

دوفصلنامه علمی پژوهش‌نامه حقوق اسلامی، مقاله پژوهشی، سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۵۰)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص. ۴۴۹-۴۷۲

## خدمت وظیفه عمومی از منظر آیات قرآن و سیره معصومین (علیهم‌السلام)

### (بررسی موردی امکان‌سنجی الزام به شرکت در جهاد نظامی)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۱

سیدمجتبی عزیزی\*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

حسین احمدی\*\*

#### چکیده

الزام به خدمت وظیفه عمومی از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز حقوق عمومی است که از ابتدای ورود خدمت وظیفه عمومی به ایران دارای موافقان و مخالفانی بوده است. یکی از استناداتی که از سوی گروهی از فقیهان امامیه جهت مشروعیت الزام به خدمت وظیفه عمومی صورت گرفته است؛ مبتنی بر مفهوم جهاد در فقه امامیه است. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای با تبیین ارتباط میان خدمت وظیفه عمومی و مفهوم جهاد و با بررسی آیات قرآن و سیره معصومین در برخورد با افرادی که بدون عذر موجه از شرکت در جهاد سر باز زده‌اند؛ به این نتیجه رسید که می‌توان نوعی الزام و اجبار با درجات مختلف برای این گروه از افراد قائل شد. الزام‌های مذکور اغلب از نوع فشار اجتماعی و وعده به عذاب آخرت بوده و کمتر به صورت اجبار مستقیم و مجبور کردن افراد به شرکت در میدان جنگ صورت گرفته است.

**واژگان کلیدی:** خدمت وظیفه عمومی، الزام به جهاد، آیات قرآن، سیره معصومین (علیهم‌السلام)، فقه امامیه، سربازی.

---

\* استادیار دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ایران.

seyedmojtabaazizi@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Hossain.ahmadi@ut.ac.ir

## مقدمه

خدمت وظیفه عمومی و نظام سربازگیری نوین به تقلید از غرب و در پی تحولات صورت گرفته در جهان مدرن و با هدف تشکیل ارتشی قدرتمند، برای اولین بار در عصر قاجار به نظام حقوقی و اجتماعی ایران وارد شد (کرونین، ۱۳۷۷، ص. ۴۵۱). اگرچه در ابتدای ورود خدمت وظیفه به ایران و در جریان تصویب «قانون خدمت نظام اجباری» در دوران پهلوی اول در میان نخبگان جامعه از روشنفکران تا عالمان دینی بر مفید و لازم بودن آن اتفاق نظر وجود داشت (انتخابی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۳؛ حاجبی، ۱۳۰۴، ص. ۱۷۱؛ نجم‌آبادی، ۱۳۷۷، ص. ۳۶۴)، اما با گذشت زمان و به وجود آمدن شیوه‌های جدیدتری در راستای دستیابی به ارتشی آماده و مقتدر، ضعف‌ها و نقایص نظام سربازگیری اجباری آشکار شده و مخالفان و منتقدانی در عرصه جهانی پیدا کرد.<sup>۱</sup> به تدریج بسیاری از کشورها شروع به کنار گذاشتن خدمت وظیفه عمومی کردند. اولین کشور اروپایی که سربازی اجباری را با جایگزین کردن نظام حرفه‌ای ارتش، از نظام حقوقی خود حذف کرد، انگلستان بود (Flynn, 1998, pp. 84-89). اکنون اکثر کشورهای اروپایی سربازی اجباری را از نظام حقوقی خود حذف کرده‌اند (Poutvaara and Wagener, 2011, pp. 36-43).

در ایران، اگرچه در جریان تصویب «قانون خدمت نظام اجباری» در مجلس شورای ملی پنجم، علما و مجتهدان حاضر در مجلس از موافقان اصلی و مؤثر در تصویب قانون مذکور بودند<sup>۲</sup> (مذاکرات مجلس شورای ملی پنجم، جلسه ۱۴۲)، اما پس از تصویب، هنگام اجرا شدن قانون خدمت نظام اجباری مخالفت‌های جدی از طرف روحانیون صورت گرفت تا جایی که اجرای قانون مذکور با مشکلات عدیده‌ای روبرو شد و دولت تصمیم به تعدیل آن گرفت (عاقلی، ۱۳۷۷، ص. ۲۵۳).

موضوع الزام و اجبار کلیه شهروندان مذکور، به خدمت وظیفه عمومی و مبانی مشروعیت این الزام، یکی از مهم‌ترین موضوعات حقوق عمومی است که لازم است درباره مشروعیت یا عدم مشروعیت آن سخن گفته شود. اگرچه پس از انقلاب اسلامی محققان و پژوهشگرانی درباره تطابق یا عدم تطابق الزام به خدمت وظیفه عمومی از منظر حقوق بشر و قانون اساسی سخن گفته‌اند (عباسی، ۱۳۹۴، ص. ۸) اما درباره مبانی فقهی الزام به خدمت وظیفه عمومی پژوهش درخوری صورت نگرفته است. این مقاله

در پی آن است که با مطالعات کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی آیات قرآن و سیره معصومین، موضوع الزام مکلفان به شرکت در جهاد را تحلیل کرده و از دریچه آن صحت یا سقم استدلال موافقان خدمت وظیفه عمومی در استناد مشروعیت آن به مفهوم جهاد را مورد بررسی قرار دهد.

قبل از ورود به بحث الزام به جهاد لازم است به صورت مختصر به تبیین رابطه خدمت وظیفه عمومی و جهاد پرداخته شود. پس از تبیین ارتباط میان خدمت وظیفه عمومی و جهاد، به موضوع الزام به جهاد در آیات و روایات پرداخته خواهد شد. بدین منظور در قسمت اول ارتباط میان خدمت وظیفه عمومی و مفهوم جهاد تبیین شده و در قسمت دوم موضوع الزام به جهاد مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

#### ۱. رابطه خدمت وظیفه عمومی و جهاد

آن‌گونه که پیش از این نیز گفته شد یکی از مفاهیمی که مورد استناد موافقان الزام به خدمت وظیفه عمومی قرار گرفته است مفهوم جهاد در فقه امامیه است. موافقان الزام به خدمت وظیفه عمومی با ایجاد ارتباط میان خدمت وظیفه عمومی و مفهوم جهاد در فقه امامیه، خدمت وظیفه عمومی را گاهی مقدمه فریضه جهاد (مذاکرات مجلس شورای ملی پنجم، جلسه ۱۴۲) و گاه عین جهاد دانسته (خمینی، ۱۳۷۸، صص. ۳۴۳-۳۴۵) و از این جهت مشروعیت الزام شهروندان توسط حکومت به خدمت وظیفه را اثبات می‌کنند؛ به عبارت دیگر موافقان، مشروعیت الزام به جهاد را امری مفروض دانسته و به همین جهت قائل به جواز اجبار به خدمت وظیفه عمومی توسط دولت شده‌اند.

با توجه به قوانین فعلی خدمت وظیفه عمومی در جمهوری اسلامی ایران، می‌توان گستره فعالیت‌های مشمولان خدمت وظیفه عمومی را به دو بخش نظامی و غیرنظامی تقسیم کرد. ماده ۶۶ (الحاقی ۱۳۹۰/۸/۲۲) قانون خدمت وظیفه، ناظر به بخش غیرنظامی خدمت وظیفه عمومی است. به موجب ماده مذکور «نیروهای مسلح موظفند در اجراء اصل یکصد و چهل و هفتم (۱۴۷) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعدادی از کارکنان وظیفه خود را بنا به درخواست دولت برای امور امدادی، تولیدی، جهاد کشاورزی، آموزشی، تحقیقاتی و پژوهشی، بهداشتی و درمانی مشروط بر اینکه به آمادگی رزمی نیروهای مسلح آسیبی وارد نیاید در اختیار دولت قرار دهد». بدیهی

است که فعالیت‌های غیرنظامی مشمولین نمی‌تواند با مفهوم جهاد<sup>۳</sup> ارتباطی پیدا کند و بررسی ادله مشروعیت الزام به این بخش از خدمت و وظیفه عمومی، نیازمند پژوهش مستقلی است که از موضوع این مقاله خارج است.

مجموعه‌ای از فعالیت‌های مشمولین در خدمت و وظیفه عمومی - که قسمت مهم و اصلی آن را تشکیل می‌دهد - دارای ماهیت نظامی بوده و به مبارزه مسلحانه با دشمنان ارتباط دارد. در قرآن کریم و روایات معصومین مبارزه مسلحانه با دشمنان و امور نظامی با عنوان کلی «جهاد» معرفی شده است. وجوب شرعی جهاد نظامی یا همان قتال منوط به آن است که جنگی میان مسلمانان با کافران یا به صورت عام با همه کسانی که به سرزمین اسلامی هجوم آورده‌اند در میان باشد و در صورت عدم وجود جنگ، وجوب قتال معنا پیدا نخواهد کرد (صاحب جواهر، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص. ۴؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص. ۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۱۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۳). بنابراین فعالیت‌های نظامی خدمت و وظیفه عمومی در زمان جنگ، می‌تواند با مفهوم جهاد و قتال ارتباط داشته باشد و واجب شرعی تلقی شود، به عبارت دیگر به‌کارگیری مشمولین خدمت و وظیفه عمومی در جنگ با دشمنان از آن جهت که می‌تواند به عنوان جهاد و واجب شرعی محسوب شود، با مفهوم جهاد رابطه پیدا می‌کند. بنابراین می‌توان گفت حاکم اسلامی به عنوان امر به معروف مشمولین را به جهاد وادار کرده است (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۳۹۴). بدین جهت یکی از مفاهیمی که می‌تواند مستند مشروعیت الزام به فعالیت‌های نظامی خدمت و وظیفه عمومی در زمان جنگ باشد مفهوم جهاد است.

صرف ایجاد ارتباط میان مفهوم خدمت و وظیفه عمومی و جهاد و تشابه فعالیت‌های صورت گرفته در آنها نمی‌تواند مسئله فقهی خدمت و وظیفه عمومی را تبیین کند. چرا که یکی از مؤلفه‌های اصلی خدمت و وظیفه عمومی اجباری بودن آن است و لازم است مسئله الزام و اجبار به جهاد نیز از نظر فقهی بررسی و تحلیل شود؛ چرا که اگر از نظرگاه فقه امامیه اجبار به جهاد دارای مشروعیت باشد، می‌توان در توجیه مبنای فقهی خدمت و وظیفه عمومی به بحث جهاد تمسک جست و چنین استدلال کرد؛ از آنجا که جهاد از واجبات شرعی است و همه مسلمانان مکلف به انجام آن هستند و اجبار در جهاد نیز از نظر فقهی مشروع است، خدمت و وظیفه عمومی در زمان جنگ، می‌تواند

نوعی اجبار به جهاد باشد که حکومت از باب امر به معروف عهده‌دار آن شده است. اما در صورتی که قائل به عدم مشروعیت اجبار و الزام به جهاد در فقه امامیه شد، آنگاه خدمت وظیفه عمومی که یکی از ارکان اصلی آن اجباری بودن است نمی‌تواند با مبنای جهاد قابل توجیه باشد. بنابراین لازم است مسئله اجبار به جهاد از نظر فقه امامیه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

## ۲. اجبار به جهاد از منظر آیات و روایات

این قسمت با تحلیل آیات قرآن و سیره معصومین درباره جهاد، به دنبال پاسخ به این پرسش خواهد بود که آیا آیات قرآن و سیره معصومین می‌توانند دلالت بر اختیار حاکم اسلامی در الزام شهروندان به جهاد، داشته باشند یا خیر؟ برای این منظور ابتدا آیات قرآن و سپس سیره ائمه در موضوع اجبار به جهاد مورد بررسی قرار خواهد گرفت. قبل از ورود به بحث لازم است درباره مفهوم اجبار و گستره آن توضیحاتی داده شود. مرحوم دکتر قاضی، اجبار را به معنای هرگونه عامل بیرونی که بر فرد وارد شده و او را به اطاعت از طبقه فرمانروا وادار می‌کند؛ دانسته و مصادیق آن را فشار اجتماعی، الزام مادی (زور) و تبلیغات برشمرده است (قاضی، ۱۳۸۳، صص. ۲۱۹-۲۲۸). در مقاله حاضر با توجه به آیات قرآن و سیره معصومین، مصادیق اجبار به جهاد را می‌توان شامل فشار افکار عمومی، وعده به عذاب الهی، محرومیت‌های اجتماعی، مجازات‌های دنیوی، اجبار فیزیکی یا زور دانست. بنابراین باید توجه داشت وقتی سخن از اجبار به جهاد گفته می‌شود همه حالات گذشته با اختلاف مراتبشان می‌تواند به نوعی اجبار به جهاد دانسته شود.

### ۲-۱. اجبار به جهاد در آیات قرآن

آیات قرآن درباره جهاد را می‌توان به صورت‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرد. بررسی همه آیات مرتبط با جهاد از گنجایش و موضوع مورد بحث این پژوهش خارج است. در این قسمت دو دسته از آیات قرآن پیرامون جهاد مورد بررسی قرار خواهد گرفت. دسته اول آیاتی است که به نوعی متخلفان از جهاد را مورد سرزنش قرار داده و دسته دوم آیاتی است که در آنها خداوند پیامبر (صلی‌الله‌وعلیه‌وآله) را از اجازه دادن به

منافقان، برای شرکت در جهاد نهی کرده است. در ادامه دو دسته آیات مذکور مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. بررسی آیات دسته اول بدین جهت از اهمیت برخوردار است که ممکن است به عنوان مستند، جهت اجبار یا نوعی محرومیت اجتماعی متخلفان از جهاد قرار گیرد، همچنین ممکن است از دسته دوم آیات مذکور بتوان نوعی عدم مشروعیت اجبار به جهاد را استنباط کرد.

#### ۲-۱-۱. آیات مستند مشروعیت اجبار به جهاد

قرآن کریم در آیات متعددی کوتاهی و سستی از شرکت در جهاد را که در اثر عواملی از قبیل تحت تأثیر وسوسه‌های شیطان<sup>۴</sup> و تبلیغات کافران<sup>۵</sup> قرار گرفتن، دل‌بستگی شدید به خانواده<sup>۶</sup>، دل بستن و رضایت دادن به زندگی دنیا و سستی و راحت‌طلبی<sup>۷</sup>، ترس از مرگ<sup>۸</sup> و غیره به وجود می‌آید؛ موجب خشم و عذاب الهی دانسته است و متخلفان از جهاد را به عذاب آتش دوزخ<sup>۹</sup> بشارت داده است. اکثر آیات قرآن کریم درباره متخلفان از جهاد ناظر به عذاب آخروی و خشم و غضب خداوند است و به ندرت می‌توان آیاتی در قرآن کریم یافت که بتواند مستند عقاب دنیایی کوتاهی‌کنندگان از جهاد قرار بگیرد. در عین حال می‌توان در قرآن کریم آیاتی را یافت که به نوعی می‌تواند توجیه‌کننده برخورد و عقاب دنیایی متخلفان از جهاد باشد. در ادامه به دو آیه از قرآن کریم که می‌تواند در این باره مورد استناد قرار گیرد اشاره خواهد شد.

#### الف. تحریم اجتماعی به دلیل کوتاهی از شرکت در جهاد

آیه ۱۱۸ سوره توبه<sup>۱۰</sup> راجع به سه نفر از مسلمانان<sup>۱۱</sup> است که در جنگ تبوک سستی کرده و همراه پیامبر در جنگ شرکت نکردند. این سه نفر پس از آنکه پیامبر و مسلمانان از جنگ بازگشتند، نزد ایشان آمده و به جهت سستی خود عذرخواهی کردند (طوسی، بی‌تا، الف، ج ۵، ص. ۳۱۶). پیامبر به آنها جواب نداده و دستور دادند که هیچ‌کس نباید با آنها سخن بگوید. خانواده و زنان این افراد نیز برای کسب تکلیف نزد پیامبر آمدند و اجازه خواستند که از آنها مفارقت کنند، پیامبر آنان را از این کار باز داشت ولی در عین حال به آنان دستور داد که با این سه نفر هیچ‌گونه ارتباطی نداشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص. ۳۰۲). سرانجام پس از آنکه این افراد در فشار اجتماعی شدیدی قرار

گرفته و زندگی بر آنان دشوار شد و هیچ‌کس با آنان سخن نمی‌گفت، به قصد توبه به درگاه خداوند شهر را ترک کردند و در کوه‌های اطراف شهر به تضرع و توبه پرداختند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۲۲۷)؛ تا آنکه پس از پنجاه روز بر پیامبر وحی نازل شد که توبه این افراد پذیرفته شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص. ۱۷۰). آنچه که از ماجرای این افراد در رابطه با موضوع این پژوهش می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، اولاً امکان در نظر گرفتن نوعی الزام اجتماعی برای متخلفان از جهاد است چرا که پیامبر دستور دادند مسلمانان با این افراد قطع ارتباط کنند. در واقع قطع رابطه و تحریم اجتماعی، نوعی مجازات و اجبار است که پیامبر به دلیل سستی و کوتاهی این افراد از شرکت در جهاد برای آنها در نظر گرفت. از این آیه می‌توان برداشت کرد که درجه‌ای از اجبار، محرومیت اجتماعی و تنبیه را می‌توان برای متخلفان از جهاد در نظر گرفت (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۵۱۷)؛ موضوع دومی که از این ماجرا قابل برداشت است؛ عدم اجبار فیزیکی افراد مذکور به شرکت در میدان جنگ است چرا که این افراد برخلاف دستورات پیامبر و خداوند در جهاد شرکت نکرده‌اند و پیامبر آنها را به زور و علی‌رغم میلشان به میدان جنگ نبرده است، همچنین علاوه بر این سه نفر که از مسلمانان بوده‌اند گروه دیگری از منافقان نیز در جنگ تبوک پیامبر را همراهی نکردند و پیامبر هیچ‌کدام از این دو گروه را مجبور به حضور در میدان جنگ نکرد.<sup>۱۲</sup>

#### ب. سرزنش کوتاهی کنندگان از جهاد بدون عذر موجه

آیه ۹۳ سوره توبه<sup>۱۳</sup> درباره کسانی است با وجود توانایی مالی و جسمی از جهاد در راه خدا کوتاهی کرده و همراه دیگر مسلمانان در جهاد شرکت نمی‌کنند. آیه مذکور در ادامه آیاتی است که در آنها ناتوانان، بیماران و تهیدستان را به شرط نیکوکاری و خیرخواهی برای مسلمانان نسبت به عدم شرکت در جهاد معذور دانسته و آنان را سزاوار سرزنش ندانسته است.<sup>۱۴</sup> اکثر مفسران واژه «سبیل» در آیه ۹۳ سوره توبه را به عقاب و مؤاخذه معنا کرده‌اند (بحرانی، بی‌تا، ج ۴، ص. ۳۰۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص. ۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص. ۹۲ و طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۲۸۰). همچنین در ادامه ماجرای این افراد خداوند در آیه ۹۵ سوره توبه دستور به دوری و اعراض از این افراد به مسلمانان داده است.<sup>۱۵</sup> بنابراین آیه مذکور می‌تواند مستندی جهت اعمال

اجبار اجتماعی و مجازات دنیایی برای کسانی که با وجود توانایی مالی و جسمی از شرکت در جهاد امتناع می‌کنند، قرار بگیرد. دو آیه مذکور آیاتی بودند که می‌تواند مستند عقاب و مجازات دنیایی متخلفان از جهاد قرار بگیرد. از آیات مذکور می‌توان نوعی اجبار اجتماعی و مجازات دنیوی را برای کوتاهی‌کنندگان از جهاد در نظر گرفت. بنابراین با بررسی دو آیه مذکور و آیاتی که در سرزنش متخلفان از جهاد نازل شده است<sup>۱۷</sup>، این موضوع روشن خواهد شد که خداوند و پیامبر برای متخلفان از جهاد نه تنها وعده به عذاب آخرت داده‌اند؛ بلکه مجازات‌های دنیوی، محرومیت‌ها و اجبار اجتماعی نیز برای آنها در نظر گرفته‌اند. در عین حال برداشت اجبار فیزیکی این افراد به شرکت در میدان جنگ از آیات مذکور بعید به نظر می‌رسد.

#### ۲-۱-۲. آیات مستند عدم مشروعیت اجبار به جهاد

در این قسمت دو دسته از آیات است که می‌تواند به نوعی مستند عدم مشروعیت اجبار به جهاد قرار بگیرد. دسته اول آیاتی است که خداوند در آن آیات به پیامبر امر کرده است که به منافقان اجازه شرکت در جهاد را ندهد؛ دسته دوم نیز آیاتی از قرآن کریم است که وظیفه پیامبر را تشویق و ترغیب مؤمنان، به جهاد دانسته است. در ادامه به دو دسته آیات مذکور و نحوه استدلال به آنها در عدم مشروعیت اجبار به جهاد پرداخته خواهد شد.

#### الف. عدم اجازه به منافقان برای شرکت در جهاد

آیه ۸۳ سوره توبه<sup>۱۸</sup> و آیه ۱۵ سوره فتح<sup>۱۹</sup> حکایت از ماجرای منافقینی دارد که در جنگ تبوک و حدیبیه از همراهی پیامبر و دیگر مسلمانان تخلف کردند و پس از بازگشت پیامبر از این جنگ نزد پیامبر آمده و با عذرخواهی، از ایشان خواستند که اجازه دهد در جنگ‌های بعدی پیامبر را همراهی کنند. خداوند در آیه مذکور به پیامبر دستور می‌دهد که اینان هرگز اجازه ندارند با تو در هیچ جنگی شرکت کنند چرا که اولین بار تخلف کرده و در جنگ شرکت نکردند.

ممکن است در عدم مشروعیت اجبار به جهاد به دو آیه ذکر شده استناد شود؛ بدین



صورت که گفته شود گروهی که میل باطنی به شرکت در جهاد نداشتند؛ حتی در صورت تقاضای آنان نیز، خداوند به پیامبر دستور داده است که به آنان اجازه همراهی مسلمانان در جهاد را ندهد؛ بنابراین وقتی خداوند به کسانی که خود با زبان، تقاضای شرکت در جهاد را دارند، به خاطر نیت درونیشان اجازه شرکت در جهاد را نمی‌دهد، به طریق اولی می‌توان گفت که نمی‌توان کسانی که تمایل به شرکت در جهاد ندارد را به شرکت در جهاد اجبار کرد.

استدلال فوق از چند جهت دارای اشکال به نظر می‌رسد چرا که اولاً. مفسران اتفاق نظر دارند که آیات مذکور درباره منافقان نازل شده است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص. ۷۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص. ۳۴۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص. ۱۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص. ۳۶۳) و نه مسلمانان و از این جهت استدلال به آیات مذکور، جهت برداشت حکم در مورد مسلمانان محل تردید است چرا که نمی‌توان به آیاتی که درباره منافقان نازل شده است در مورد مسلمانان استدلال کرد. اشکال دوم استدلال به آیات مذکور این است که خداوند پس از جنگ حدیبیه به مسلمانان بشارت به دست آوردن غنایم فراوانی در جنگ خیبر داده بود و به پیامبر دستور داده بود تنها کسانی حق دارند با وی در جنگ خیبر شرکت کرده و غنایم به آنها تعلق گیرد که در جنگ حدیبیه نیز به همراه پیامبر بوده‌اند و منافقان با دانستن پیروزی قطعی مسلمانان در جنگ خیبر و به قصد به دست آوردن غنایم و مخالفت با دستور خداوند از پیامبر تقاضای شرکت در جنگ را کردند که خداوند به پیامبر دستور داد که اینان حق شرکت در جنگ را ندارند چرا که خداوند از قبل اراده کرده بود که غنایم خیبر تنها به کسانی تعلق گیرد که در حدیبیه همراه پیامبر بوده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص. ۱۴۰ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص. ۲۷۰)، و اینان قصد تغییر دادن سخن خداوند را داشتند، بنابراین آیات مذکور ناظر بر واقعه‌ای خارجی است که زمان پیامبر اتفاق افتاده است و برداشت حکمی کلی عدم مشروعیت اجبار به جهاد از آنها بعید به نظر می‌رسد. اشکال سوم به استدلال مذکور نیز که شاید مهم‌ترین اشکال نیز باشد این است که آیات مذکور در مقام مجازات و افشای نیت درونی منافقان بود که قصد واقعی آنها کمک به مسلمانان نبود بلکه برای پاک‌سازی چهره خود و به دست آوردن غنیمت قصد همراهی

مسلمانان را داشتند و خداوند منافقان را به واسطه آیات فوق رسوا ساخته و نیات درونی آنها را آشکار ساخت، بنابراین بعید نیست که بتوان برخلاف استدلال به عدم مشروعیت اجبار به جهاد، نتیجه گرفت و به صورت کلی نوعی مجازات را به جهت تخلف از جهاد از آیات مذکور برداشت کرد. به عبارت دیگر آیات مورد بحث در مقام مجازات منافقان نازل شد و آنان را علاوه بر اینکه از غنیمت جنگ حدیبیه به جهت عدم شرکت در جنگ خیبر محروم ساخت، به نوعی تنبیه کرده و مورد سرزنش قرار داده است. بنابراین با توجه به نکات ذکر شده برداشت عدم مشروعیت اجبار به جهاد از آیات فوق خالی از اشکال نیست.

#### ب. تکلیف پیامبر (صلی الله وعلیه و آله) در تشویق مسلمانان به جهاد

آیه ۸۴ سوره نساء<sup>۲۰</sup> پیامبر را مکلف به قتال دانسته و ایشان را درباره نافرمانی دیگران مسئول ندانسته است و در ادامه راجع به دیگر مسلمانان پیامبر را مأمور به تشویق و تحریض ایشان به قتال کرده است. همچنین در آیه ۸۵ سوره انفال<sup>۲۱</sup> نیز خداوند به پیامبر دستور داده است که مؤمنان را به قتال تشویق کند. ممکن است به آیات مذکور از این جهت استدلال شود که خداوند در عین حال که پیامبر را مکلف به جنگیدن حتی به صورت تنهایی کرده است اما در همان موقع تنها تکلیف پیامبر را راجع به مؤمنان تشویق و تحریض دانسته است و پیامبر را امر نکرده است که مؤمنان را مجبور به قتال کند. به عبارت دیگر از نفس این امر که خداوند وظیفه پیامبر را تشویق مؤمنان دانسته است می‌توان برداشت کرد که اجبار افراد به جنگ وظیفه پیامبر نیست و صرفاً تکلیف پیامبر تشویق و ترغیب است. همین مطلب می‌تواند دلالت بر عدم مشروعیت اجبار به جهاد باشد.

در تحلیل استدلال به آیات مذکور در جهت عدم مشروعیت اجبار به جهاد باید گفت که قدر متیقن از آیات مذکور می‌توان فهمید که وظیفه پیامبر و حاکم اسلامی ترغیب و تشویق مؤمنان به جهاد است اما اینکه از دستور خداوند به پیامبر مبنی بر تشویق مسلمانان مفهوم گرفته شود و عدم مشروعیت اجبار به جهاد در تمام اوقات دانسته شود امری است که آیات مذکور نمی‌توانند به صراحت آن را اثبات کنند. مضاف بر آنکه آیه ۸۴ سوره نساء مطابق دیدگاه بسیاری از مفسران<sup>۲۲</sup> و همچنین روایات وارد شده درباره آیه

مذکور از ائمه معصومین (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص. ۴۱۴) مخصوص شخص پیامبر نازل شده است چرا که از آیه مذکور چنین برداشت می‌شود که پیامبر در هر صورت موظف به قتال با مشرکان است هرچند به تنهایی عهده‌دار این امر شود و هیچ‌کس ایشان را یاری ندهد و این امر درباره فرد دیگری صدق نمی‌کند که به تنهایی و بدون یاری افراد دیگر به میدان جنگ برود. نهایت امر این است که آیات ذکر شده می‌تواند به عنوان قرینه مورد استناد قرار بگیرد اما برداشت عدم مشروعیت اجبار به جهاد صرفاً با تمسک به آیات فوق محل تردید است.

با توجه به دو دسته آیات بررسی شده می‌توان گفت که از منظر قرآن کریم اجبار به جهاد، با تفاوت در مراتب آن پذیرفته شده است. در توضیح باید گفت که آیات متعددی از قرآن کریم ناظر بر جواز در نظر گرفتن نوعی محرومیت اجتماعی و مجازات‌های دنیایی و اخروی برای متخلفان از جهاد است که می‌تواند دلیل بر جواز نوعی از اجبار باشد. در عین حال مراتب شدید اجبار مانند اجبار فیزیکی (زور) مسلمانان جهت حضور در میدان جنگ از آیات مذکور قابل برداشت نیست، هر چند ممنوعیت یا تحریم آنها نیز به صراحت ذکر نشده است. در نتیجه با توجه به آیات مورد بحث، می‌توان گفت که شیوه قرآن کریم بیشتر در تشویق و ترغیب مسلمانان به شرکت در جهاد، اعمال فشار اجتماعی و تعیین مجازات دنیوی و اخروی جهت کوتاهی از جهاد است و حضور مجبورانه و بی‌میل مسلمانان در میدان جنگ چندان با سیاق آیات سازگاری ندارد.

## ۲-۲. اجبار به جهاد در سیره معصومین (علیهم السلام)

پس از بررسی آیات قرآن کریم اکنون لازم است سیره یا سنت معصومین (قول، فعل و تقریر) نیز در خصوص اجبار به جهاد مورد مطالعه قرار گیرد. بنابراین در این قسمت برخی از شواهد تاریخی و سخنان نقل شده از ائمه را که با موضوع اجبار به جهاد مرتبط است بررسی خواهد شد.

### الف. سرزنش متخلفان از جنگ جمل

پس از جنگ جمل، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) به سمت کوفه رفتند و پس از ورود به

کوفه، در مسجد کوفه خطبه‌ای خواندند که قسمتی از خطبه امام بدین شرح است: «همانا مردانی از شما از یاری کردن من کوتاهی کردند و من آنها را سرزنش می‌کنم، از آنان دوری کنید و به گونه‌ای با آنان سخن بگویید که خوشایندشان نیست تا سرزنش شوند و از آنان رفتاری را ببینیم که مورد رضایت ماست». در میان خطبه امیرالمؤمنین؛ «مالک بن حبيب يربوعی<sup>۲۳</sup>» بلند شد و گفت: «یا امیرالمؤمنین به خدا سوگند که من دوری کردن و شنیدن آنچه که خوشایند آنان نیست را در برابر کوتاهی از یاری شما کم می‌بینم، به خدا سوگند اگر دستور دهی آنان را خواهیم کشت». امیرالمؤمنین در پاسخ به مالک گفت: «پناه بر خدا ای مالک، از حد گذراندی و زیاده‌روی کردی، آیا چنین نیست که خداوند تعالی فرمود: «جان در برابر جان» و همچنین فرمود: «و کسی که مظلوم کشته شود برای اولیای او سلطه و قدرت قرار دادیم، پس در قتل زیاده‌روی نکند، همانا او یاری شده است» (دینوری، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۷؛ نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰، ص. ۱۷).

از ماجرای ذکر شده می‌توان میزانی از توییح و مجازات را برای کوتاهی‌کنندگان از جهاد برداشت کرد. همچنین به وضوح از بیان امام مشخص است که این توییح و مجازات نباید از حد بگذرد و به قتل آنان برسد. امیرالمؤمنین در عین حال که مردم را امر به سرزنش متخلفان از جهاد کرده است اما از اختیارات حکومتی خود جهت مجازات و اجبار آنها استفاده نکرده است و سعی کرده با فشار اجتماعی کوتاهی‌کنندگان را به تقصیرشان معترف کند. البته لازم به ذکر است استفاده نکردن از اختیارات حکومتی به معنی نفی کلی مجازات نیست بلکه فشار و محرومیت اجتماعی نیز نوعی مجازات محسوب می‌شود. بنابراین از واقعه مذکور می‌توان چنین برداشت کرد که امیرالمؤمنین چندان تمایلی به استفاده کردن از اختیارات حکومتی در اجبار کوتاهی‌کنندگان از جهاد نداشته است اما اینکه حرمت و عدم مشروعیت اجبار به جهاد را بتوان از این ماجرا برداشت کرد امری است که نمی‌توان در واقعه مذکور چندان مؤیدی بر آن یافت، بلکه در جهت عکس، می‌توان استفاده از مراتبی از اجبار را از ماجرای مذکور برداشت کرد. چرا که امیرالمؤمنین مردم را امر به سرزنش کوتاهی‌کنندگان از جهاد کرده است، که سرزنش و فشار اجتماعی خود نوعی از مجازات است.

### ب. دستور امیرالمؤمنین (علیه السلام) مبنی بر الحاق بازماندگان به سپاه ایشان

هنگامی که امیرالمؤمنین قصد عزیمت برای جنگ با معاویه را داشت، دستور داد که میان مردم کوفه ندا دهند که همه برای جنگ با معاویه در «نخيله<sup>۲۴</sup>» جمع شوند. سپس به مالک بن حبيب يربوعی دستور داد که بازماندگان را به سپاه امام ملحق کند. امیرالمؤمنین «عقبه بن عمر انصاری» را جانشین خود در کوفه قرار داد. امام پس از رسیدن به نخيله برای مردم سخنرانی کرد. در قسمتی از سخنرانی خود چنین فرمود: «عقبه بن عمر انصاری را بر شهر کوفه گماردم. مبادا از فرمانم رخ برتابید و یا درنگ کنید؛ زیرا من مالک بن حبيب يربوعی را بر شما گماردم و فرمان دادم که هرگز تخلف‌کننده‌ای را ترک نکنند، جز اینکه او را به شما ملحق سازد. ان شاءالله».

بعد از سخنرانی امام، «معقل بن قیس ریاحی<sup>۲۵</sup>» برخاست و گفت: «یا امیرالمؤمنین به خدا سوگند تنها بدگمان از تو روی برمی‌تابد و فقط منافق در انجام فرمان تو درنگ می‌ورزد. مالک بن حبيب را مأمور کن تا گردن تخلف‌کنندگان را بزند». امیرالمؤمنین فرمود: «من او را فرمان داده‌ام و ان شاءالله که از دستورم سرپیچی نمی‌کند» (نصر بن مزاحم، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۲).

ماجرای فوق نیز می‌تواند دلالت بر نوعی اجبار و سخت‌گیری بر متخلفان از جهاد داشته باشد. چرا که امیرالمؤمنین، مالک بن حبيب را که مسئول شهربانی بود مأمور کرد که هیچ‌کس را رها نکند و همه را به امام ملحق سازد و این خود می‌تواند نوعی اجبار و اکراه بر جهاد محسوب شود. درباره ماجرای فوق ممکن است این سؤال به وجود آید که آیا سکوت امیرالمؤمنین در برابر سخن معقل بن قیس نمی‌تواند نوعی تقریر محسوب شود؟ به عبارت دیگر اگر سخن معقل بن قیس اشتباه بود نباید امیرالمؤمنین وی را نهی می‌کرد؟ در صورتی که معقل بن قیس به امیرالمؤمنین گفت که به حبيب بن مالک دستور بده که متخلفان از جهاد را گردن بزند و امیرالمؤمنین نه تنها وی را نهی نکرد بلکه به نوعی با وی همراهی کرد و فرمود من به مالک دستور داده‌ام و ان شاءالله از دستورم سرپیچی نمی‌کند. به نظر می‌رسد نمی‌توان از ماجرای فوق چنین برداشت کرد، چرا که اولاً امیرالمؤمنین در برابر سخن معقل بن قیس سکوت نکرد و گفت من دستوراتی را که لازم بوده به مالک داده‌ام و او نیز تخلف نمی‌کند و این قول امام

می‌تواند بدین معنی باشد که نیاز به گردن زدن نیست و من دستور خود را داده‌ام، آن‌گونه که برخی نویسندگان نیز اینچنین برداشت کرده‌اند (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۰، ص. ۱۸۵). ثانیاً، امام خود در حادثه‌ای مشابه که جریان آن گفته شد به مالک بن حبيب در این باره یادآور شد که کشتن افراد در برابر کوتاهی آنان از جهاد زیاده روی بوده و باید از آن به خدا پناه برد.<sup>۲۶</sup> با توجه به آنچه گفته شد از این ماجرا می‌توان، مشروعیت اجبار و اکراه بر شرکت در جهاد را برداشت کرد، ولی نمی‌توان از این حادثه مشروعیت مجازات قتل برای کوتاهی‌کنندگان را پذیرفت.

#### پ. خطبه‌های امام علی (علیه‌السلام) در مذمت کوتاهی‌کنندگان از جهاد در نهج‌البلاغه

خطبه‌های زیادی در نهج‌البلاغه وجود دارد که امام علی مردم را به جهت کوتاهی کردن در جهاد سرزنش می‌کند (رک: نهج‌البلاغه، خطبه‌های ۲۵، ۲۹، ۳۹، ۵۶، ۶۹، ۹۷ و ۱۰۵). در هیچ کدام از این خطبه‌ها نشانی از توسل به زور و قدرت برای اعزام افراد به جهاد دیده نمی‌شود. این خود می‌تواند نشانی باشد از اینکه توسل به زور برای اعزام افراد به جهاد وجود ندارد و حاکم اسلامی اجازه استفاده از قدرت حکومت برای شرکت در جنگ را ندارد چرا که اگر چنین بود امیرالمؤمنین نیز می‌توانست به جای سرزنش‌های مداوم، افراد را به زور به میدان جنگ اعزام کند. همچنین از برخی از سخنان امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه نیز ممکن است به عنوان مؤید جهت عدم مشروعیت اجبار به جهاد استفاده شود. به عنوان مثال در خطبه (۶) نهج‌البلاغه امام درباره پیکار با دشمنان چنین می‌فرماید: «با کمک روی‌آوران به حق، روی‌گردانان از حق را می‌زنم، و با کمک فرمانبردار شنونده، طغیانگر مردد را می‌کوبم».<sup>۲۷</sup> ممکن است از این قسمت چنین برداشت شود که امام خود می‌فرماید من با کسانی که از من اطاعت کنند به میدان مبارزه می‌روم بنابراین مجوزی برای اجبار وجود ندارد و امام و پیامبر خود اظهار داشته‌اند که با افراد مطیع آنها به میدان جنگ خواهند رفت.

در نقد استدلال‌های فوق می‌توان گفت که تمام سیره امیرالمؤمنین محدود به نهج‌البلاغه نیست و آن‌گونه که گفته شد امام در برخی از جنگ‌ها کسانی را مأمور کرده‌اند که متخلفان از جنگ را به هر صورتی به امام ملحق کنند. نکته دوم این است که بدون تردید، توسل به زور اولین مرحله نیست و ابتدا باید با دعوت و تشویق افراد

را ترغیب به جهاد کرد و اگر تشویق نیز مؤثر نیفتاد مرحله بعد می‌توان با سرزنش، ملامت، یادآوری عذاب الهی و تحریک غیرت و تعصبات، افراد را به سوی میدان جنگ رهنمون ساخت و توسل به زور آخرین مرحله خواهد بود، بنابراین سخنان امیرالمؤمنین در نکوهش افراد را می‌توان از سنخ تحریک آنان به جهاد دانست و برداشت عدم اجبار به جهاد از سخنان ملامت‌آمیز چندان صحیح به نظر نمی‌رسد چرا که از هر دو می‌توان در عرض هم استفاده کرد و استفاده از یکی نمی‌تواند به معنای نفی دیگری باشد. آنچه مهم‌تر به نظر می‌رسد آن است که اگر کسانی با اجبار به میدان جنگ بیایند کارآیی چندانی نخواهند داشت و فرار آنها از میدان جنگ بسیار محتمل است اما اگر کسی با تشویق و یا برانگیختن غیرت، به میدان بیاید بسیار بهتر خواهد جنگید. همچنین از بیان امام که با مطیع و فرمانبردار خویش با دشمنان می‌جنگد نیز نمی‌توان عدم مشروعیت اجبار به جهاد را برداشت کرد چرا که این امر واضح است که تا زمانی که مطیع و فرمانبردار وجود دارد نیازی به اجبار و اکراه نیست و حالت اولیه و طبیعی این است که همه از امام خود تبعیت کنند و امام به وسیله آنها دشمنان را دفع کند. اما سخن بر سر جایی است که اگر با تشویق و تهدید افرادی جمع نشدند و دشمن به سرزمین اسلامی هجوم آورد و افراد مطیع نیز نبودند آیا می‌توان با صراحت حکم کرد که چون افراد مطیع نیستند نباید با دشمن جنگید؟ انتساب این سخن به امام و پیامبر با استدلال‌های فوق بعید به نظر می‌رسد و برای اثبات مدعا نیاز به مستندات و قرآن محکم‌تری است.

#### ت. شیوه اصلاحی امیرالمؤمنین (علیه السلام)

در خطبه ۶۸ نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین در ضمن خطابه‌ای که در مذمت یاران خویش جهت کوتاهی از یاری امام خواندند، چنین فرمودند: «من می‌دانم شما چگونه به راه می‌آید اما اصلاح شما را در مقابل به فساد افتادن خویش صواب نمی‌بینم»<sup>۲۸</sup>. ابن ابی الحدید در شرح این سخن امام چنین گفته است: «سپس فرمود من راه اصلاح شما را می‌دانم و منظور امام این است که شما در سیاست با شمشیر اصلاح می‌شوید و به راستی که بسیاری جز با آن [شمشیر] اصلاح نمی‌شوند، آن‌گونه که حجاج نیز این‌گونه برخورد کرد ... و ندا داد کسی که تا سه روز به سپاه مهلب نپیوندد خونش حلال است... و

امیرالمؤمنین بر آن نبود که خون اصحابش را حلال بشمارد آن‌گونه که کسانی به‌خاطر دنیا و سیاست حکومت و انتظام امور دولت، خون افراد را حلال می‌شمارند و به همین دلیل فرمود ولی به راه آوردن شما را در برابر به فساد افتادن خویش درست نمی‌دانم و منظور امام این بود که در برابر به فساد افتادن دینم نزد خدای متعال درست نمی‌بینم<sup>۲۹</sup>» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص. ۱۰۴). در ادامه ابن ابی الحدید در توضیح این مطلب که چرا با وجود وجوب یاری کردن امیرالمؤمنین و کوتاهی کردن اصحاب، امام کشتن آنها را «افساد نفس» خویش دانسته است، بیان کرده است که هر کوتاهی و گناهی مجازات قتل را ندارد و نمی‌توان به‌خاطر کوتاهی از جهاد کسی را کشت.

از بیان امیرالمؤمنین و شرح ابن ابی الحدید چنین برمی‌آید که امام علی کشتن افراد به‌خاطر عدم شرکت در جنگ را ممنوع می‌داند و تعبیر به «افساد نفس» ممکن است دلالت بر عدم مشروعیت کشتن افراد در برابر کوتاهی کردن از جهاد باشد. فارغ از شرح ابن الحدید بیان امیرالمؤمنین را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر نیز تفسیر کرد و گفت منظور امام صرفاً کشتن افراد نبوده است بلکه اجبار و با زور شمشیر افراد را به میدان جنگ آوردن نیز ممکن است نوعی «افساد نفس» باشد و از این عبارت علاوه بر عدم مشروعیت قتل، عدم مشروعیت اجبار به جهاد با شمشیر نیز برداشت کرد. مشکلی که تحلیل اخیر دارد این است که مجازات قتل در برابر عدم شرکت در جهاد آن‌گونه که امام مالک بن حبیب را نیز از این کار منع کرد نوعی عدم تناسب جرم و مجازات است و به همین دلیل از آن می‌توان به افساد نفس تعبیر کرد، اما اجبار و اکراه به جهاد را نمی‌توان هم‌ردیف قتل در نظر گرفت، مؤید این سخن و اینکه منظور امام از راه اصلاح امت اجبار و اکراه نیست، توصیه خود امام به مالک بن حبیب مبنی بر اینکه هیچ‌کس را رها نکن مگر اینکه او را به ما ملحق‌سازی و همچنین سخنان نقل شده از امام نیز که به مردم توصیه کردند که از کوتاهی‌کنندگان از جهاد دوری کنید و به‌گونه‌ای با آنان برخورد کنید که حرف‌های ناخوشایند از شما بشنوند، می‌تواند مؤید این استدلال باشد که منظور امام از «افساد نفس» صرف اجبار و در نظر گرفتن مجازات برای کوتاهی کردن از جهاد نیست.

از مجموع بررسی‌های صورت گرفته در آیات قرآن و سیره ائمه می‌توان نتایج زیر را به‌دست آورد:



یک. کوتاهی کردن از جهاد همواره مورد خشم و غضب خداوند و ناراحتی امام شده و کوتاهی کنندگان همواره مورد سرزنش پیامبر و امام واقع شده‌اند. دو. برای کوتاهی کردن از جهاد می‌توان قائل به نوعی اجبار شد و نوعی مجازات دنیایی متناسب، در نظر گرفت که به وسیله آن افراد به شرکت در جهاد رغبت پیدا کنند. سه. اغلب مجازات‌ها در قرآن و سنت از نوع فشار اجتماعی بوده و کمتر مواردی را می‌توان یافت که پیامبر یا ائمه افراد را به زور به میدان جهاد اعزام کرده باشند. چهار. موارد محدودی در سیره امیرالمؤمنین وجود دارد که می‌تواند دلالت بر نوعی توسل به زور در جهاد باشد که البته در رتبه‌بندی پس از تشویق و ترغیب و تهدید قرار خواهد گرفت. در این مورد باید توجه کرد که موارد ذکر شده در جهاد دفاعی صورت گرفته است و هنگامی بوده است که سرزمین اسلامی مورد هجوم دشمنان (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) قرار گرفته است. البته در صورت قائل بودن به ماهیت یکسان دفاع برای جهاد دفاعی و ابتدایی در این مورد نمی‌توان فرقی میان جهاد دفاعی و ابتدایی قائل شد. بنابراین در حالت جهاد و قتال مطابق آیات قرآن و سیره ائمه می‌توان نوعی اجبار را با درجات مختلف و به تناسب موقعیت در نظر گرفت. با توجه به آنچه گفته شد، فعالیت‌های نظامی خدمت وظیفه عمومی در زمان جنگ می‌تواند مستند به مفهوم جهاد در فقه امامیه باشد. از طرفی با بررسی صورت گرفته در آیات قرآن و سیره معصومین (علیهم السلام) مشخص شد که حاکم اسلامی می‌تواند درجاتی از اجبار را برای الزام افراد به حضور در جهاد به‌کارگیرد. بنابراین به نظر می‌رسد، حکومت اسلامی در زمان جنگ می‌تواند مستند به مفهوم فقهی جهاد و مشروعیت الزام به آن، افراد را به خدمت وظیفه عمومی الزام کند.

### نتیجه‌گیری

خدمت وظیفه عمومی متشکل از فعالیت‌های نظامی و غیرنظامی است. برخی از محققان و فقهای امامیه در اثبات مشروعیت الزام افراد به فعالیت‌های نظامی خدمت وظیفه عمومی، به مفهوم جهاد در فقه امامیه استناد کرده‌اند. در میان گستره فعالیت‌های خدمت وظیفه عمومی صرفاً فعالیت‌های نظامی خدمت وظیفه عمومی در زمان جنگ می‌تواند با مفهوم جهاد در فقه امامیه ارتباط داشته باشد و مستند به مفهوم مذکور باشد.

در این مقاله با بررسی آیات قرآن و سیره معصومین در برخورد با کسانی که از شرکت در جهاد استنکاف کرده‌اند؛ مشخص شد که می‌توان نوعی الزام و اکراه با درجات مختلف، در برخورد با کسانی که بدون عذر موجه در جهاد شرکت نمی‌کنند، از آیات قرآن و سیره معصومین استخراج کرد. موارد سرزنش عموماً به صورت فشار اجتماعی بوده و کمتر موردی را می‌توان یافت که به صورت مستقیم فردی توسط پیامبر یا امام مجبور به شرکت در میدان جنگ شده باشد. بنابراین حاکم اسلامی در زمان جنگ، می‌تواند با استناد به مفهوم فقهی جهاد و مشروعیت الزام به آن، افراد را به ملزم به حضور در خدمت و وظیفه عمومی کند.

#### یادداشت‌ها

۱. برای مطالعه دیدگاه‌های منتقدان و استدلال‌های ایشان در جهان ر.ک: Robert Anthony, 2010
۲. در جریان تصویب «قانون خدمت نظام اجباری» سید حسن مدرس که از نمایندگان روحانی و مجتهد مجلس بود، دفاع از حدود و ثغور سرزمین اسلامی را وظیفه همه مسلمان و واجب شرعی دانست و مسئله سربازگیری را همان حکم جهاد در صدر اسلام دانست (ترکمان، ۱۳۶۷، ص. ۳۹۸؛ مدرسی، ۱۳۶۶، ص. ۵۱ و ۴۰۰). استدلال اصلی شهید مدرس حول محور حکم و جوب جهاد در اسلام بود. وی نظام وظیفه عمومی را مقدمه‌ای جهت انجام فریضه جهاد و سبب استقلال و اقتدار کشور دانست.
۳. در اینجا منظور از جهاد همان معنای خاص آن، یعنی جهاد نظامی است که در آیات قرآن با واژه «قتال» از آن یاد شده است و بخش مربوط به جهاد در کتب فقها به آن اختصاص پیدا کرده است. بنابراین مقصود از جهاد در این پژوهش معنای عام آن که می‌تواند جهاد مالی، فرهنگی و ... را در بر بگیرد، نیست.
۴. آیه ۱۵۵ آل عمران.
۵. آیه ۱۵۶ آل عمران.
۶. آیه ۲۴ سوره توبه.
۷. آیه ۳۸ سوره توبه.
۸. آیه ۷۷ سوره نساء.
۹. ر.ک: آیه ۴۹، ۸۱ و ۹۰، سوره توبه.

۱۰. آیه ۱۱۷ و ۱۱۸ سوره توبه: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»

۱۱. کتب تفسیر قرآن سه نفر مسلمانی که از جنگ تبوک تخلف کرده و آیه ۱۱۸ سوره توبه در مورد آنان نازل شد را کعب بن مالک، هلال بن امیه و مراره بن الربیع ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ الف، ج ۵، ص. ۱۰۴).

۱۲. آیه ۸۱ سوره توبه نیز ناظر بر تخلف برخی از افراد از جهاد در جنگ تبوک است که در عین حال پیامبر آنان را مجبور نکرد: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ».

۱۳. «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْيَاءُ رَضُوا بَأَنْ يُكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه / آیه ۹۳).

۱۴. «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه / آیه ۹۱).

۱۵. «سَيُخَلِّفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرَضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (توبه / آیه ۹۵).

۱۶. همچنین از ابن عباس روایت شده است که آیه مذکور در مورد ۷۰ نفر از منافقین نازل شد و پیامبر دستور داد که هیچ کس با آنان همنشینی و صحبت نکند (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص. ۱۳۳ و ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص. ۸۲).

۱۷. ده‌ها آیه در قرآن کریم به لزوم شرکت در جهاد و سرزنش و نکوش متخلفان از جنگ و جهاد و منافقان که با عذرهای گوناگون از شرکت در جهاد خودداری کرده‌اند؛ پرداخته است برای نمونه رک: انقال / آیات ۱۵ و ۱۶، احزاب / آیات ۱۲ تا ۲۰، توبه / آیات ۴۲ تا ۴۹، توبه / آیات ۸۱ تا ۹۶، فتح / آیات ۱۱، ۱۵ و ۱۶، آل عمران / آیات ۱۵۴ تا ۱۵۶، ۱۶۷، نساء / آیه ۷۷، بقره / آیه ۲۴۶، محمد / آیه ۲۰، حشر / آیات ۱۱ و ۱۲ و غیره.

۱۸. «فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ».
۱۹. «سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَعَانِمِ لَنَا خُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (فتح / آیه ۱۵).
۲۰. «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا».
۲۱. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ».
۲۲. رک: (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص. ۴۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص. ۱۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲. الف، ج ۳، ص. ۱۲۸؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۱۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص. ۱۵۷؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص. ۷۰۴ و واحدی و زفیتی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص. ۱۲۷).
۲۳. مالک بن حبیب یربوعی مسئول شهربانی و حفظ امنیت و کارگزار امیرالمؤمنین در کوفه بود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص. ۱۰۳ و مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۱۲۸).
۲۴. «نخيله» نام جایی نزدیک کوفه در راه شام بود (یاقوت حموی، بی تا، ج ۵، ص. ۲۷۸) و اکنون به «عباسیات» معروف است (عبدالرزاق مقرر، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۷).
۲۵. معقل بن قیس ریاحی، از شیعیان امیرالمؤمنین بود و ریاست نیروهای انتظامی در حکومت امیرالمؤمنین را بر عهده داشت (بلاذری، بی تا، ج ۱۲، ص. ۱۶۰؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص. ۲۱۳).
۲۶. رک: به شماره (۱) همین بند.
۲۷. «وَلِكِنِّي أَضْرِبُ بِالْمُقْبِلِ إِلَى الْحَقِّ الْمُدْبِرِ عَنْهُ وَبِالسَّامِعِ الْمُطِيعِ الْعَاصِيِ الْمُرِيبِ». همچنين در خطبه ۱۰۴ نهج البلاغه نیز در توصیف پیامبر عبارتی شبیه به عبارت بالا به کار می‌برند: «فَقَاتِلَ بِمَنْ أَطَاعَهُ مَنْ عَصَاهُ».
۲۸. «وَإِنِّي لَعَالِمٌ بِمَا يُصْلِحُكُمْ وَ يُقِيمُ أَوْدَكُمْ وَ لَكِنِّي وَ اللَّهُ لَا أَرَى إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي».
۲۹. «ثم قال إني عالم بما يصلحكم يقول إنما يصلحكم في السياسة السيف و صدق فإن كثيرا لا يصلح إلا عليه كما فعل الحجاج بالجيش الذي تقاعد بالمهلب فإنه نادى مناديه من وجدناه بعد ثلثة لم يلتحق بالمهلب فقد حل لنا دمه ثم قتل عمير بن ضابئ و غيره فخرج الناس يهرعون إلى

المهلب. و أمير المؤمنين لم يكن ليستحل من دماء أصحابه ما يستحله من يريد الدنيا و سياسته الملك و انتظام الدولة قال (عليه السلام) لكنني لا أرى إصلاحكم بإفساد نفسي أي بإفساد ديني عند الله تعالى» (ابن أبي الحديد، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص. ۱۰۴).

### کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (رحمة الله عليه).
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸). احکام القرآن (لابن العربی). بیروت: دار الجیل.
۵. انتخابی، نادر (۱۳۹۰). ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه. تهران: نگاره آفتاب.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.
۷. بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا). أنساب الأشراف (۵ جلدی). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸. ترکمان، محمد (۱۳۶۷). مدرس در پنج دوره تقنینیه. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. حاجبی، غلام حسین (۱۳۰۴). «نظام بنیچه، نظام اجباری». ماهنامه قشون، (۴)، ۱۶۳-۱۷۵.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). كشف الاسرار. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. دینوری، احمد بن داود (۱۳۷۱). اخبار الطوال (ترجمه). تهران: نشر نی.
۱۳. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر.
۱۴. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی. اربد: دار الکتب الثقافی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲. الف). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری). بیروت: دار المعرفة.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا. الف). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا. ب). تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۲. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (طبع قدیم). تهران: اسلام.
۲۳. عاقلی، باقر (۱۳۷۷). رضا شاه و قشون متحد الشکل. تهران: نشر نامک.
۲۴. عباسی، محمدحسین (۱۳۹۴). نگرشی بر خدمت وظیفه عمومی در پرتو قانون اساسی و نظام حقوقی ایران. (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
۲۵. عبدالرزاق مرقم (۱۳۸۴). مقتل الحسین (علیه السلام). آل علی (علیه السلام).
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳). کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (بی تا). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.
۲۹. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. ویرایش یازدهم، تهران: میزان.
۳۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور (چاپ جدید). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (تهران). تهران: ناصر خسرو.
۳۲. قطب، سید (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق للنشر و التوزیع.

۳۳. کرونین، استفانی (۱۳۷۷). ارتش و حکومت پهلوی (ترجمه غلامرضا علی بابایی)، تهران: انتشارات خجسته.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مدرسی، علی (۱۳۶۶). مدرس. تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران.
۳۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الأمالی. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۸. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن (۱۳۷۱). جامع الشتات فی اجوبه السؤالات. تهران: کیهان.
۳۹. نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۷۷). «بازگشت به اسلام، از مدرنیسم به نظم اخلاقی». (ترجمه عباس کشاورز شکری). مجله متین، (۱)، ۳۵۹-۳۸۲.
۴۰. نصر بن مزاحم (۱۳۶۳). وقعه صفین. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (رحمة الله علیه).
۴۱. نصر بن مزاحم (۱۳۷۰). بیکار صفین. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴۲. واحدی، علی بن احمد و زفیتی، محمدحسن ابوالعزم (۱۴۱۶ق). الوسيط فی تفسیر القرآن المجید. قاهره - مصر: جمهورية مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة احياء التراث الاسلامی.
۴۳. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (بی تا). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.
۴۴. یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.
45. Flynn, Q George (1998). "Conscription and Equity in Western Democracies, 1940-75". *Journal of Contemporary History*. 33(1).
46. Poutvaara, Panu and Wagener, Andreas (2011). *Ending military conscription*. University of Munich, Department of Economics.
47. Robert Anthony, Pearce (2010). *Solidarity?: A comparative study of trades unions in the conscription debate in New Zealand and Australia during the Great War*. University of Adelaide, School of History and Politics, 2010.

