگار ما خدا است. « (حج: ۴۰-۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵: ۱۷) بنابراین، اجازه جنگ برای مسلمانان، تنها در صورتی است که دیگران به جنگ با آن‌ها آغاز کرده باشند، علاوه بر این که آن‌ها از خانه‌هایشان اخراج شده‌اند. « (عاملی، ۱۴۱۵: ج ۴: ۳۲۵) همچنانکه توسل به ابزارهای خشونت‌آمیز برای تحقق حق بر بازگشت، به تصریح روایت «فَاطْلُبُوا بِحَقِّكُمْ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَكُمْ؛ پس در پی حق خود باشید؛ همان حقی که خداوند برای شما قرار داده است»، (قمی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۲۶۴) از جمله حقوقی است که خدای متعال برای مسلمانان قرار داده‌است. (عاملی، ۱۴۱۵: ج ۵: ۵۰-۵۱)

۳-۳. «حسبه» انکاری ماهیت تعهد به تحقق «حق بازگشت»

ادله عامی وجود دارد که اثبات‌کننده تکلیف مردم به تحقق حق بازگشت است. از جمله امر پیامبر اکرم به نصرت مظلوم (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲: ۳۴۱) که فقها در صورت تمکن، آن را واجب می‌دانند. (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۱: ۳۰۹) همچنین مومن بر مومن دیگر سی حق دارد که یکی از آنها، یاری کردن وی-به نحو واجب کفایی-برای اخذ حق اوست. (شهید ثانی، ۱۳۹۰: ۷۸؛ مغنیه، ۱۳۷۹: ج ۶: ۶۱) این تعهد به تحقق حق بر بازگشت در قالب‌های دیگری از جمله تأمین مالی نیز مورد حمایت شارع مقدس بوده‌است؛ در روایتی دیگر شخصی به امام باقر علیه السلام می‌گوید: «کنیزی دارم که نذر کرده‌ام آن را برای خانه خدا قرار دهم، به دلیل سوگندی که بر گردنم بود. این موضوع را به متولیان کعبه گفتم، و آن‌ها گفتند: او را نزد ما بیاور، همانا خداوند نذرت را ادا کرده‌است. پس امام باقر ع فرمودند: ای عبدالله! همانا خانه نه می‌خورد و نه می‌نوشد. پس کنیزت را بفروش و با پول آن کار انجام بده، و مردم شهر و دیار خودت را که به این خانه حج آمده‌اند، بنگر. پس هر کس از آن‌ها که از عهده مخارج برنیامد، به او پول بده تا بتواند به سرزمین و دیار خود بازگردد.» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۶) فقها از این روایت، برای صحت نذر نسبت به افراد مسکین در بیت الله استفاده کرده‌اند. (بحرانی، ۱۳۶۳: ج ۱۷: ۳۶۷) ^{۱۶} آنچه در این روایت مد نظر است اینکه امام ع هدف از صرف پول را نه صدقه عمومی، بلکه هدفی بسیار خاص که تأمین هزینه‌های سفر برای بازگشت به سرزمین مادری است، بیان کرده‌اند؛ چرا که عبارت «حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى بِلَادِهِ» تا به سرزمینشان بازگردند» نشان می‌دهد که تأمین امنیت و امکان بازگشت فرد به شهر و دیار خود، یک اولین هدف و غایت انسانی-دینی است. بنابراین بازگشت به وطن و سرزمین مادری (الفيئ الى البلاد) یک حق اساسی است که باید برای تحقق آن هزینه کرد و موانع آن را برطرف ساخت.

^{۱۶}. ایشان این روایت و روایت‌های دیگر هم مضمون با آن را تعبیر به روایت‌های مقبول کرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳: ج ۱۷: ۳۶۴).

۳-۴. عدم سقوط حق بازگشت در اثر مرور زمان

از جمله روایات دال بر عدم امکان استناد به مرور زمان در نفی حق بازگشت، روایت مناهی است که امام صادق علیه السلام در قسمتی از آن می‌فرماید: مَنْ خَانَ جَارَهُ شَبْرًا مِنَ الْأَرْضِ جَعَلَهُ اللَّهُ طَوْقًا فِي عُنُقِهِ مِنْ تَخَوُّمِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُطَوَّقًا إِلَّا أَنْ يَتُوبَ وَيَرْجِعَ...؛ کسی که یک وجب از زمین همسایه‌اش را خیانت کارانه (یا با غضب) بگیرد، خداوند در روز قیامت همان زمین را تا طبقه هفتم، چونان طوقی در گردن او قرار خواهد داد تا با آن (در حال عذاب) خدا را ملاقات کند؛ مگر آنکه توبه کند و (مال را به صاحبش) بازگرداند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴: ۱۲)

روایت دیگری نیز به عنوان موید^{۱۷} بر این مطلب دلالت دارد. امام کاظم علیه السلام در ذکر اموالی که مختص امام معصوم علیه السلام است می‌فرماید: «وَلَهُ صَوَافِي الْمُلُوكِ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ عَلَى غَيْرِ وَجْهِ الْعُصْبِ لِأَنَّ الْعُصْبَ كُلَّهُ مَزْدُودٌ...؛ اموالی که در دست سلاطین پیشین بوده و تصرفاتشان در آن به ناحق و غضب نبوده (برای امام است)؛ زیرا تمام اموال غضب شده باید (به صاحبان اصلی) بازگردانده شود. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷: ۵۳۹)^{۱۸}

۳-۵. عدم سقوط حق بازگشت در اثر «غصب» و «غیبت»

در خصوص گستره تخصیص‌پذیری یا قبول استثناء موجه حقوقی در تحدید یا نفی حق بازگشت، غضب نیز امری قابل بحث است. درواقع از منظر فقه، سلب مالکیت تنها از طریق مشروع امکان‌پذیر بوده و اخراج قهری و سلب مالکیت ظالمانه، باطل و موجب ضمان (جبران خسارت) است (صدر، ۱۳۵۰: ج ۱: ۳۴) و غضب یکی از بارزترین مصادیق «أَكْلُ مَالٍ بِالْبَاطِلِ» است که در آیه ۲۹ سوره مبارکه نساء، صراحتاً از آن نهی شده و شارع مقدس با ایجاد ضمان، راهکاری برای وصول به حق بر بازگشت در نظر گرفته‌است. در این میان، علاوه بر رد عین مغضوب، ضمان منافع (اجرت‌المثل مدت غضب که عرفاً به آن ملک تعلق می‌گرفته) و ضمان در صورت تلف یا نقص در صورت تلف شدن ملک (که در مورد زمین غیرمعمول است مگر تغییر ماهیت کامل) یا وارد شدن نقص به آن، غاصب ضامن جبران مثل یا قیمت آن است. همچنین در صورت احداث برخی اعیان یا کاشت درخت، هنگام بازگرداندن سرزمین به مالکان اصلی، بایستی زمین را از آنان تخلیه نماید. این حکم بر اساس فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمودند: «لَيْسَ لِعِرْقِ ظَالِمٍ حَقٌّ». (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۳: ۷۳) همچنین اگر بازگرداندن مال مغضوب، مستلزم ضرر به غاصب باشد، مانع جبران این قاعده نخواهد بود.

^{۱۷}. این روایت به صورت مرسل بیان شده‌است از این رو سند این روایت قابل اعتماد نیست ولی به دلیل وجود این روایت در کتاب اصول کافی و فتوا دادن برخی فقها به این روایت (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۵: ۳۸۶)، می‌تواند موید برای مبحث مذکور باشد.

^{۱۸}. علاوه بر این روایت‌ها، روایت‌های دیگری نیز وجود دارد که در باب ۲ و ۳ از کتاب الغصب وسائل الشیعه به صورت ضمنی، استمرار مالکیت بر اموال از جمله اراضی را دلالت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۵: ۳۸۷-۳۸۸).

احادیث مربوط به ارث و مالکیت (دال بر استمرار مالکیت افراد بر اموالشان، حتی در زمان غیبت افراد یا دوری آنها)، نیز بر حق بازگشت آوارگان به سرزمین‌های خودشان گواهی می‌دهند.

از جمله صحیح‌ه هشام است که می‌گوید: «حفص أَعَوَّرَ از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد و من (هشام بن سالم) حاضر بودم. پس حفص گفت: پدرم کارگری داشت و چیزی (حقوق یا مالی) از او نزد پدرم باقی مانده بود. آن کارگر فوت کرد و هیچ وارث و خویشاوندی بر جای نگذاشت و من از [تکلیف] آن مال در تنگنا هستم، چه کنم؟ امام فرمودند: آنچه شک (یا ناراحتی) تو را برطرف می‌کند، فقرا هستند (یعنی آن مال را به فقرا صدقه بده تا خیالت راحت شود) پس گفتم: فدایت شوم، من باز هم از نگهداری آن بسیار در تنگنا هستم، چه کنم؟ امام فرمودند: آن مال همچون سایر اموال توست (در حفظ و نگهداری)؛ پس اگر صاحبی آمد، آن را به او بپرداز.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴: ۳۳۰-۳۳۱)

محقق نجفی بعد از بیان این روایت، این بخش از روایت‌ها را مشوش و عدم سازگار با هم می‌دانند. (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۵: ۴۶) از این رو اقوال مختلفی در صدقه دادن این گونه اموال یا به شرط یاس از پیدا کردن ورثه یا ... بیان (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۵: ۴۵) و درباره بهترین اقوال می‌فرماید: «و بهترین اقوال در مسئله مال مجهول‌المالک آن است که در کتاب «تنقیح» آمده‌است: زیرا صاحب تنقیح (پس از نقل سخن سرائر که مال مجهول‌المالک متعلق به امام است)، می‌گوید: و همین که مال برای امام است حق می‌باشد، اما این حکم در صورتی است که مرگ مالک اصلی و عدم وجود وارث برای او قطعی باشد. اما هرگاه این قطعیت حاصل نشده باشد، نگهداری از مال اولویت دارد، تا زمانی که خبری از مالک یا وارثش به دست آید.» (نجفی، ۱۴۲۱: ج ۲۵: ۴۵-۴۶)

در کنار این ادله، برخی دلایل نیز به صراحت حقوق انکارناشدنی و مالکانه نسل‌های آینده را در سرزمین به رسمیت شناخته که بایستی چه در فرض حضور نسل فعلی و چه در غیبت یا ممات آن، محترم شمرده شود: «هُوَ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْيَوْمَ وَلَمْ يَدْخُلْ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ الْيَوْمِ وَلَمْ يُخْلَقْ بَعْدُ» (این زمین‌ها [مفتوح‌العنوة] از آن همه مسلمانان است؛ اعم از افرادی که امروز مسلمان هستند و کسانی که پس از این، وارد اسلام شوند و نیز کسانی که هنوز آفریده نشده‌اند.) (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۷: ۱۴۷)

۳-۶. اصل اعتبار اراده آزاد در خصوص کیفیت اعمال حق بازگشت

برخی از نویسندگان، حق انتخاب به صورت اختیاری برای بازگشت به وطن را از آیه «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ؛ هنگامی که موسی مدّت خود را به پایان رسانید و همراه خانواده‌اش (از مدین به سوی مصر) حرکت کرد، از جانب طور آتشی دید! به خانواده اش گفت: «درنگ کنید که من آتشی دیدم! (می‌روم) شاید خبری از آن برای شما بیاورم، یا شعله ای از آتش تا با آن گرم شوید!»

(قصص: ۲۰) استفاده کرده‌اند. (حنطاوی، ۱۴۳۹: ۱۸۴) چرا که در داستان حضرت موسی (ع)، قرآن کریم با ذکر جزئیات، خروج او از سرزمین خود و سپس بازگشت آگاهانه و داوطلبانه‌اش را به وطن تصویر می‌کند. این بازگشت به دیار اصلی، بر «حق انتخاب» فرد برای بازگشت در زمانی مناسب تأکید دارد. (حنطاوی، ۱۴۳۹: ۱۸۴) الگوی متعالی دیگری که بر این حق صحنه می‌گذارد، سیره نبوی است. مهاجرت پیامبر (ص) و مسلمانان از مکه به مدینه، هرچند به دلیل شرایط سخت و اجبار صورت گرفت، اما هرگز به معنای گسست ابدی از وطن اصلی نبود. زمانی که شرایط توسط خداوند متعال مهیا شد، بازگشت شکوهمندانه ایشان به مکه و توأم با رفتار مبتنی بر عفو و امان‌دهی پیامبر (ص) به مشرکان، نشان می‌دهد بازگشت باید در بستری امن و عاری از تهدید و انتقام‌جویی صورت پذیرد. (حنطاوی، ۱۴۳۹: ۱۸۵) علاوه بر این، تجربه مسلمانان در حبشه که توسط جعفر بن ابی طالب به نیکی توصیف شده، حاکی از اصل بر «موقتی بودن آوارگی» و «حق ذاتی بازگشت» است.

از دیگر سیره‌های تاریخی نشانگر خصایص حق بازگشت، واقعه‌ای است که اشاره دارد پیامبر اکرم (ص) پیش از هجرت، برای ورود ایمن به مکه و انجام دعوت، پناهندگی خود را از مطعم بن عدی- که در آن زمان مشرک بود- درخواست و دریافت نمود.^{۱۹} حاکمان وقت مکه مانند ابوسفیان با پیامبر (ص) به دشمنی برخاسته و او را آواره کرده بودند. با این وجود، پیامبر (ص) حق خود برای بازگشت و حضور در وطنش را به رسمیت شناخت و برای تحقق آن تلاش کرد. این عمل، نشان می‌دهد که حق بازگشت، حقی فراسوی تصمیمات و خواست سیاسی است و افراد می‌توانند برای اعاده این حق، راهکارهای عقلایی مانند درخواست پناهندگی امن برای بازگشت موقت را در پیش گیرند.

۳-۷. مسئولیت حقوقی «معاونت» و «مشارکت» در سلب حق بازگشت

از دیگر احکام اقماری حق بازگشت در این آیه، این است که معاونت در سلب این حق نیز در تصریح آیه «تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ؛ و از روی گناه و تجاوز یکدیگر را بر ضد آنان [که آواره کرده‌اید] یاری و کمک می‌دهید» (بقره: ۸۵) مذموم شمرده شده است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱: ۳۱۴)؛ چرا که طبق این آیه، همان گونه که ظلم حرام است، معاونت و مشارکت بر ظلم نیز حرام است. (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱۰: ۶۰)

نتایج

در منظومه حقوقی اسلام، حق بازگشت آوارگان، نه یک استنباط سیاسی و مصلحت زودگذر، بلکه از حقوق شرعی و اجتماعی است که ریشه در اصول بنیادین دینی دارد. پشتیبان مطلب ذکر شده، نکات کلیدی زیر هستند.

^{۱۹}. نک به: ابن کثیر، ۱۳۹۶: ج ۴: ۵۰-۵۲.

مبانی قرآنی و روایی: قرآن کریم، اخراج افراد از خانه و وطن را منهی (ممتحنه: ۹؛ بقره: ۸۵)، مصداقی از گناه، عدوان (بقره: ۸۵)، فتنه و بزرگ تر از قتل (بقره: ۲۱۷) دانسته و بازگرداندن آوارگان را تکلیف شرعی معرفی می کند. سیره نبوی (مانند فتح مکه) و روایات اهل بیت (ع) نیز بر لزوم حفظ حق سکونت، بازگشت به دیار و رفع ظلم تأکید دارند.

حقوق مالکیت استمراری: ادله فقهی، مانند قاعده عدم سقوط حق الغائب و ضمان قهری در غصب، مبنایی اصولی برای استمرار حق مالکیت آوارگان بر سرزمینشان فراهم می سازد. تأکید بر اراده آزاد و امنیت: این حق به صورت داوطلبانه و ایمن است؛ بازگشت باید در بستری امن و عاری از تهدید و انتقام جویی صورت پذیرد (همسو با اصول حقوق بین الملل و تجربه سیره نبوی). ارتباط با هویت و کرامت: حفظ سلامت دینی، فرهنگی و اجتماعی آوارگان وابسته به بازگشت به محیط اصلی شان است، از این رو ممانعت از بازگشت، سلب حقی ضروری برای حفظ هویت آنها محسوب می شود.

از این رو حق بازگشت، حقی اصیل، غیرقابل زوال، و مستند به اراده الهی است که با اصول حرمت ظلم و وجوب حمایت از مظلومان پیوندی مستقیم دارد و دولت ها در چارچوب فقه اسلامی موظف به تضمین آن هستند.

منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک (۱۳۶۷ش). النهایه فی غریب الحدیث. ۵ ج. ۴. اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد (۱۳۶۲ش). خصال. ۲ ج. ۱. جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. ۱. دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. ۴ ج. ۲. دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۳۹۶ق). السیره النبویه. ۱۲ ج. ۱. دار المعرفه.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴). لسان العرب. ۱۵ ج. ۳. دار الفکر.
- ابویوسف قاضی (۱۳۵۲). کتاب الخراج.
- اشعری قمی، احمد (۱۴۰۸). النوادر. ۱. موسسه امام مهدی عج.
- الفت، نعمت الله (۱۳۷۷ش). تتوری تابعیت در اسلام و نظامهای معاصر. ۱. دانشگاه مفید.
- امام حسن بن علی علیهما السلام (۱۴۰۹). التفسیر المنسوب الی الامام الحسن بن علی العسکری علیهما السلام. ۱. مدرسه الامام المهدی (ع).
- آملی، محمد تقی (۱۴۱۳ق). المکاسب و البیع. ۲ ج. ۱. موسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، محمد علی (۱۴۱۵ق). موسوعه الفقهیّه المیسره. ۱۴ ج. ۱. مجمع الفکر الاسلامی.
- بحرانی، یوسف (۱۳۶۳ش). الحدائق الناضره. ۲۵ ج. ۱. جامعه المدرسین.
- بجنوردی، حسن (۱۳۷۷ش). القواعد الفقهیّه. ۷ ج. ۱. الهادی.
- بیهقی نیشابوری، محمد (۱۳۷۴ش). اصباح الشیعه بمصباح الشریعه. ۱. موسسه امام صادق ع.
- توحید تبریزی، محمد علی (۱۳۷۷). مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیت الله العظمی خویی ره). ۷ ج. ۱. مکتبه الداوری.
- جرجانی، ابوالفتح (۱۳۶۳ش). تفسیر شاهی. ۲ ج. ۱. نوید.
- جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۳۷۷). رسائل فقهی (مقایسه حقوق بشر از دیدگاه غرب و فقه و حقوق اسلامی). مؤسسه نشر کرامت.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰ش). منابع اجتهادی از دیدگاه منابع اسلامی. ۱. کیهان.

- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۶۳ش). خمس رسائل. ج ۱. جامعه المدرسين.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۹ش). تفسير تسنيم. ۸۰ ج. ج ۱. مركز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد (۱۴۰۹). وسائل الشيعه. ۳۰ ج. ج ۱. موسسه آل البيت عليهم السلام.
- حسنی، هاشم (۱۴۱۱). تاريخ الفقه الجعفري. ج ۱. دارالكتب الاسلامی.
- حسينی حائری، سيد كاظم (۱۴۲۳ق). فقه العقود. ۲ ج. ج ۲. مجمع الفكر الاسلامی.
- حقانی زنجانی، حسين (۱۳۷۴ش). تحقیقی درباره انفال یا ثروت های عمومی. ج ۱. دانشگاه الزهراء.
- حنطاوی، بوجمه؛ محامی، مختار (۱۴۳۹ق). الحمايه الدوليه للاجين (دراسه مقارنه بين الفقه الاسلامی و القانون الدولی). وزاره التعليم العالی و البحث العلمی.
- خراسانی، محمد كاظم (۱۴۰۹). كفايه الاصول. ج ۱. آل البيت عليهم السلام.
- خوانساری، موسی (۱۴۱۸ق). منیه الطالب فی شرح المكاسب. ۲ ج. ج ۱. موسسه النشر الاسلامی.
- دینوری، عبد الله (۱۴۲۴). تفسير ابن وهب. ۲ ج. ج ۱. دار الكتب العلمیّه.
- زیبیدی، محب الدين (۱۴۱۴ق). تاج العروس. ۲۰ ج. ج ۱. دارالفکر.
- زرکشی، احمد (۱۴۲۱). البحر المحيط فی اصول الفقه. ۱۱ ج. ج ۱. دار الكتب العلمیّه.
- زیدان، عبد الكريم (۱۴۰۸ق). احكام الذميين و المستأمنين فی الاسلام. ج ۱. موسسه الرساله.
- سرخسی، محمد (۱۹۵۷م). شرح السير الكبير. ج ۱. معهد المخطوطات.
- سمرقندی، نصر (۱۴۱۶). التفسير السمرقندی المسمى بحر العلوم. ۳ ج. ج ۱. دار الفکر.
- شعرباف، جواد (۱۳۷۹ش). آوارگان و حق بازگشت. مجله مطالعات فلسطین، ۱۸ (۳).
- شهید ثانی، زين الدين (۱۳۹۰ق). كشف الریبه. ج ۱. دار المرتضوی للنشر.
- شهید ثانی، زين الدين (۱۴۱۰). الروضه البهیة. ۱۰ ج. ج ۴. مکتبه الداوری.
- شهید ثانی، زين الدين (۱۴۱۳). مسالك الإفهام فی شرح شرائع الإسلام. ۱۶ ج. ج ۱. موسسه المعارف الإسلامی.
- صدر، محمد باقر (۱۳۵۰ش). اقتصادنا. ۲ ج. ج ۱. جامعه المدرسين.
- طباطبائی، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ش). الميزان فی تفسير القرآن. ۲۰ ج. ج ۲. موسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۲ق). حاشیه کتاب المکاسب. ۲ ج. چ ۱. دار المصطفی لاحیاء التراث.

طباطبایی، علی (۱۴۰۴ق). ریاض المسائل. ۲ ج. چ ۱. موسسه آل البيت عليهم السلام.

طبرانی، سلیمان (۱۳۸۲ش). التفسیر الکبیر. ۶ ج. چ ۱. دار الکتب الثقافی.

طبرسی، فضل (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. ۱۰ ج. چ ۳. ناصر خسرو.

طبرسی، فضل (۱۴۱۲). تفسیر جوامع الجامع. ۴ ج. چ ۱. حوزه علمیه قم.

طبری، محمد (۱۴۱۲). جامع البیان. ۳۰ ج. چ ۱. دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. ۶ ج. چ ۳. مرتضوی.

طوسی، محمد (۱۳۸۷ق). المبسوط. ۸ ج. چ ۳. مکتبه الرضویه.

طوسی، محمد (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. ۱۰ ج. چ ۴. دارالکتب الاسلامیه.

طوسی، محمد (۱۴۲۰ق). فهرست. چ ۱. مکتبه المحقق الطباطبائی.

طوسی، محمد (۱۴۲۷ق). رجال. چ ۳. جامعه مدرسین.

العاملی، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد. ۲ ج. چ ۱. منشورات مکتبه المفید.

عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۱۵). الصحيح من سیره النبی الاعظم. ۳۵ ج. چ ۱. دارالهادی.

علامه حلی، حسن (۱۴۰۲). رجال. چ ۲. الشریف الرضی.

علامه حلی، حسن (۱۴۰۲ق). خلاصه. چ ۲. الشریف الرضی.

علامه حلی، حسن (۱۴۱۲). منتهی المطلب. ۱۵ ج. چ ۱. آستانه الرضویه المقدسه.

علامه حلی، حسن (۱۴۱۳). قواعد الاحکام. ۳ ج. چ ۱. جامعه المدرسین.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۲ش). فقه تولید، انباشت و کاربرد سلاح های غیرمتعارف با محوریت فقه امامیه. حقوق اسلامی، (۳۸)، ۲۸-۷.

فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۴۲۸ق). رسائل فی الفقه و الاصول. چ ۱. مرکز فقه الائمه الاطهار ع.

فاضل مقداد (۱۳۷۳ش). کنز العرفان فی فقه القرآن. ۲ ج. چ ۱. مرتضوی.

فاضل مقداد (۱۴۰۴ق). التنقیح الرائد. ۴ ج. چ ۱. مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

فاضل هندی، محمد (۱۴۲۱ق). الالآلی العبقریّه فی شرح العینیّه الحمیریّه. چ ۱. مطبعه الاعتماد.

- فیروزآبادی شیرازی، ابراهیم (۱۴۰۳ق). التبصره فی اصول الفقه. ج ۲. دار الفکر.
- فیومی، احمد (۱۴۱۴). مصباح المنیر. ج ۲. ج ۲. دار الهجره.
- قشیری، عبد الکریم (۲۰۰۰م). لطائف الاشارات. ج ۳. ج ۳. الهیئه المصریّه العامه للکتاب.
- قمی، علی (۱۳۶۳ش). تفسیر قمی. ج ۲. ج ۳. دار الکتب.
- قمی، علی (۱۳۷۹ش). جامع الخلاف و الوفاق. ج ۱. زمینه سازان ظهور امام عصر عج.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷). الکافی. ج ۸. ج ۴. دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ش). شرح الکافی. ج ۱۲. ج ۱. المکتبه الاسلامیه.
- ماوردی، علی (بی تا). النکت و العیون. ج ۶. ج ۱. دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. ج ۱۱۰. ج ۲. دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). مرآه العقول. ج ۲۶. ج ۲. دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶). روضه المتقین. ج ۱۴. ج ۲. بنیاد فرهنگ اسلامی.
- محقق حلی، جعفر (۱۳۷۶ش). مختصر النافع. ج ۲. ج ۶. مطبوعات دینی.
- محقق حلی، جعفر (۱۴۰۲). شرائع الاسلام. ج ۴. ج ۲. استقلال.
- مدنی شیرازی، سید علی خان (۱۳۸۴ش). الطراز الأول. ج ۸. ج ۱. موسسه آل البيت علیهم السلام.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲ش). مصطلحات الفقه. ج ۱. موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۹ش). فقه الامام جعفر الصادق ع. ج ۶. ج ۲. انصاریان.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان. ج ۶. ج ۱. دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰ش). القواعد الفقهیّه. ج ۲. ج ۳. مدرسه امام علی بن ابی طالب ع.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ق). انوار الفقاهه. ج ۱. مدرسه امام امیر المومنین ع.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹). دراسات فی ولایه الفقیه. ج ۴. ج ۱. المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- موسی زاده، رضا (۱۳۸۱ش). حق بازگشت فلسطینی ها به سرزمین خود از دیدگاه حقوق بین الملل (جامعه حقوق دانان). مطالعات منطقه ای، (۱۰).
- نجاشی، احمد (۱۳۶۵ش). رجال. ج ۱. جامعه مدرسین.

نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱). جواهر الکلام (ط قدیمه). ۴۳ ج. ۷. موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

نعمانی، محمد (۱۳۹۷). الغیبه للنعمانی. ۱. نشر صدوق.

نوری، حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل. ۱۸ ج. ۱. موسسه آل البيت عليهم السلام.

یزدی، محمد (۱۳۷۴ش). فقه القرآن. ۴ ج. ۱. اسماعیلیان.

References (including transcribed/translated titles)

Holy Quran

Abū Yūsuf Qāḍī (1352). *Kitāb al-Kharāj*. (in Arabic)

al-Āmulī, Muḥammad Taqī (1413AH). *al-Makāsib wa al-bayʿ*. (2 vols., 1st ed.). Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

al-Anṣārī, Muḥammad ʿAlī (1415AH). *Mawsūʿat al-fiqhiyya al-muyassara*. (14 vols., 1st ed.). Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. (in Arabic)

al-Ashʿarī al-Qummī, Aḥmad (1408). *al-Nawādir*. (1st ed.). Muʿassasat al-Imām Mahdī. (in Arabic)

al-Bahrānī, Yūsuf (1363Sh). *al-Ḥadāʾiq al-nāḍira*. (25 vols., 1st ed.). Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (in Arabic)

al-Bayhaqī al-Nayshābūrī, Muḥammad (1374Sh). *Iṣbāḥ al-shīʿa bi-miṣbāḥ al-sharīʿa*. (1st ed.). Muʿassasat al-Imām al-Ṣādiq. (in Arabic)

al-Bujnūrdī, Ḥasan (1377Sh). *al-Qawāʿid al-fiqhiyya*. (7 vols., 1st ed.). al-Hādī. (in Arabic)

al-ʿĀmilī, Jaʿfar Murtaḍā (1415). *al-Ṣaḥīḥ min sīrat al-Nabī al-aḥṣam*. (35 vols., 1st ed.). Dār al-Hādī. (in Arabic)

al-ʿĀmilī, Muḥammad ibn Makkī (n.d.). *al-Qawāʿid wa al-fawāʿid*. (2 vols., 1st ed.). Manshūrāt Maktabat al-Mufīd. (in Arabic)

al-Dīnawārī, ʿAbd Allāh (1424). *Tafsīr Ibn Wahb*. (2 vols., 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Fāḍil-i Hindī, Muḥammad (1421AH). *al-Laʾālī al-ʿabqariyya fī sharḥ al-ʿayniyya al-Ḥimyariyya*. (1st ed.). Maṭbaʿat al-Iʿtimād. (in Arabic)

Fāḍil-i Miqdād (1373Sh). *Kanz al-ʿirfān fī fiqh al-Qurʾān*. (2 vols., 1st ed.). Murtaḍawī. (in Arabic)

Fāḍil-i Miqdād (1404AH). *al-Tanqīḥ al-rāʿid*. (4 vols., 1st ed.). Maktabat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī. (in Arabic)

Fāzil Lankaranī, Muḥammad Javād (1428AH). *Rasāʾil fī al-fiqh wa al-uṣūl*. (1st ed.). Markaz Fiqh al-Aʿimma al-Aṭḥār. (in Arabic)

Fayrūzābādī Shīrāzī, Ibrāhīm (1403AH). *al-Tabṣira fī uṣūl al-fiqh*. (2nd ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

al-Fayyūmī, Aḥmad (1414). *al-Miṣbāḥ al-munīr*. (2 vols., 2nd ed.). Dār al-Hijra. (in Arabic)

Ḥaqqānī Zanjānī, Ḥusayn (1374Sh). *Tahqīqī dar-bārah-ʾi anfāl yā sarvat-hā-yi ʾumūmī*. (1st ed.). Dānishgāh-i al-Zahrā. (in Persian)

Ḥanṭāwī, Būjumʿa & Ḥamḥāmī, Mukhtār (1439AH). *al-Ḥimāya al-dawliyya lil-lājiʾin: Dirāsa muqārana bayn al-fiqh al-Islāmī wa al-qānūn al-dawlī*. Wizārat al-Taʾlīm al-ʾĀlī wa al-Baḥth al-ʾIlmī. (in Arabic)

al-Ḥasan ibn ʾAlī, Imām (1409). *al-Taḥṣīr al-mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan ibn ʾAlī al-ʾAskarī*. (1st ed.). Madrasat al-Imām al-Mahdī. (in Arabic)

al-Ḥasanī, Hāshim (1411). *Tārīkh al-fiqh al-Jaʾfarī*. (1st ed.). Dār al-Kutub al-Islāmī. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-ʾAllāma), Ḥasan (1402). *Rijāl*. (2nd ed.). al-Sharīf al-Raḍī. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-ʾAllāma), Ḥasan (1402AH). *Khulāṣa*. (2nd ed.). al-Sharīf al-Raḍī. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-ʾAllāma), Ḥasan (1412). *Muntahā al-maṭlab*. (15 vols., 1st ed.). Āstāna-yi Raḍawīyya-yi Muqaddasa. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-ʾAllāma), Ḥasan (1413). *Qawāʾid al-aḥkām*. (3 vols., 1st ed.). Jāmiʾat al-Mudarrisīn. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-Muḥaqqiq), Jaʾfar (1376Sh). *Mukhtaṣar al-nāfiʾ*. (2 vols., 6th ed.). Maṭbūʾat-i Dīnī. (in Arabic)

al-Ḥillī (al-Muḥaqqiq), Jaʾfar (1402). *Sharāʾiʿ al-Islām*. (4 vols., 2nd ed.). Istiqlāl. (in Arabic)

al-Ḥusaynī al-Ḥāʾirī, Sayyid Kāzīm (1423AH). *Fiqh al-ʾuqūd*. (2 vols., 2nd ed.). Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. (in Arabic)

al-Hurr al-ʾĀmilī, Muḥammad (1409). *Wasāʾil al-shīʿa*. (30 vols., 1st ed.). Muʾassasat Āl al-Bayt. (in Arabic)

Ibn Athīr, Mubārak (1367Sh). *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth*. (5 vols., 4th ed.). Ismāʿīliyyān. (in Arabic)

Ibn Bābawayh, Muḥammad (1362Sh). *Khiṣāl*. (2 vols., 1st ed.). Jāmiʾat al-Mudarrisīn. (in Arabic)

Ibn Bābawayh, Muḥammad (1403AH). *Maʾānī al-akhbār*. (1st ed.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn Bābawayh, Muḥammad (1413AH). *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*. (4 vols., 2nd ed.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl (1396AH). *al-Sīra al-nabawīyya*. (12 vols., 1st ed.). Dār al-Ma'rifa. (in Arabic)

Ibn Manzūr, Muḥammad (1414). *Lisān al-'Arab*. (15 vols., 3rd ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

Ja'farī Tabrīzī, Muḥammad Taqī (1377). *Rasā'il-i fiqhī (muqāyisah-'i huqūq-i bashar az dīdgāh-i gharb va fiqh va huqūq-i Islāmī)*. Mu'assasah-'i Nashr-i Karāmat. (in Persian)

Jannātī, Muḥammad Ibrāhīm (1370Sh). *Manābi'-i ijtihādī az dīdgāh-i manābi'-i Islāmī*. (1st ed.). Kayhān. (in Persian)

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1363Sh). *Khams rasā'il*. (1st ed.). Jāmi'at al-Mudarrisīn. (in Arabic)

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh (1379Sh). *Tafsīr-i Tasnīm*. (80 vols., 1st ed.). Markaz-i Nashr-i Isrā'. (in Persian)

Jurjānī, Abū al-Faṭḥ (1363Sh). *Tafsīr-i Shāhī*. (2 vols., 1st ed.). Navīd. (in Persian)

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (1409). *Kifāyat al-uṣūl*. (1st ed.). Āl al-Bayt. (in Arabic)

Khvānsārī, Mūsā (1418AH). *Munyāt al-tālib fī sharḥ al-Makāsib*. (2 vols., 1st ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

al-Kulaynī, Muḥammad (1407). *al-Kāfī*. (8 vols., 4th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmīyya. (in Arabic)

Madani Shirazi, Sayyid Ali Khan (1384Sh). *al-Tirāz al-awwal*. (8 vols., 1st ed.). Mu'assasat Āl al-Bayt. (in Arabic)

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403). *Biḥār al-anwār*. (110 vols., 2nd ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404). *Mir'āt al-'uqūl*. (26 vols., 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Islāmīyya. (in Arabic)

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1406). *Rawḍat al-muttaqīn*. (14 vols., 2nd ed.). Bunyād-i Farhang-i Islāmī. (in Arabic)

Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ (1382Sh). *Sharḥ al-Kāfī*. (12 vols., 1st ed.). al-Maktaba al-Islāmīyya. (in Arabic)

Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1370Sh). *al-Qawā'id al-fiqhiyya*. (2 vols., 3rd ed.). Madrasat al-Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib. (in Arabic)

Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1413AH). *Anwār al-faqāha*. (1st ed.). Madrasat al-Imām Amīr al-Mu'minīn. (in Arabic)

al-Māwardī, 'Alī (n.d.). *al-Nukat wa al-'uyūn*. (6 vols., 1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)

- Mishkīnī Ardabīlī, ‘Alī (1392Sh). *Muṣṭalahāt al-fiqh*. (1st ed.). Mu’assasah-’i ‘Ilmī Farhangī-i Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)
- Mughniyya, Muḥammad Jawād (1379Sh). *Fiqh al-Imām Ja’far al-Ṣādiq*. (6 vols., 2nd ed.). Anṣāriyān. (in Arabic)
- Muqātil ibn Sulaymān (1423). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. (6 vols., 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)
- Muntazirī, Ḥusayn ‘Alī (1409). *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh*. (4 vols., 1st ed.). al-Markaz al-‘Ālamī lil-Dirāsāt al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Mūsāzādah, Riṣā (1381Sh). Haqq-i bāzgasht-i Filastīnī-hā bih sarzamīn-i khvud az dīdgāh-i huqūq-i bayn al-milal (jāmi‘ah-’i huqūqdānān). *Regional Studies*, (10). (in Persian)
- al-Najāshī, Aḥmad (1365Sh). *Rijāl*. (1st ed.). Jāmi‘at al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- al-Najafī, Muḥammad Ḥasan (1421). *Jawāhir al-kalām (ṭ. qadīma)*. (43 vols., 7th ed.). Mu’assasat Dā’irat al-Ma‘ārif-i Fiqh-i Islāmī. (in Arabic)
- al-Nu‘mānī, Muḥammad (1397). *al-Ghayba lil-Nu‘mānī*. (1st ed.). Nashr-i Ṣadūq. (in Arabic)
- al-Nūrī, Ḥusayn (1408). *Mustadrak al-wasā’il*. (18 vols., 1st ed.). Mu’assasat Āl al-Bayt. (in Arabic)
- Olfāt, Ne‘mat Allāh (1377Sh). *Ti’ūrī-i tābi‘iyyat dar Islām va niḡām-hā-yi mu’āṣir*. (1st ed.). Dānishgāh-i Mufīd. (in Persian)
- Olidoust, Abolghasem (1392Sh). Fiqh-i tawlīd, anbāsht va kārburd-i silāh-hā-yi ghayr-i muta‘ārif bā miḥvariyyat-i fiqh-i Imāmiyya. *Islamic Law*, (38), 7–28. (in Persian)
- al-Qummi, ‘Alī (1363Sh). *Tafsīr-i Qummī*. (2 vols., 3rd ed.). Dār al-Kutub. (in Arabic)
- al-Qummi, ‘Alī (1379Sh). *Jāmi‘ al-khilāf wa al-wifāq*. (1st ed.). Zamīnah-sāzān-i Zuhūr-i Imām-i ‘Aṣr. (in Arabic)
- al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm (2000). *Laṭā’if al-ishārāt*. (3 vols., 3rd ed.). al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil-Kitāb. (in Arabic)
- al-Sarakhsī, Muḥammad (1957). *Sharḥ al-Siyar al-kabīr*. (1st ed.). Ma’had al-Makhtūṭāt. (in Arabic)
- al-Samarqandī, Naṣr (1416). *al-Tafsīr al-Samarqandī al-musammā Baḥr al-‘ulūm*. (3 vols., 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)
- al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn (1390AH). *Kashf al-rība*. (1st ed.). Dār al-Murtaḍawī lil-Nashr. (in Arabic)
- al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn (1410). *al-Rawḍa al-bahiyya*. (10 vols., 4th ed.). Maktabat al-Dāwarī. (in Arabic)

- al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn (1413). *Masālik al-afhām fī sharḥ Sharāʿi al-Islām*. (16 vols., 1st ed.). Muʿassasat al-Maʿārif al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Sharbaf, Javad (1379Sh). Āvāragān va ḥaqq-i bāzgasht. *Journal of Palestine Studies*, 18(3). (in Persian)
- al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir (1350Sh). *Iqtisādunā*. (2 vols., 1st ed.). Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- al-Ṭabāṭabāʾī al-Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāẓim (1412AH). *Ḥāshiyat Kitāb al-Makāsib*. (2 vols., 1st ed.). Dār al-Muṣṭafā li-Iḥyāʾ al-Turāth. (in Arabic)
- al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAlī (1404AH). *Riyāḍ al-masāʾil*. (2 vols., 1st ed.). Muʿassasat Āl al-Bayt. (in Arabic)
- al-Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1390Sh). *al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*. (20 vols., 2nd ed.). Muʿassasat al-ʿAlamī lil-Maṭbūʿāt. (in Arabic)
- al-Ṭabarānī, Sulaymān (1382Sh). *al-Tafsīr al-kabīr*. (6 vols., 1st ed.). Dār al-Kutub al-Thaqāfi. (in Arabic)
- al-Ṭabarsī, Faḍl (1372Sh). *Majmaʿ al-bayān*. (10 vols., 3rd ed.). Nāṣir Khusraw. (in Arabic)
- al-Ṭabarsī, Faḍl (1412). *Tafsīr Jawāmiʿ al-jāmiʿ*. (4 vols., 1st ed.). Ḥawzah-ʾi ʿIlmiyyah-ʾi Qum. (in Arabic)
- al-Ṭabarī, Muḥammad (1412). *Jāmiʿ al-bayān*. (30 vols., 1st ed.). Dār al-Maʿrifa. (in Arabic)
- al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (1375Sh). *Majmaʿ al-baḥrayn*. (6 vols., 3rd ed.). Murtaḍawī. (in Arabic)
- al-Ṭūsī, Muḥammad (1387AH). *al-Mabsūṭ*. (8 vols., 3rd ed.). al-Maktaba al-Raḍawiyya. (in Arabic)
- al-Ṭūsī, Muḥammad (1407). *Tahdhīb al-aḥkām*. (10 vols., 4th ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)
- al-Ṭūsī, Muḥammad (1420AH). *Fihrist*. (1st ed.). Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāʾī. (in Arabic)
- al-Ṭūsī, Muḥammad (1427AH). *Rijāl*. (3rd ed.). Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- Tawḥīd Tabrīzī, Muḥammad ʿAlī (1377). *Miṣbāḥ al-faqāha (taqrīrāt-i dars-i Āyat Allāh al-ʿUẓmā Khūʾi)*. (7 vols., 1st ed.). Maktabat al-Dāwarī. (in Arabic)
- Yazdī, Muḥammad (1374Sh). *Fiqh al-Qurʾān*. (4 vols., 1st ed.). Ismāʿīliyyān. (in Arabic)
- al-Zabīdī, Muḥibb al-Dīn (1414AH). *Tāj al-ʿarūs*. (20 vols., 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

al-Zarkashī, Aḥmad (1421). *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. (11 vols., 1st ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (in Arabic)

Zaydān, ‘Abd al-Karīm (1408AH). *Aḥkām al-dhimmiyyīn wa al-musta’manīn fī al-Islām*. (1st ed.). Mu’assasat al-Risāla. (in Arabic)