

## بررسی سندی و دلالتی حدیث «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...»<sup>۱</sup>

محسن قاسم پور<sup>۲</sup>، محمد شیرین کار موحد<sup>۳</sup>  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۱۱/۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۳/۸)

### چکیده

حدیث «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...» از جمله مهم‌ترین مستندات احکام جهاد به شمار می‌آید. مستشرقان و تکفیرگرایان با استناد به این حدیث - و البته سایر ادله - جهاد در اسلام را خشونت‌بار معرفی می‌کنند لکن واکاوی سندی این حدیث بیانگر مخدوش بودن آن است. برخی منابع رجالی نشان می‌دهد در هر یک از طرق این حدیث، افراد ضعیف، متهم به کذب و یا کسانی وجود دارند که درباره آنها توصیفی وارد نشده است. در این مقاله بررسی رجالی بیشتری با نگاه به مبانی شیعی صورت پذیرفته است. همچنین بررسی محتوایی حدیث در قالب عرضه حدیث بر قرآن و سیره پیامبر (ص) و نیز تحلیل واژگان حدیث، حاکی از معنایی متفاوت از فهم رایج آن است. به علاوه توجه به روح حاکم بر آیات قتال در قرآن و دفاع از مظلومان و سرزمین‌های اسلامی در کنار اولویت صلح و مدارا، مؤلفه‌های دیگری است که به لحاظ محتوایی حدیث یاد شده را بی‌اعتبار می‌کند. همچنین با وجود تواتر حدیث مذکور نزد اهل سنت، در مجامع حدیثی مشهور شیعه ذکری از آن به میان نیامده است و تنها فقها بدان استناد کرده‌اند.

واژگان کلیدی: جهاد، جهاد ابتدائی، حدیث ضعیف، حدیث «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ»، قتال.

۱. در نگارش مقاله در مواردی از ایده‌های دکتر مهدوی‌راد بهره برده شده که با سپاس از ایشان در ضمن مقاله به آن اشاره شده است.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، (نویسنده مسئول)؛

Email: ghasempour@kashanu.ac.ir

Email: movahed1010@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان؛

### ۱. طرح مسئله

روایت «أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَهَا عَصِمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ...» [۱۲، ج ۲، ص ۵۰۷] از جمله احادیثی است که در باب جهاد، به عنوان مستند فقهی - فتوایی فقها و مؤیدی تفسیری برای مفسران در مسئله جهاد ابتدایی شناخته می‌شود.<sup>۱</sup> فارغ از تبیین‌های متنوعی که از جهاد ابتدایی و اهداف آن وجود دارد و نقش این حدیث در آن‌ها، لازم است این روایت از حیث سندی و دلالتی مورد بررسی قرار گیرد.

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که بدانیم با وجود آنکه فقهای شیعه در کتاب‌های فقهی خود آن را مورد استناد قرار داده‌اند لکن حدیث مذکور تنها در مجامع حدیثی اهل سنت ذکر شده است و در آثار حدیثی مشهور شیعه اثری از آن نیست؛ علاوه بر آنکه متن آن نیز چه بسا بازتاب دهنده معنایی متفاوت از آنچه مشهور ادعا کرده‌اند باشد.

البته برخی اندیشمندان و پژوهشگران به فراخور موضوع پژوهش خویش، گوشه‌هایی از این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. یوسف قرضاوی و محمدحسین فضل‌الله، در تعیین معنای واژه‌های «قتال» و «الناس» نکاتی را مورد اشاره قرار می‌دهند [۵۱، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ ۵۳، ج ۱، ص ۳۲۸]. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله، مطالعه موردی جعابی از مشایخ صدوق» [۶۰، ش ۱۱، ص ۲۲۴]، با بررسی یکی از اسناد این حدیث، چگونگی انتقال آن از اهل تسنن به حوزه حدیثی شیعه با تأکید بر نقش «جعابی» به عنوان منتقل کننده حدیث، بیان شده و به توضیح مختصری در خصوص محتوای آن بسنده شده است. از این رو لازم است سایر اسناد این روایت به ویژه در آثار شیعی مورد دقت قرار گرفته و محتوای آن به نحو مفصل بررسی گردد؛ چه اینکه عرضه روایت بر قرآن، توجه به سبب ورود آن و در نهایت تعیین ثقل معنایی حدیث چه بسا فهم دیگری از حدیث به دست دهد.

۱. جهاد ابتدایی عبارتست از جنگ با مشرکان و کفار برای دعوت آنان به اسلام، توحید و برقراری عدالت. آغازگر این جهاد مسلمانانند و به هدف از بین بردن حاکمیت کفر و فراهم ساختن امکان گسترش دین الهی صورت می‌گیرد. [۱۵، ج ۴، ص ۲۲۹] در این راستا از کلام بسیاری از فقها و مفسران، لزوم قتال با همه کفار غیر اهل ذمه اعم از مقاتلان و غیر مقاتلان فهمیده می‌شود. [۱۵، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ۳۰، ج ۴، ص ۱۶۹ و ۲۵۲؛ ۴۴، ج ۲، ص ۹]. وجوب و مشروعیت جهاد ابتدایی در دوران غیبت، از نظر فقهای امامیه وابسته به اجازه امام معصوم<sup>(ع)</sup> است [۳۲، ج ۳، ص ۹؛ ۴۴، ج ۲، ص ۸] در حالی که از نظر اهل تسنن، این نوع جهاد در صورت وجود مصلحت برای مسلمانان جایز است [۲۸، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷].

## ۲. مستشرقان و جهاد

عده‌ای از مستشرقان با طرح مسئله جهاد، اسلام را دینی خشن معرفی کرده و گسترش اسلام را وامدار زور و شمشیر می‌دانند.<sup>۱</sup>

ریون فایرستون<sup>۲</sup> نویسنده مقاله «جنگ»<sup>۳</sup> در *دائرة المعارف قرآن* لیدن می‌گوید: «قرآن در پاره‌ای از آیات به نحو مطلق و بدون هیچ قیدی به جهاد فرمان می‌دهد مانند [آیه] ۲۱۶ [سوره] بقره و ۵ [سوره] توبه. مفسران در مقام جمع این آیات بر آنند که زندگی پیامبر<sup>(ص)</sup> مراحل مختلفی داشته است» [۶۸، ج ۲، ص ۲۰۸]. وی در پی القای این مطلب است که پیامبر<sup>(ص)</sup> در هنگام احساس قدرت بدون توجه به سایر معیارهای انسانی فرمان جنگ می‌داد.

ریزوی فایزر<sup>۴</sup> نویسنده مقاله «لشکرکشی‌ها و نبردها»<sup>۵</sup> در همان کتاب با برشمردن واژگان مرتبط با جنگ در قرآن، به نوعی سعی دارد فرهنگ عرضه شده از سوی قرآن را در راستای خشونت و توسعه طلبی معرفی کند: «محمد یکی از انبیائی است که از جانب خدا ترغیب شده است تا برای اعتقاداتش وارد جنگ شود. قرآن، گسترش اسلام و توحید را بر اثر نبرد و جهاد معرفی می‌کند» [همان، ص ۱۴۳]. دیوید هیوم<sup>۶</sup>، فیلسوف معروف انگلیسی، نیز خشونت و خونریزی مسلمانان را مهمترین عامل گسترش اسلام می‌داند. وی می‌گوید: «دین اسلام از ابتدا با اصول سخت‌گیری بیشتر و خونریزی شروع کرد. حتی امروز هم اگر چه دیگر آتش بر سر پیروان کلیه ادیان نمی‌ریزد، آن‌ها را از لعنت و وعده جنگ بی‌نصیب نمی‌گذارد» [۴۵، ص ۱۰].

ماسینیون<sup>۷</sup> نیز یکی از کارکردهای جهاد در اسلام را جنگ در مقابل مسیحیت و یهودیت قلمداد می‌کند. [۲۹، ص ۴۷۷]

## ۳. تکفیرگرایان و جهاد

تکفیرگرایان در توجیه شرعی اقدامات خشونت بار خود با رویکردی گزینشی و به دور از جامع‌نگری در منابع دینی به برداشت از ادله جهاد می‌پردازند. از دیدگاه اینان نه تنها

۱. در انتخاب اقوال مستشرقان از کتاب مستشرقان و قرآن نوشته محمد حسن زمانی بهره برده‌ایم.

2. Reuven Firestone  
3. Fighting  
4. Rizwi Faizer  
5. Expeditions and Battles  
6. David Hume  
7. Louis Massignon

همه کفار بلکه سایر مسلمانان نیز باید در مسلک آنان در آیند، در غیر اینصورت قتال با آنان و کشتارشان جایز خواهد بود. محمد بن عبد الوهاب بر همین اساس قتال با اهل قبله را بر خود حلال شمرد و عملاً به کشتار مسلمانان دست زد. [۲۷، ص ۱۵۵-۱۵۶]

در دهه‌های اخیر نظریه‌پردازی این دیدگاه روندی روز افزون یافت و صاحبان آن با استناد به آیات مطلق جهاد و برخی روایات به نحو فزاینده‌ای، عملگرایی در عرصه تکفیر و قتال را پیش گرفتند. احمد شکری مصطفی مؤسس جماعت «التکفیر و الهجرة» با تمسک به آیاتی چون «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و يكون الدين لله» [بقره، ۱۹۳] و «قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» [التوبة، ۳۶] و نیز حدیث «أمرت أن أقاتل الناس» قتال با همه کفار را واجب و خون آنان را حلال می‌داند حتی اگر به جنگ برنخاسته باشند. وی بیعت نکردن مسلمانان با این جماعت را موجب خروج از اسلام دانسته و به تکفیر آنان می‌پردازد. [۲۵، ص ۲۴۶-۲۴۸] همین دیدگاه از سوی محمد عبدالسلام فرج در کتاب *الفريضة الغائبه* مورد اشاره قرار گرفته است. [۵۰، ص ۴-۶ و ۱۶]<sup>۱</sup>

روشن است که روایات خشونت‌نما در باب جهاد و نقل‌های تاریخی از جنگ‌های صدر اسلام یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌ها برای چنین برداشتهایی است که باید در محک قرآن و سیره راستین پیامبر<sup>(ص)</sup> قرار گیرد. از این رو روایت مورد بحث به عنوان بارزترین روایات در این زمینه مورد بررسی سندی و محتوایی قرار می‌گیرد.

#### ۴. بررسی سندی در مجامع حدیثی اهل سنت

این حدیث با الفاظ نسبتاً مشابه با بیش از چهل طریق در صحاح سته و مسند احمد ذکر شده است [۸، ج ۱، ص ۲۸؛ ۱۰، ج ۴، ص ۲۷۶؛ ۱۱، ج ۱، ص ۴۱۶؛ ۱۲، ج ۲، ص ۵۰۷؛ ۶۴، ج ۱، ص ۵۲؛ ۶۵، ج ۷، ص ۷۷]

اکثر طرق این حدیث به ابوهریره منتهی می‌شود؛ انس بن مالک در رتبه بعد قرار

۱. در دهه اخیر نیز سرکردگان گروه‌های نوپای تکفیری مانند ابوبکر البغدادی در بیانیه‌ای با عنوان «انفروا خفافاً و ثقلاً» و نیز ابو محمد العدنانی در بیانیه «السلامية دين من؟» با سوء برداشت از آیات و روایات مطلق در باب جهاد، قتال با همه کفار و نیز مسلمانانی را که از بیعت با آنان سرپیچی می‌کنند ضروری دانسته و ترک واجبات از سوی مسلمانان را مجوزی برای قتال با آنان بر می‌شمرند. اینان معتقدند اساساً شمشیر موجب خضوع بلاد مختلف شده و همین روش باید دنبال شود. [نک: ۶۹ و ۷۰]

دارد و جابر بن عبد الله انصاری نیز در برخی اسناد دیده می‌شود. کسانی چون عبد الله بن عمر، معاذ بن جبل، نعمان بن بشیر و اوس بن اوس نیز از جمله راویان این حدیث ذکر شده‌اند. در هر یک از این طرق راویانی وجود دارند که تنها در کتاب‌های رجال اهل سنت مدح و تعدیل شده‌اند اما کتاب‌های رجال شیعه توصیفی از آنان به میان نیاورده‌اند.

#### ۵. پی‌جویی حدیث در مجامع حدیثی و فقهی شیعه

در دنیای امروز که تکفیر چهره سیاه و خشونت‌طلبانه‌ای از اسلام و مسلمانان نشان می‌دهد این مسئله برای فرق مختلف اسلامی و سایر مردم دنیا اعم از دینداران و بی‌دینان بسیار مهم است که تفسیر و فقه شیعه به عنوان بخش عظیمی از حوزه تفکر اسلامی در قبال احادیثی که مستند تکفیرگرایان قرار گرفته است چه موضعی دارند. هرچند برخی احادیث - از جمله حدیث مذکور - از سوی اهل سنت صحیح دانسته شده‌اند لکن شیعه آن را ضعیف و نامعتبر می‌شمارد. از سویی نیز برخی فقهای طراز اول - چنانچه اشاره می‌شود - از این روایت به عنوان مستند فتوایی استفاده کرده‌اند که این مسئله لزوم بررسی سندی آن را نزد شیعه دوچندان می‌کند. نقد سندی درون‌مذهبی می‌تواند نشان دهد در برخی موارد که فقه شیعه در بحث جهاد به اهل سنت نزدیک شده ناشی از تأثیرپذیری از احادیثی در حوزه اهل سنت بوده است که اسناد آن در نزد شیعه معتبر نیست.

در کتب مشهور حدیثی شیعه (کتب اربعه) اثری از این حدیث نیست و حتی در سایر آثار حدیثی قدما نیز به ندرت اثری از آن یافت می‌شود. شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا سند این حدیث را چنین نقل می‌کند: «حدثنا محمد بن عمر الحافظ قال حدثنا الحسن بن عبد الله التميمي قال حدثني ابي قال حدثني سیدی علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> ... عن علی<sup>(ع)</sup> قال قال رسول الله<sup>(ص)</sup>...» [۳۸، ج ۱، ص ۷۰].

در هیچ‌یک از کتاب‌های رجال توصیفی از حسن بن عبد الله و پدرش یافت نمی‌شود که این موجب ضعف سند است. شاید بتوان گفت تنها فرد برجسته سند، محمد بن عمر - معروف به جعابی - است که در کتاب‌های رجال با عناوینی چون حافظ، از حفاظ حدیث، از بزرگان اهل علم [۶۲، ص ۳۹۴] عالم به رجال عامه و خاصه [۴۱، ص ۱۸۵] نام‌بردار شده است. وی از جمله راویان مشترک است، به این معنی که از عامه و خاصه نقل حدیث کرده و از سوی هر دو طیف مورد مدح بسیار قرار گرفته است. [۲۰، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ ۲۳، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ ۴۶، ج ۵، ص ۳۲۲-۳۲۴] البته وی را شیعه

دانسته‌اند اما اهل سنت بیش از شیعیان به شرح حال وی و ذکر نام مشایخ سنی وی پرداخته‌اند. وی بیش از چهارصد هزار حدیث را حفظ و در ششصد هزار حدیث نیز توانایی مذاکره داشته است [۲۰، ج ۳، ص ۲۳۸]. از آنجا که تراجم‌نگاران اهل سنت مقدار محفوظات روایی جعابی و نیز قدرت حفظ وی را ذکر کرده‌اند می‌توان دریافت اکثر روایات یا تعداد قابل توجهی از محفوظات وی را احادیث اهل سنت تشکیل می‌داده است.

از سویی نمی‌توان انکار کرد که نقل روایت از عامه می‌تواند زمینه‌ساز خلط شود و روایاتی با سند و اصالت سنی از طریق راوی مشترک وارد منابع شیعی شده و مقبول افتد. شاهد این مطلب در حدیث مورد بحث، کثرت نقل آن در منابع سنی و قلت آن در منابع شیعی است [۶۰، ش ۱۱، ص ۲۲۴]. مؤید دیگر آنکه با وجود تأکید اهل رجال بر حافظ بودن جعابی، شاگرد او، دارقطنی، وی را متهم به خلط می‌کند [۲۰، ج ۳، ص ۲۴۰]. شاید همین دغدغه خلط باعث شد جعابی در روزهای آخر عمر خود کتاب‌هایش را بسوزاند [۲۳، ج ۱، ص ۱۸۱].

صدوق در *ثواب الاعمال*، با سندی متفاوت و در ضمن خطبه پیامبر<sup>(ص)</sup> در مدینه به ذکر این حدیث پرداخته است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ (الأسدي الكوفي) قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ (النخعي) قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْحُسَيْنُ بْنُ زَيْدٍ (يزيد النوفلي) عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو الصَّيْنِيِّ (النصيبی) عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ مَيْسَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (میسرة بن عبد ربه) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَائِشَةَ السَّعْدِيِّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ (المقرائي) عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ...» [۳۹، ص ۲۹۴]

در میان این راویان تنها دو راوی اول (محمد بن موسی و محمد بن جعفر) توسط رجال شناسان شیعه توثیق شده‌اند [۲۱، ج ۱۷، ص ۲۸۵؛ ۶۲، ص ۳۷۳] با این تفاوت که نجاشی در رابطه با راوی دوم چنین می‌گوید: «ثقة صحيح الحديث إلا أنه روى عن الضعفاء». دو راوی بعدی یعنی موسی بن عمران و حسین بن یزید مورد جرح یا تعدیل رجالیان قرار نگرفته‌اند.

ادامه سند را راویان اهل سنت تشکیل می‌دهند. یحیی بن معین در توصیف حماد، وی را غیر قابل اعتنا می‌داند [۴، ج ۱، ص ۲۵۲]؛ بخاری او را متروک الحدیث [۲۴، ج ۲، ص ۳۶۸] و ابن حبان وی را به وضع حدیث از جانب ثقات متهم می‌کند [۴، ج ۱، ص ۲۵۲]. میسر بن عبد الله نیز از سوی ابن حبان با همین اتهام مواجه است [۴، ج ۳،

ص ۱۱]. بخاری وی را نسبت کذب می‌دهد [۲، ج ۳، ص ۱۵۱] و نسائی او را متروک الحدیث شمرده است [۶۳، ج ۱، ص ۲۳۱]. ابو هریره نیز یکی از راویان اصلی است که در میان شیعه به دروغ بستن بر پیامبر<sup>(ص)</sup> مشهور است. [۲۱، ج ۱۰، ص ۷۴] بدین‌سان خاستگاه این سند نیز به حوزه حدیثی اهل سنت باز می‌گردد و حسین بن زید به عنوان اولین راوی شیعه به انتقال آن از حدیث اهل سنت به منابع حدیثی شیعه پرداخته و با چند واسطه شیعی دیگر در کتاب *ثواب الاعمال* آمده است. این حدیث - همچنان که استاد مهدوی راد به آن توجه می‌دهد - در دو اثر متقدم دیگر، یعنی تفسیر قمی [۵۵، ج ۱، ص ۱۷۲] و دعائم الاسلام [۵۸، ج ۲، ص ۴۰۲] در ضمن خطبه پیامبر<sup>(ص)</sup> در منی ذکر شده است. [۶۱، ص ۱۴] لکن فقدان سند علاوه بر عدم اطمینان از انتساب این کتاب‌ها به مؤلفان خود، موجب ضعف حدیث می‌شود. به طور کلی ذکر اندک حدیث در آثار متقدم شیعی و نبودن آن در مجامع مشهور با وجود تواتری که در آثار اهل سنت دارد، می‌تواند حاکی از بی‌اعتباری این حدیث نزد محدثان شیعه و منتقله بودن<sup>۱</sup> آن باشد؛ این در حالی است که آثار فقهی شیعه حدیث یاد شده را در موارد متعددی به ویژه در باب جهاد مورد اشاره قرار داده و آن را به عنوان مستند حدیثی ذکر کرده‌اند.

ردیابی این حدیث در آثار فقهی، ما را به آثار فقهایی چون شهید ثانی در قرن دهم [۳۴، ج ۲، ص ۶۴۶]، علامه حلی در قرن هشتم [۱۸، ج ۴، ص ۳۱۵] و البته پیش از آنان، شیخ طوسی [۴۳، ج ۵، ص ۳۳۰؛ ۴۴، ج ۷، ص ۲۶۳] در قرن پنجم می‌رساند. با نظر به آثار فقهی که به دست ما رسیده است می‌توان ادعا کرد اولین فردی که این حدیث را به طور گسترده در فقه شیعه به عنوان مستند فقهی به کار برده، شیخ طوسی است [۳۵، ص ۱۳۵؛ ۶۱، ص ۱۴]. وی در تمام موارد، حدیث را بدون سند ذکر کرده و عناوینی چون صحیح، موثق و حسن را نیز در وصف آن به کار نبرده است این مطلب در کنار عدم ذکر حدیث در مجامع مشهور و معتبر شیعی، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که شیخ طوسی، این حدیث را از منابع اهل سنت گرفته و این روایت از واردات حدیثی اهل سنت در فقه شیعه و از جمله احادیث منتقله است. این احتمال هنگامی تقویت

۱. «احادیث منتقله» اصطلاحی متاخر است که علامه عسکری در کتاب *القرآن و روایات المدرستین* مورد اشاره قرار داده است و منظور از آن، سخنان، مرویات و آثاری است که از یک دین یا فرقه به دین یا فرقه دیگر - در اینجا امامیه - راه یافته و در منابعی تلقی به قبول شده است. [۶۰، ش ۱۱، ص ۲۰۸]

می‌شود که بدانیم پیش از وی، شافعی (م ۲۰۴ق) در حوزه اهل سنت، اولین فقیه‌ای است که این حدیث را در کتاب *الأم* مورد استناد قرار داده است [۳۰، ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ همان، ج ۶، ص ۲۵۲ و ۲۵۵؛ همان، ج ۷، ص ۸۶ و ۳۱۹].

نکته قابل ذکر آنکه احکام جهاد از جمله مسائلی است که فقهای اهل سنت بسیار بیشتر با آن درگیر بوده‌اند و از آنجا که حاکم و سلطان را «ولی امر» می‌دانند، فتوحات پس از زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> را نیز به مانند جنگ‌های صدراسلام دانسته‌اند [۳۶، ص ۱۳۵ و ۱۳۶]. از این رو بعید نیست همین مسئله موجب شده تا چنین احادیثی مورد توجه ایشان قرار گیرد و حتی فلسفه جهاد را در جهتی خاص نشان دهد. لکن، فقه شیعه اساساً متکفل تطبیق احکام بر مسائل سیاسی و امنیتی روز نبوده و چه بسا از فقه اهل تسنن تاثیر گرفته باشد. لذا اثرپذیری فقه شیعه از اهل سنت از جمله مسائلی است که در باب جهاد و به ویژه در ذیل حدیث یاد شده باید اندکی مورد دقت قرار گیرد.

#### ۶. اثرپذیری فقه شیعه از اهل سنت

در سده اخیر برخی اندیشمندان به تاثیر فقه اهل سنت بر شیعه توجه کرده و مقداری از احکام فقهی را متأثر از آنان می‌دانند [۳۷، ص ۴۶]. به جرأت می‌توان گفت فقه اهل سنت در طول تاریخ اسلام، فقه غالب و حاکم بوده و به گفته برخی بزرگان، فقه شیعه به نحوی حاشیه بر فقه سنی محسوب می‌شود. [۱۶، ج ۹، ص ۲۰۵] توضیح آنکه در برخی کتاب‌های فقهی شیعه، مسائلی به چشم می‌خورد که دلیل آن تنها یک نقل تاریخی ضعیف است که فقهای اهل سنت آن را در آثار خود ذکر کرده‌اند و از این طریق به کتاب‌های شیعه راه یافته است. به عنوان مثال شماری از فقها، حمله غافلگیرانه را جایز می‌دانند [۱۸، ج ۹، ص ۴۴؛ ۴۴، ج ۲، ص ۱۳] و اگر قبل از آن دعوتی صورت گرفته باشد، دعوت قبل از حمله را لازم نمی‌دانند. دلیل این قول عملکرد پیامبر<sup>(ص)</sup> در حمله غافلگیرانه به بنی‌المصطلق است [۳۳، ج ۲، ص ۳۸۷] در حالی که این نقل در منابع حدیثی اصیل شیعه وجود ندارد.

نمونه دیگر، وجوب جهاد، حداقل یک بار در سال است که برخی فقهای شیعه در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند [۱۹، ج ۱، ص ۲۸۱؛ ۱۸، ج ۲، ص ۱۳۷] به نظر می‌رسد این مسئله نیز ریشه در فقه اهل سنت دارد؛ چه اینکه بسیاری از فقهای اهل سنت با جمود در سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> و بدون در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان، جهاد را سالی یک مرتبه واجب می‌دانند [۵، ج ۱، ص ۳۶۲؛ ۳۱، ج ۶، ص ۵۷؛ ۱۴، ج ۱، ص ۱۴۰].



## ۷. بررسی محتوایی

بررسی محتوایی حدیث در قالب دو محور سامان می‌یابد: نخست تبیین معنای واژگان «قتال» و «الناس» و دوم عرضه حدیث به قرآن، چه اینکه یکی از مهمترین معیارهای سنجش حدیث، موافقت آن با قرآن و یا به عبارتی عدم مخالفت آن با قرآن کریم است [۴۲، ج ۷، ص ۲۷۵] زیرا مخالفت روایت با کتاب خدا موجب عدم اعتبار آن است.

### ۷.۱. واکاوی معنای واژگان «قتال» و «الناس»

چنانکه گفته آمد از این حدیث لزوم قتال با همه کفار - حتی غیر مقاتلان - و اجبار آنان بر اسلام برداشت شده است. لکن این تلقی متوقف بر اثبات دو امر است:

الف) «قتال» علاوه بر درگیری دوطرفه به درگیری یک‌طرفه نیز اطلاق شود، به این معنی که تنها یک طرف بدون آنکه طرف مقابل قصد درگیری داشته باشد به مبارزه با وی برخیزد. بنابر این اگر قتال هر دو نوع درگیری را شامل شود می‌توان جنگ با همه کفار را ضروری دانست اعم از آنکه به مبارزه با مسلمانان برخاسته باشند یا نه. حال اگر قتال تنها بر درگیری دوطرفه اطلاق شود چنین تعمیمی در حکم قتال با مشکل روبرو خواهد شد.

ب) مراد از «الناس» همه کفار باشند و اشاره به گروه خاصی نباشد. به بیان دیگر الف و لام جنسیه باشد.

لکن این دو امر ثابت نیست زیرا اولاً قتال از باب مفاعله و از این رو دوسویه است. بنابراین، اقدام در جهت از بین بردن فرد یا افرادی که وارد مبارزه نشده‌اند قتال نامیده نمی‌شود. از این رو اگر یکی، دیگری را از بین ببرد «قتل» صورت گرفته است و نه «قتال». تفاوت میان «قتل» و «قتال» در قرآن نیز به خوبی گویای همین نکته است. مشتقات باب مقاتله در قرآن همگی در موقعیتی است که امکان برخورد و مواجهه دوسویه وجود دارد؛ به ویژه آنکه در همه جنگ‌های زمان پیامبر (ص)، این کفار بودند که به جنگ با مسلمانان می‌آمدند. در چنین حالی است که خدا به مسلمانان فرمان مواجهه می‌دهد و سخن از قتال به میان می‌آورد، یعنی حال که آنان به پیکار با شما برخاسته‌اند شما نیز در مقابل آنان درآیید اما هنگامی که احتمال چنین تقابلی نباشد و یک طرف آنچنان قدرت و شوکتی نداشته باشد تا به هم‌آوردی طرف مقابل برآید، قتال موضوعیت ندارد. از همین روست که در آیات ابتدایی سوره توبه، مسلمانان به قتل کفار فتنه‌گر و عهدشکن و نه قتال با آنان فرمان داده شده‌اند زیرا در سال‌های نهم و دهم هجری همان کفاری

که تا چندی پیش به دلیل قدرت و نبردشان با مسلمانان، فرمان «قتال» بر علیه آنان صادر می شد، هیمنه خود را از دست داده بودند. این خود به خوبی نشانگر مدخلیت تقابل طرفینی در صدق یا عدم صدق قتال دارد. بنابراین، واژه قتال در روایت را نمی توان به معنای قتل دانست.

لازم به ذکر است که بسیاری از فقهای اهل سنت، وجوب قتل مرتد و تارک نماز و زکات را نیز از حدیث استفاده کرده اند [به عنوان نمونه نک: ۵، ج ۲، ص ۲۹۷؛ ۵۲، ج ۱۲، ص ۱۵؛ ۵۴، ج ۱۰، ص ۳۷؛ ۵۷، ج ۸، ص ۴۶۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۳۴]. بدین نحو که ارتداد و ترک فرائض، مخالفت با شهادتین و معارض با حق «لا اله الا الله» محسوب شده و مرتکب آن باید کشته شود. لکن اینان توجه نداشته اند که روایت، سخن از قتال (باب مفاعله) به میان آورده است و نه قتل و اساساً زمینه بحث متفاوت است زیرا در مورد مرتد و تارک فریضه، قتل مطرح می شود نه آنکه مورد قتال واقع گردند.

کسانی مانند ابن حجر عسقلانی [۴۷، ج ۱، ص ۷۶] و بدر الدین عینی [۴۹، ج ۱، ص ۱۸۱] نیز این نکته را مورد تاکید قرار داده اند. در همین راستا از امام شافعی نیز نقل شده است که قتال و قتل متفاوت اند و چه بسا در مواردی قتال روا باشد اما قتل جایز نباشد [۴۷، ج ۱، ص ۷۶].

ثانیا مراد از «الناس»، مشرکان عرب اند که علیه مسلمانان فتنه انگیزی می کردند. در این کلمه اصل آن است که «ال» جنسیه باشد اما به قرینه آیات جهاد، «ال» عهدی است. بر اساس این آیات، مراد خدا تنها کسانی است که به فتنه انگیزی و عهدشکنی علیه مسلمانان دست بازیده اند. بنابر این «الناس» اشاره به افراد خاصی است که البته با «تنقیح مناط» می توان آن را به هر فرد یا گروهی با این خصوصیات، تسری داد. اطلاق «الناس» بر افراد خاص نیز در قرآن بی سابقه نیست و به عنوان نمونه در آیه ۱۷۳ سوره آل عمران و آیه ۷۷ سوره نساء از این لفظ عام، اراده خاص شده است.

## ۲.۷. بازشناسی کانون معنایی حدیث

برای این حدیث، دو شان ورود ذکر شده است. شأن ورود اول در موقعیتی است که فردی از پیامبر<sup>(ص)</sup> خواست تا فردی را بکشد. پیامبر<sup>(ص)</sup> از او پرسید آیا شهادت بر توحید می دهد؟ گفت آری و در ادامه، پیامبر<sup>(ص)</sup> حدیث مورد بحث را بیان فرمود [۶۴، ج ۷، ص ۷۹]. ورود دیگر این حدیث در منا است. پیامبر<sup>(ص)</sup> این حدیث را در میان توصیه های خود مبنی بر اجتناب از خونریزی میان مسلمانان و برادرکشی بیان کرده است: «...ألا أيها

الناس إن المسلم أخو المسلم حقا، لا يحل لامرئ مسلم دم امرئ مسلم و ماله إلا ما أعطاه بطيبة نفس منه، و إني أمرت أن أقاتل الناس ... ألا لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض بالسيف على الدنيا...» [۵۵، ج ۱، ص ۱۷۲].

بر این اساس، روایت مذکور نه در ابتدای جنگی صادر شده است تا بتوان فلسفه جهاد و گستره افراد هدف را از آن بدست آورد و نه در ضمن خطبه‌ای مرتبط با جهاد بلکه در ضمن تعیین ملاک مسلمانی و توصیه‌های اخلاقی پیامبر<sup>(ص)</sup> به مسلمانان صادر شده است. این دو شأن ورود نشان دهنده آن است که اساسا نقطه ثقل حدیث نه قتال با مردم بلکه دور کردن مسلمانان از ریختن خون یکدیگر و تعیین معیار مسلمانی و توصیه به اکتفا به ظواهر است. گویی پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌فرماید: ای مسلمانان نکند با هم درگیر شده و خون یکدیگر را مباح شمارید چه اینکه قتال من با مردم فتنه‌گر - که شما، خود نیز نظاره‌گر آن هستید - با یک کلمه، یعنی شهادتین پایان می‌یافت؛ حال شما که همگی مسلمانید هیچ دلیلی برای خونریزی نیست. بنابراین نمی‌توان یقین پیدا کرد که پیامبر<sup>(ص)</sup> [با این سخن] در مقام بیان لزوم قتال با همه کفار است. به دیگر بیان، دو گزاره در این روایت وجود دارد: «مأمور شدم تا با مردم بجنگم» و «غایت قتال، گفتن کلمه توحید است».

گزاره اول در واقع اشاره به همان امر به جهاد در قرآن است و پیامبر<sup>(ص)</sup> به امر خدا در قرآن اشاره دارد. بنابر این، شرایط قتال از جمله اینکه با کدام [گروه از] کفار باید جنگید را باید از مجموع آیات جهاد - شامل آیات مطلق و مقید، آیات صلح و احسان و آیه نفی اکراه بر دین - به دست آورد. از این رو نمی‌توان به اطلاق یا عموم گزاره اول در روایت استناد کرد، چه اینکه در بررسی آیات مربوط به جهاد بیان خواهد شد که برآیند آیات مرتبط با جهاد، پیکار با کفار فتنه‌گر است و نه همه آنان. بر این اساس «أمرت أن أقاتل الناس» به نوعی، نشان دهنده موضوعی معین است اشاره به موضوع معین دارد و به جهادی که پیامبر<sup>(ص)</sup> حدود آن را معرفی کرده است اشاره دارد؛ بدین نحو که قتال - با همان خصوصیتی که در قرآن آمده است و شما مسلمانان نیز با آن آشنا هستید (موضوع) - به هدف توحید (حکم) است و قتال ما با فتنه‌گران و مقاتلان به هدف تسلیم آنان در قالب پذیرش شهادتین صورت می‌گیرد. بنابر این، گزاره اول، مفهوم جدیدی را نمی‌رساند بلکه برای بیان گزاره دوم یعنی هدف قتال بیان شده است. البته هدف قتال نیز برای مسلمانان روشن بود اما با توجه به سبب ورود حدیث، از آنجا که بیم آن می‌رود

که مسلمانان خون یکدیگر را بریزند، پیامبر<sup>(ص)</sup> لازم می‌بیند غایت قتال را گوشزد کند و متذکر شود که کلمه «لا اله الا الله» حافظ خون‌هاست و بهانه‌های دیگر موجب حلال شدن جان مسلمانان نیست. این مسئله [به خصوص] با توجه به تعصب‌های عرب آن روزگار نیاز به تذکر داشته است. گویی آنان عملاً در مصونیت‌یابی مسلمان با «لا اله الا الله» شک داشتند و پیامبر<sup>(ص)</sup> نگران آن بود مبدا مسلمانان فراتر از آنچه اسلام به عنوان مجوز قتال شناخته است، اسباب دیگری بر آن بیافزایند.

نکته درخور توجه آنکه اساساً در مقایسه متن خطبه منا در تفسیر قمی و کتاب کافی، مشاهده می‌شود کلینی در دو نقل مشابه از این خطبه که اتفاقاً راوی یکی از آن‌ها نیز علی بن ابراهیم قمی است، ذکری از عبارت «أمرت أن أقاتل الناس...» به میان نیاورده [ص ۶۱، ص ۱۴] با آنکه عبارت‌های پسین و پیشین آن در تفسیر قمی ذکر شده است [ص ۵۶، ج ۱۴، ص ۲۸۴ و ۲۸۷]. همچنین این خطبه در جوامع حدیثی اهل سنت نیز عاری از حدیث مورد بحث است [ج ۱۱، ص ۴۷۷؛ ج ۱۲، ص ۴، ج ۱۵۹۹؛ ص ۶۵، ج ۴، ص ۳۹].

### ۳.۷. حدیث در ترازوی قرآن

همانگونه که گذشت، این حدیث بسته به آنکه مراد از «الناس» چه باشد، معنایی متفاوت می‌یابد. اگر مراد از آن، مشرکان فتنه‌انگیز و محارب زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> یا همه کفار محارب و توطئه‌گر باشد نمی‌توان از این حدیث، قتال با همه کفار در هر زمان را نتیجه گرفت. چنین معنایی البته با آیات قرآن تعارض ندارد. اما اگر مراد، جنس «ناس» باشد آنگاه حدیث، دستور به قتال با همه کفار می‌دهد تا اسلام آورند لکن مجموعه آیات قرآن در باب جهاد [- بر اساس آنچه در ادامه خواهد آمد]، مؤید رهیافت اول و در تضاد با معنی دوم است.

الف) قرآن نه تنها همزیستی با غیر مسلمانان را رد نمی‌کند بلکه مطابق آیه ۸ سوره ممتحنه که می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»، با دو شرط آن را می‌پذیرد؛ اول آنکه با مسلمانان وارد قتال نشده باشند و دوم آنکه آنان را از خانه‌شان بیرون نرانده باشند. این خود دلیلی است بر آنکه کفر نمی‌تواند سبب قتال باشد چه اینکه به مقتضای این آیه حتی نیکی کردن به آنان جایز و در راستای قسط و عدل است. [ص ۳۵، ش ۲۷، ص ۵۴]

اینان در واقع گروه‌های بی‌طرفی هستند که بر ضد مسلمانان اقدامی نمی‌کنند و در

عین حال با مسلمانان قرارداد صلح نیز نبسته‌اند. اینان به عنوان «اصحاب اعتزال» یا «اهل الحیاد» شناخته می‌شوند [۴۸، ج ۳، ص ۳۰۴]. با توجه به قسمت پایانی آیه که به نوعی تعلیل آیه محسوب می‌شود، آیات جهاد نمی‌توانند این آیه را تخصیص زده یا نسخ کنند چرا که بر اساس این آیه، عدالت و خوش رفتاری با غیر مسلمانانی که با مسلمانان دشمنی ندارند، از مصادیق قسط شمرده شده است و معنا ندارد عملی که از مصادیق قسط است پس از چندی از دایره قسط خارج شده و نسخ گردد.

یکی از اندیشمندان، زندگی مسالمت‌آمیز بشری را بر اساس همین آیه، در سه سطح معنا می‌کند: ۱. زندگی محلی که محور آن اسلام است. ۲. سطح منطقه‌ای با محوریت اشتراک در توحید که در قالب همزیستی با دیگر ادیان نمود پیدا می‌کند. ۳. سطح بین‌المللی و انسانی که عصاره آن، دعوت به قسط و عدل است [۱۷، ص ۱۶۸]. بر این اساس می‌توان گفت «معیار روابط در اسلام، قسط و عدل است. از این‌رو در عین حال که در سوره ممتحنه رابطه با کافران امضا شده است اما در سوره انفال و توبه رابطه با مستکبران امضا نشده است چون زندگی مسالمت‌آمیز با کافر ممکن است زیرا وی گرچه اصول الهی را نمی‌پذیرد ولی اصول انسانی را می‌پذیرد اما مستکبر نه اصول الهی را می‌پذیرد و نه اصول انسانی را» [همان، ص ۱۷۱]. از این رو زندگی در کنار غیر مسلمانانی که متعرض مسلمانان نمی‌شوند، خود از مصادیق قسط و عدل است و ارتباط با آنان ممنوعیتی ندارد و نمی‌توان آیات و روایات قتال را به راحتی شامل همه کفار دانست.

ب) آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، بر عدم اجبار بر پذیرش دین دلالت دارد و روایت مورد بحث با آن سازگار نیست. اطلاق آیه و ظاهر آن که ابای از تخصیص دارد حکم می‌کند که هیچ نوع اکراهی در دین نباشد. بنا بر این، علاوه بر عدم جواز اکراه بر ایمان قلبی - که البته امکان پذیر هم نیست - در پذیرش ظاهری دین نیز نباید اکراه باشد. به بیان علامه طباطبایی، این آیه نهی از اکراه در ایمان قلبی و یا اخبار از تکوین است که حکم تشریحی را در پی دارد [۴۰، ج ۲، ص ۳۴۳]. سبب نزول آیه نیز همین مطلب را تایید می‌کند، همچنانکه رفتار پیامبر<sup>(ص)</sup> در آزاد گذاشتن افراد بر دین خود نیز نشانگر همین حقیقت است. از سوی دیگر ادعای نسخ این آیه نیز مردود است زیرا عدم اکراه در دین، نتیجه حقیقتی است که نسخ‌ناپذیر است و آن عبارتست از روشن بودن هدایت از گمراهی، از این‌رو عدم اکراه نیز نسخ نمی‌شود.

ج) آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

**الْمُعْتَدِينَ**» [بقره، ۱۹۰]. بر این مطلب دلالت دارد که قتال، تنها با مقاتلان واجب است و برخورد با کسانی که قصد قتال ندارند از مصادیق تجاوز است و مورد نهی قرار گرفته است. این آیه نیز یکی دیگر از آیاتی است که دلالت حدیث مورد بحث بر فهم مشهور را دچار مشکل می‌سازد. همچنان که آیه ۳۹ سوره حج با دو شرط به مسلمانان اجازه قتال می‌دهد و بیان می‌دارد به خاطر تحقق دو شرط مسلمانان وارد قتال شوند: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» اول آنکه آغاز قتال از جانب طرف مقابل باشد و مسلمانان مورد ظلم و ستم واقع شوند.

د) چه بسا بتوان آیه «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» [توبه، ۵] را در بدو امر، همسو با روایت مورد نظر دانست و بر اساس آن قتال با عموم غیر مسلمانان را جایز شمرد اما آیات پس از آن به روشنی مصداق این آیه را معین کرده و به هیچ وجه تعمیم قتال نسبت به همه کفار از آن بر نمی‌آید. به دیگر بیان این آیه که از سوی تعداد زیادی از مفسران، ناسخ بسیاری از آیات جهاد محسوب می‌شود، خود مقید به نقض عهد مشرکان است که پایبند به هیچ میثاقی نیستند. در واقع این آیه - چنانچه بسیاری نیز بر آن اشاره دارند [۱۳، ص ۹۹-۱۰۱؛ ۲۲، ص ۶۷ و ۷۵؛ ۲۶، ص ۱۱۸؛ ۵۱، ص ۲۱۰-۲۱۱] در مورد همه مشرکان نیست بلکه در باره کسانی است که به مبارزه و رویارویی با مسلمانان کمر بسته‌اند. این آیه در میان آیات ۴-۱۳ سوره توبه واقع شده که به وفای عهد با کافران وفادار به طور مکرر سفارش می‌کند و عهد شکنی آنان را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد.

در این آیات، به پیمان شکنی مشرکان و اذیت و آزاری که آنان نسبت به مسلمانان روا داشتند و نیز به اخراج آنان و اینکه مشرکان شروع کننده این مسائل بودند اشاره شده و قتال با چنین افرادی لازم دانسته شده است. در واقع خداوند عهد وفاداران را محترم می‌شمارد که این خود دلیل دیگری است بر اینکه کفر، موجب قتال نیست. این موارد همگی، قیدهایی بر آیه ۵ توبه است که نباید از نظر دور داشت. گذشته از آن، قاعده مطلق و مقید، مقدم بر نسخ است و این آیه با سایر آیات قید می‌خورد.

از این رو مجموعه آیات ابتدایی سوره توبه، نه تنها همسو با حدیث «أمرت أن أقاتل الناس» نیست بلکه در تناقض با آن است. بنابر این آیات سوره توبه نیز بسان آیات پیش از آن، قرینه‌ای بر عدم اعتبار حدیث یا تعیین معنای واقعی آن است. [برای بحث مفصل قرآنی در این رابطه نک: ۳۶]

#### ۴.۷. حدیث در آینه سیره نبوی (ص)

سیره پیامبر (ص) نیز محک مناسبی برای روایت مورد بحث است. بررسی تاریخی جنگ‌های صدر اسلام نشان دهنده این مطلب است که اساساً پیامبر (ص) آغازگر نبرد نبود و این مشرکان و کفار بودند که با اقدامات خود آتش جنگ را روشن می‌ساختند. این مطلب در خصوص غالب جنگ‌ها روشن است و تنها در مورد تعدادی از آن‌ها از جمله جنگ بدر و تحریکات نظامی منتهی به آن، تا حدی نیازمند بررسی است.

غزوه بدر پاسخی بود در مقابل اقدامات مشرکان و اعمال خشونت‌آمیزی که نسبت به مسلمانان انجام می‌دادند. بسیاری از مسلمانان صرفاً به خاطر دینشان مورد شکنجه و حتی در معرض مرگ قرار می‌گرفتند. اگر فرد تازه مسلمان، تاجر و دارای مال و ثروت بود، تجارتش را کساد می‌کردند و اگر ضعیف و بیچاره بود او را آنقدر شکنجه می‌دادند و در آفتاب سوزان گرسنه و تشنه نگه می‌داشتند که طاقت از کف می‌داد و احیاناً مجبور می‌شد نام‌بت‌ها را بر زبان جاری کند. پیامبر (ص) نیز خود در این راه بسیار مورد اذیت قرار گرفت تا آنجا که یکی از مشرکان گردن پیامبر (ص) را چنان فشرد که بیم آن می‌رفت پیامبر (ص) از بین برود [۳، ج ۳، ص ۱۲۹۷]. این مطلب از سخن پیامبر (ص) که فرمود هیچ پیامبری به اندازه من اذیت نشد کاملاً روشن می‌گردد.

به این موارد تحریم سه‌ساله اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در شعب ابی‌طالب و محروم کردن آن‌ها از ساده‌ترین حقوق انسانی مانند خوراک، پوشاک، مسکن و ارتباط اجتماعی با دیگران نیز افزوده می‌شود. علاوه بر آنکه از هجرت آنان نیز جلوگیری کرده و در صورت هجرت، اموال آنان را مصادره می‌کردند و بازماندگان آنان را در مکه تحت فشار قرار می‌دادند [۹، ج ۱، ۲۸۹ و ۲۹۱ و ۳۱۷-۳۲۱] این‌ها همه می‌تواند مجوزی باشد تا گروهی که مورد ظلم قرار گرفته، منافع طرف مقابل را به خطر اندازد، چه اینکه همین موارد در قرآن به عنوان فتنه معرفی شده است.

لکن نکته دیگری که در ایجاد حالت جنگ میان مسلمانان و کفار چندان مورد توجه مفسران قرار نگرفته، تهدیدهایی است که پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، از سوی سران قریش متوجه مسلمانان بود. این مسئله می‌تواند به خوبی اثبات کند که این مشرکان بودند که به مسلمانان اعلان جنگ دادند. قبل از واقعه بدر، قریش نامه‌ای به عبد الله بن ابی و بت‌پرستان مدینه نوشت و به آنان چنین اخطار داد که شما محمد را به شهرتان راه داده‌اید. حال باید با او بجنگید یا او را اخراج کنید و گرنه همگی برای

پیکار به سوی شما می‌شتابیم و زنانتان را بر خود حلال می‌شماریم. هنگامی که ابن ابی‌سایر بت‌پرستان مدینه، نامه را دریافت کردند برای قتال با پیامبر<sup>(ص)</sup> آماده شدند لکن پیامبر<sup>(ص)</sup> از این قضیه مطلع شد و آنان کاری از پیش نبردند» [۶، ج ۸، ص ۸۷؛ ۱۴، ج ۳، ص ۱۷۸]. این مسئله به وضوح روشن می‌سازد که ورای شکنجه‌ها و خشونت‌ها در مکه، قریش پس از تشکیل دولت اسلامی وارد وضعیت جنگی با مسلمانان شده و به آنان اعلان جنگ داده است.

مجادله سعد بن معاذ با ابوجهل قبل از واقعه بدر در مکه نیز این مطلب را تأیید می‌کند. سعد بن معاذ با امان امیه بن خلف وارد مکه شده بود. ابو جهل وی را دید و به او گفت: «می‌بینم که در کمال امنیت مشغول طواف هستی در حالی که عده‌ای از همشهریان ما را پناه داده و تصور می‌کنید که آن‌ها را یاری کرده‌اید. به خدا قسم اگر امان امیه نبود تو را سالم نمی‌گذاشتم». سعد هم در پاسخ می‌گوید: «اگر مانع من شوی راه تجاربتان را به شام می‌بندم» [۷، ج ۳، ص ۳۸۵].

همچنین از بین چهار رویارویی بزرگی که میان مسلمانان و یهودیان به وقوع پیوست، سه غزوه بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه آشکارا با عهدشکنی یهودیان آغاز شد [۹، ج ۱، ص ۵۵۲].

برخی اما غزوه خیبر را جهاد ابتدایی می‌دانند لکن با مراجعه به تاریخ روشن می‌شود پیشنهاد جنگ احزاب و طراحی آن در قلعه‌های خیبر شکل گرفت. از اظهارات اهل خیبر نیز معلوم می‌شود آنان مرتکب خیانت و عهدشکنی شده بودند زیرا پس از اخراج سه قبیله یهودی از مدینه، سلام بن مشکم، رئیس یهود، خطاب به اهل قلعه می‌گوید: «محمد از یهودیان اهل مدینه آسوده و اکنون به سوی شما می‌آید» [۶۶، ج ۲، ص ۵۳۰]. حال آنکه این مطلب آشکار بود که یهود مدینه در صورت وفای به عهد خود با پیامبر<sup>(ص)</sup> در امان بودند و ایشان متعرض یهودیانی که قصد مسالمت داشتند نمی‌شد. مؤید این مطلب، سخن ابن‌هشام در مورد جنگ احزاب است که می‌گوید: «سلام بن ابی‌الحقیق به همراه حی بن اخطب، کنانه بن ابی‌الحقیق و چند تن دیگر به تحریک قریش پرداخته و به آنان اطمینان دادند که ما برای ریشه‌کنی مسلمانان با شما پیمان می‌بندیم» [۹، ج ۲، ص ۲۱۴؛ ۵۹، ج ۱، ص ۲۲۲] و بدین شکل زمینه جنگ احزاب فراهم شد. پایگاه این یهودیان که از مدینه رانده شده بودند، قلعه خیبر بود و سلام بن ابی‌الحقیق ریاست آن را در زمان جنگ احزاب بر عهده داشت. [۶۶، ج ۲، ص ۵۶۶] در واقع این قلعه به مرکزی برای یهودیان



مخالف و مکانی برای راندگان بنی‌نضیر و به محلی برای طراحی فتنه علیه مسلمانان تبدیل شده بود. بنابراین، غزوهٔ خیبر در پی فتنه و تحرکات بر اندازانهٔ یهودیان شکل گرفت. این در حالی بود که پیامبر<sup>(ص)</sup> پس از ورود به مدینه طی عهدنامه‌ای، زندگی مسالمت‌آمیز با یهود را پیش گرفت و آیین آنان را به رسمیت شناخت. در این عهد نامه چنین آمده بود: «از یهود نیز هر کس پیروی ما کند، از یاری و همراهی و برابری ما برخوردار خواهد شد، نه بدو ظلم شود و نه مسلمانان بر ضد او کسی را یاری کنند». [۹، ج ۱، صص ۵۰۱-۵۰۳].

برخی جنگ تبوک را نیز به خاطر خون‌خواهی شهدای موته دانسته‌اند [۶۷، ج ۲، ص ۶۷] اما به روایت واقدی رسول خدا خبر یافت که هرقل، امپراتور روم، سپاه عظیمی گرد آورده و قبایل زیادی با او هم‌پیمان شده‌اند و طلایهٔ سپاه خود را تا بلقا فرستاده است. خبر این حرکت به مدینه رسید از این‌رو پیامبر<sup>(ص)</sup> اقدام به تجهیز سپاه برای اعزام به تبوک کرد. [۶۴، ج ۳، ص ۹۹۰].

فتح مکه نیز پس از آنکه صلح حدیبیه از سوی مشرکان شکسته شد صورت پذیرفت. قریش به همراه هم‌پیمان خود بنی‌بکر، شبانه به گروهی از قبیلۀ خزاعه که در عهد رسول خدا<sup>(ص)</sup> بودند یورش برده و بیست و سه نفر از آنان را که بیشترشان زن و کودک بودند به قتل رساندند. این به منزلهٔ اعلان جنگ و نقض عهد بود. خزاعه از پیامبر<sup>(ص)</sup> یاری خواست و در ادامه فتح مکه انجام گرفت.

نکتهٔ جالب توجه آنکه پیامبر<sup>(ص)</sup> در فتح مکه با اینکه بر تودهٔ مشرکان غلبه یافت، هیچ‌یک را به پذیرش اسلام مجبور نکرد. شاید بتوان گفت فتح مکه مهم‌ترین برهه برای تحقق مضمون حدیث «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بود لکن تاریخ چنین گزارش نکرده است که ایشان افراد را بین اسلام و مرگ مخیر کند بلکه [در عوض] فرمود «إِذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطَّلَاقُ». پس از آن نیز نه پیامبر<sup>(ص)</sup> و نه مسلمانان حتی اموال و املاک خود در مکه را - با وجود نیازی که بدان داشتند - از مشرکان مطالبه نکردند. به این ترتیب می‌توان گفت که این درگیری‌ها، همه جنبهٔ دفاع و مبارزه با عهدشکنی و خیانت داشته است و چیزی به عنوان هجوم ابتدایی و اجبار بر دین در آن به چشم نمی‌خورد.

### نتیجه‌گیری

۱. با وجود شهرت حدیث «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ...» نزد اهل سنت، این روایت در

هیچ‌یک از مجامع مشهور حدیثی شیعه وارد نشده است و بیشتر در آثار فقهی شیعه - آن هم بدون سند - یافت می‌شود و این می‌تواند دلالت بر منتقله بودن آن داشته باشد.

۲. هیچ سندی از این روایت یافت نمی‌شود که حکایت‌گر ثقه یا ممدوح بودن همه راویانش باشد بلکه تعدادی از آنان تضعیف شده و برخی نیز اساساً مورد جرح و تعدیل رجال‌شناسان شیعه قرار نگرفته‌اند که این خود موجب ضعف سند است.

۳. از حیث محتوایی نیز اگر این حدیث به معنای وجوب قتال با کفار فتنه‌گر زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> تلقی گردد، با آیات قرآن و سیره پیامبر<sup>(ص)</sup> موافق خواهد بود. این معنا - با تنقیح مناط - جواز قتال با کفار فتنه‌گر در سایر زمانها را نیز در پی خواهد داشت. اما اگر مدلول حدیث، قتال با همه کفار باشد با قرآن و سیره نبوی ناسازگار و در تناقض است. بنابر این نمی‌توان جواز قتل همه کفار را از این روایت استفاده کرد.

۴. اساساً گزاره «أمرت أن أقاتل الناس...» در راستای حقیقتی دیگر بیان شده و با توجه به شأن ورود آن، نقطه ثقل حدیث نه خونریزی و خشونت با همه کفار بلکه بالعکس اجتناب از خونریزی و تعیین حدود آن در میان مسلمانان است. بنابراین نمی‌توان این حدیث را در مقام تعیین گستره قتال دانست بلکه مجموعه آیات و روایات مرتبط با جنگ و صلح عهده‌دار این مهم‌اند.

## منابع

- [۱]. قرآن مجید.
- [۲]. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۰۶). *الضعفاء و المتروکون*. تحقیق: عبد الله القاضی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۳]. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر (؟). *احکام القرآن*. بی‌جا.
- [۴]. ابن حبان، محمد (۱۳۹۶). *المجروحین من المحدثین*. حلب، دار الوعی.
- [۵]. ابن قدامه، عبد الله بن احمد (۱۴۰۵). *المعنی*. بیروت، دار الفکر.
- [۶]. ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۷]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷). *البدایة و النهایة*. بیروت، دار الفکر.
- [۸]. ابن ماجه، محمد بن یزید، (؟). *سنن ابن ماجه*، تحقیق، محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الفکر.
- [۹]. ابن هشام، (؟). *السیره النبویه*. بیروت، دار المعرفه.
- [۱۰]. ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۳۰). *سنن ابی داود*. تحقیق: شعیب الارناؤوط، دار الرساله العلمیه.
- [۱۱]. احمد بن حنبل، (۱۴۲۱). *المسند*. تحقیق: شعیب الارناؤوط، مؤسسة الرساله.

- [۱۲]. بخارى، محمد بن اسماعيل (۱۴۰۷). *صحيح البخارى*. تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير.
- [۱۳]. البوطى، محمد سعيد رمضان (۱۴۲۴). *الجهاد فى الاسلام كيف نفهمه و كيف نمارسه*. دمشق، دار الفكر.
- [۱۴]. بيهقى، ابوبكر (۱۴۰۵)، *دلائل النبوة*، تحقيق: عبد المعطى قلجى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۱۵]. جصاص، احمد بن على (۱۴۰۵). *احكام القرآن*. تحقيق: محمد صادق قمحاوى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- [۱۶]. جمعى از مولفان، (۴). *مجله فقه اهل بيت عليهم السلام*. قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت<sup>(ع)</sup>.
- [۱۷]. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *روابط بين الملل در اسلام*. قم، مركز نشر اسراء.
- [۱۸]. حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۴). *تذكرة الفقهاء*. قم، مؤسسه آل البيت.
- [۱۹]. حلى، جعفر بن حسن (۱۴۰۸). *شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام*. قم، مؤسسه اسماعيليان، چ ۲.
- [۲۰]. خطيب بغدادى، احمد بن على (۱۴۱۷). *تاريخ بغداد*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية.
- [۲۱]. خوئى، ابو القاسم (۱۴۰۳). *معجم رجال الحديث*، قم، منشورات مدينة العلم، چ ۳.
- [۲۲]. دروزه، محمد عزت (۱۹۸۸). *الجهاد فى سبيل الله*. بيروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر و التوزيع.
- [۲۳]. ذهبى، محمد بن احمد (۱۴۲۷). *سير اعلام النبلاء*. قاهره، دار الحديث.
- [۲۴]. ——— (۱۹۹۵). *ميزان الاعتدال*. تحقيق: على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۲۵]. رفعت، سيد احمد (۲۰۱۴). *النبي المسلح - الوثائق السرية للحركات الاسلامية فى مصر (الرافضون)*، بي جا، چ ۲.
- [۲۶]. الزحيلي، وهبه (۱۴۰۱). *آثار الحرب فى الفقه الاسلامى*. دمشق، دار الفكر، چ ۳.
- [۲۷]. زينى دحلان (۴). احمد، *الدرر السننية فى الرد على الوهابية*. قاهره، دار جوامع الكلم.
- [۲۸]. سرخسى، شمس الدين محمد (۱۹۷۱). *السير الكبير*. قاهره، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية.
- [۲۹]. سعيد، ادوارد (۱۳۷۷). *شرق شناسى*. ترجمه: عبدالرحيم گواهى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى.
- [۳۰]. شافعى، محمد بن ادريس (۱۴۱۰). *الأم*. بيروت، دارالمعرفة.
- [۳۱]. شربينى، محمد بن احمد خطيب (۱۴۱۵). *معنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج*. بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۳۲]. شهيد ثانى، زين الدين بن على (۱۴۱۳). *مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*. قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه.

- [۳۳]. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*. قم، کتابفروشی داوری.
- [۳۴]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲). *روض الجنان في شرح ارشاد الازدهان*. قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۳۵]. شیرین کار موحد، محمد (۱۳۹۲). *بررسی سیر تحول آراء مفسران سده اخیر در آیات جهاد*، قم، پایان نامه ارشد، دانشگاه مفید
- [۳۶]. شیرین کار موحد، محمد و اکبری، محسن (۱۳۹۵). «بازخوانی آراء مفسران سده اخیر در آیات جهاد». *مطالعات تفسیری*، سال هفتم، پاییز، شماره ۲۷.
- [۳۷]. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۲). *جهاد در اسلام*. تهران، نشر نی.
- [۳۸]. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا*. بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۳۹]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. قم، دار الشریف الرضی للنشر، چ ۲.
- [۴۰]. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
- [۴۱]. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷). *الفهرست*. تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر فقاقت
- [۴۲]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*. تهران، دار الکتب الاسلامیه، چ ۴.
- [۴۳]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷). *کتاب الخلاف*. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۴۴]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- [۴۵]. عبدالمحمدي، حسين (۱۳۹۱). «نقدی بر دیدگاه مستشرقان درباره نقش جهاد در گسترش اسلام». *فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال سوم، تابستان، شماره ۷، صص ۷-۲۶.
- [۴۶]. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۳۹۰). *لسان المیزان*. بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- [۴۷]. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *فتح الباری*. بیروت، دار المعرفه.
- [۴۸]. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱). *فقه سیاسی*. تهران، انتشارات امیر کبیر.
- [۴۹]. العینی، بدر الدین (?). *عمدة القاری*. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۵۰]. فرج، محمد عبد السلام (?). *الفريضة الغائبه*. بی جا.
- [۵۱]. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *کتاب جهاد*. بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع.
- [۵۲]. قرافی، احمد بن ادريس (۱۹۹۴). *الذخيرة*. تحقیق: محمد بوخیزه، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- [۵۳]. قرضاوی، یوسف (۱۴۳۰). *فقه جهاد*. قاهره، مکتبه وهبه.
- [۵۴]. قرطبی، محمد بن احمد بن رشد (۱۴۰۸). *البيان والتحصيل*. بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- [۵۵]. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. قم، دار الکتب.
- [۵۶]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*. قم، دار الحدیث للطباعة و النشر.
- [۵۷]. ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد (۱۴۱۹). *الحاوی الکبیر*. بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۵۸]. مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). *دعائم الاسلام*. قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، چ ۲.

- [۵۹]. مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰). *امتناع الأسماع*. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- [۶۰]. مؤدب، سید رضا و حسین ستار (۱۳۹۳). «بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله»، حدیث پژوهی، سال ششم، بهار و تابستان، شماره ۱۱، صص ۲۰۷-۲۳۸.
- [۶۱]. مهدوی راد، محمدعلی، (۱۳۹۰). *جریان شناسی اخبار موضوعه*، جزوه درسی دوره دکتری.
- [۶۲]. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال النجاشی*. قم، موسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
- [۶۳]. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۰۵). *الضعفاء والمتروکون*. تحقیق: بوران الضناوی، بیروت، موسسه الکتب الثقافیه.
- [۶۴]. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶). *السنن الکبری*. تحقیق: عبد الفتاح ابوغده، حلب، مکتب مطبوعات الاسلامیه.
- [۶۵]. نیشابوری، مسلم بن حجاج (؟). *صحیح مسلم*. بیروت، دار الجیل - دار الآفاق الجدیده.
- [۶۶]. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *المغازی*. بیروت، موسسه الاعلمی.
- [۶۷]. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (؟). *تاریخ الیعقوبی*. بیروت، دار صادر.
- [68]. Mcauliffe, Jane Damen, (2002). *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden, boston64
- [69]. <https://archive.org/details/slmyh-dn-mn-3dnn>.
- [70]. [https://archive.org/details/muhd\\_Avi](https://archive.org/details/muhd_Avi).



