

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه‌ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست‌گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «فقه و حقوق اسلامی» رئیس کمیسیون: دکتر محمود حکمت نیا

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- احمد احسانی فر: دکترای حقوق از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- سجاد ایزدهی: دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- مصطفی بختیاروند: دانشیار گروه حقوق مالکیت فکری دانشگاه قم
- غلامرضا پیوندی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد جواد جاوید: استاد گروه حقوق عمومی دانشگاه تهران
- محمود حکمت نیا: استاد گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- عبدالله رجیبی: استادیار حقوق خصوصی دانشگاه تهران، پردیس فارابی
- اکبر رهنما: دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد
- محمد شجاعیان: استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- اکبر طلاهیکی طرفی: استادیار مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران
- سید محمد مهدی غمّامی: عضو هیئت علمی گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
- مصطفی کاظمی نجف‌آبادی: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- سید محمد حسین کاظمینی: دانش آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
- علی محمدی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد مهدی مقفادی: عضو هیئت علمی دانشکده حقوق دانشگاه مفید
- مصطفی نصرآبادی: پژوهشگر فقه و حقوق
- فرج‌الله هدایت‌نیا: دانشیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد یزدیان محمدی: کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین: ۱۳۹۶: تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th: 2017: Tehran)
مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی: حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا... (و دیگران):	ویراستار مرتضی طباطبایی
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	ج ۱۰:
شابک	دوره: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹: ج ۱۰: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱: ج ۲: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹: ج ۳: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۳: ج ۴: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰: ج ۵: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷: ج ۶: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴: ج ۷: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱: ج ۸: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸: ج ۹: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵: ج ۱۰: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۸۰۵
وضعیت فهرست نویسی	فیبیا:
یادداشت	کتابنامه.
مندرجات	ج ۱: کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی - ج ۲: کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی - ج ۳: کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی - ج ۴: کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی - ج ۵: کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی - ج ۶: مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی - ج ۷: مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی - ج ۸: مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی اسلامی - ج ۹: مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی - ج ۱۰: مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی -
موضوع	علوم انسانی (اسلام) - کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam) -- Congresses
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BP۳۳۲
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد نهم | کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۶۸-۹

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۸۶۷-۷۸-۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشوردوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

تلفکس: ۰۹۰۵۶۶۶۴

www.sccsr.ac.ir

پایگاه اینترنتی:

info@sccsr.ac.ir

رایانامه:

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

- | | |
|-----|--|
| ۹ | ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی
احمد احسانی فر |
| ۳۵ | نقض حیثیت معنوی در قلمرو شهادت شهود و جرح شاهد
حسین جاور، حسین هوشمند فیروزآبادی |
| ۵۵ | گفتار در روش‌شناسی مطالعات حقوقی در حقوق ایران
عبدالله رجبی |
| ۸۱ | بررسی مقایسه‌ای مبانی حقوق بشر اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر
محمد طادی، دکتر رضا جلالی |
| ۱۰۳ | طراحی نظام جامع حمایت خانواده
فرج‌الله هدایت‌نیا |
| ۱۲۷ | بررسی نتایج کم‌رنگ شدن نقش مادری در قوانین داخلی و بین‌المللی با عنایت به حقوق مادران در آیات قرآن
محمود شفیعی |
| ۱۴۹ | محدودیت زمینه استفاده در قراردادهای مجوز بهره‌برداری حق اختراع در حقوق اتحادیه اروپایی، امریکایی، ایران و فقه امامی
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند، حجت کرمی |

- ۱۶۵ الگوی احیای حقوق عامه با تحول در نظام هنجارها و ساختارهای قضایی جمهوری اسلامی ایران
سیدمحمد مهدی غمامی
- ۱۸۵ کاربرد روش معناشناسی در علوم انسانی قرآن‌بنیان؛ مطالعه موردی: مفهوم «قسط» در قرآن کریم
محمدحسین اخوان طبسی، روح‌الله داوری
- ۲۱۳ جایگاه حقوق طبیعی در اندیشه حقوق شیعی
ایمان سهرابی
- ۲۳۷ الزامات و راهکارهای ایجاد نهاد ملی حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران (در پرتو قانون اساسی، حقوق بشر اسلامی، اعلامیه پاریس و رویه کشورها)
اکبر طلاپکی طرفی، محمدصالح عطار
- ۲۶۵ تطبیق آرای جان فینیس و مرتضی مطهری در زمینه حقوق طبیعی
ایمان سهرابی
- ۲۸۹ ماهیت سیاست‌های شرعی و اصول استنباط آنها از ادله شرعی
ابوالحسن حسینی
- ۳۰۷ مسئولیت حقوقی دولت و رویکرد دین در پزشکی بازساختی
محمدجواد جاوید
- ۳۲۳ اصول حقوق بشردوستانه در اسلام با نگاهی به حقوق بین‌الملل
عبدالحکیم سلیمی
- ۳۴۷ استقلال ضمانت‌نامه‌های بانکی در حقوق تجارت بین‌الملل، حقوق ایران و فقه امامیه (عبور از تبعیت به سوی استقلال)
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند
- ۳۶۳ حق بافروش کالا در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (۱۹۸۰) و امکان‌سنجی آن در فقه امامیه
علی‌اکبر جعفری ندوشن
- ۳۸۷ ادله اثبات نسب و اثبات آن به وسیله آزمایش ژنتیک
حوا عرب‌انصاری

ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی

احمد احسانی فر

دکترای حقوق خصوصی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران، قم

ehsanifarahmad@gmail.com

چکیده

سلاح هسته‌ای هراس‌انگیزترین و پرمخاطره‌ترین ابزار موجود در دست بشر به شمار می‌آید. از طرفی کارایی بالای این سلاح در پایان‌بخشیدن آنی جنگ، برخی کشورها را به تولید و حتی استفاده از آن واداشته، و از طرف دیگر پیامدهای اسفناکی که حاصل تولید و استفاده از این سلاح است، بستر گسترده‌ای را برای مباحث حقوقی و اخلاقی گشوده است. همچنین می‌توان جایگاه این مباحث را در دانش فقه بر اساس ادله نقلی و عقلی به دست آورد و موضع روشنی را بر اساس نظام حقوقی اسلام در این حوزه عرضه کرد. در مقاله پیش رو، استفاده از سلاح هسته‌ای در حالت اضطرار جنگی که بقا و عدم شکست در جنگ نیازمند به‌کارگیری این سلاح است، بررسی می‌شود. در این تحقیق با رویکرد فقهی و با محور قرار دادن ادله نقلی و عقلی، تلاش می‌شود تا حکم تکلیفی استفاده از این سلاح در وضعیت اضطرار جنگی به دست آید. با بازخوانی مجدد قاعده اضطرار در فقه شیعه و منابع استنباط حکم، می‌توان ضابطه «ضرر اقل» را به عنوان یکی از ضوابط اجرایی این قاعده مطرح کرد. با درک مفاد این ضابطه و با درک پیامدهای * این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دانشی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره شصت و یکم حقوق اسلامی منتشر شده است.

خسارت بار ناشی از سلاح هسته‌ای می‌توان به حکم حرمت استفاده از این سلاح در شرایط اضطرار جنگی دست یافت.
کلیدواژگان: سلاح هسته‌ای، اضطرار، التحام، بیضه اسلام، حکومت اسلامی.

مقدمه

جنگ‌افزارهای هسته‌ای استراتژیکی، گروهی از سلاح‌های کشتار جمعی‌اند که سه خصوصیت عمده دارند و البته در هر یک از این خصوصیات، تفاوت‌هایی شاخص با سلاح‌های متعارف دارند:

۱. دارا بودن قدرت تخریب و صدمه فوق‌العاده و اتلاف گسترده نفوس، تأسیسات، زیربناها، اماکن و اموال عمومی و خصوصی و محیط زیست؛ به گونه‌ای که به راحتی قادر به تخریب هکترهای وسیعی از پهنه شهرها و کشورها هستند؛
۲. دارا بودن قابلیت کشتار جمعی، همگانی و توده‌ای: عمده سلاح‌های متعارف، قابلیت کشتار آبی و انبوه کل ساکنان یک منطقه وسیع با انفجاری واحد را ندارند و این ویژگی حتی در سایر سلاح‌های کشتار جمعی نظیر سلاح شیمیایی و میکروبی نیز دیده نمی‌شود؛
۳. عدم امکان تفکیک نظامیان و غیرنظامیان تفکیک در نشانه‌گیری (حکمت‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۶۰).

بر اساس شماری از ادله نقلی، استفاده از سلاح‌هایی که موجب کشتار غیرنظامیان و حیوانات و نیز آسیب به محیط زیست می‌گردد، ممنوع است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۲۳ و ۴۲۴) و بر اساس برخی دیگر، استفاده از آنها مجاز است (همان، ص ۴۱۱). در مواجهه با این ادله متنافی، جهت‌گیری‌های گوناگون وجود دارد. برخی با استناد به ارجحیت ادله منع‌کننده، ممنوعیت به‌کارگیری از سلاح‌های عام‌الاهلاک را به عنوان قاعده اولی برگزیده‌اند و به‌کارگیری این سلاح‌ها را در زمره استثنائات قرار داده‌اند (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۴؛ مکارم، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۱۷۰؛ شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۷۴)؛ برخی دیگر با استناد به ارجحیت ادله مجوزه، به‌کارگیری این سلاح‌ها را منطبق با قاعده اولی دانسته و عدم به‌کارگیری را در زمره استثنائات گماشته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۵-۶۶؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۴ و ۳۰۰؛ سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۳۱؛ شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۳؛ الرملی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۶۴؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۶۸-۶۹).

گرایش سوم که گرایش چیره در فقه تمامی مذاهب به شمار می‌آید، به تجمیع ادله متنافی روی

آورده و از همین روی روش‌های گوناگونی در تجمیع عرضه شده است. مهم‌ترین و پربسامدترین روش تجمیع ادله متنافی براساس قاعده اضطرار تمهید شده است. بر مبنای این نظریه، به‌کارگیری سلاح‌های عام‌الاهلاک نظیر سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی جایز است و در شرایط عدم اضطرار جایز نمی‌باشد؛ بلکه با تشدید اضطرار و در مخاطره قرارگرفتن حکومت اسلامی، استفاده از سلاح هسته‌ای واجب می‌گردد. در ادامه به بررسی تحلیلی این روش تجمیع خواهیم پرداخت.

۱. تبیین روش تجمیع ادله متنافی بر مبنای حمل مجوزات بر حالت اضطرار

مشهورترین روش تجمیع بین ادله متنافی آن است که ادله‌ای که سلاح‌های عام‌الاهلاک را تجویز کرده‌اند منحصر به حالت اضطرار تلقی شوند و ادله‌ای که این‌گونه سلاح‌ها را نهی می‌کنند مربوط به حالت عدم اضطرار دانسته شوند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۷۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۹۲؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۰۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۱۲۴؛ حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۳۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۰۲).

محوری‌ترین موضوعی که در تبیین نظریه جواز استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک و عام‌الافساد باید مدنظر قرار گیرد، معیار رخ دادن اضطرار در جنگ است. می‌توان از لابه‌لای آرای فقهی، دو معیار برای اضطرار جنگی شناسایی کرد که در ادامه بررسی می‌شوند.

۲. ضابطه اضطرار در جنگ

۱-۲. التحام

در فقه شیعه و سنی مراد از حالت اضطرار جنگی به‌روشنی مشخص نشده است؛ اما می‌توان از مجموع نگاه‌شسته‌های فقهی در شرایط و عرصه‌های مختلف پیکار چنین دریافت که حالت التحام جنگی به عنوان معیار اضطرار در نظر گرفته شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۹۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۸؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ شافعی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۳۰۶؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۹۶). در این حالت ستیز بین قوای نظامی طرفین به اوج خود می‌رسد. البته این‌گونه نیست که برتری بر دشمن یا ممانعت از شکست متوقف و منحصر در استفاده از سلاح عام‌الاهلاک باشد؛ بلکه با استفاده از سلاح‌ها و روش‌های دیگری نیز می‌توان به پیروزی رسید؛ ولی پیروزی با استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک سریع‌تر و

سهل‌تر به دست می‌آید. به همین دلیل برخی فقیهان، التحام را به عنوان معیار اضطرار نپذیرفته و بر دوگانگی این دو مفهوم تأکید داشته‌اند (شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۴؛ رملی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۶۵). نمونه تمایز بین دو مفهوم «التحام» و «اضطرار» را می‌توان در این عبارت صاحب جواهر ملاحظه نمود:

اگر دشمن زنان و کودکان را در صف نخست لشکر خویش به عنوان سپر انسانی بگمارد... اقدام به کشتار آنان نمی‌شود... مگر در حال التحام جنگی که در این حالت کشتار سپر انسانی جایز است؛ خصوصاً اگر خوف غلبه دشمن در صورت عدم کشتار سپر انسانی وجود داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۶۸).

در متن فوق حالت «التحام» از حالت «خوف غلبه دشمن» متمایز شده و گویای عدم انطباق بین دو حالت «التحام» و «اضطرار» است؛ چراکه وقتی می‌توان با استفاده از سلاحی که منجر به کشتار سپر انسانی نمی‌شود، از غلبه دشمن ممانعت کرد، نمی‌توان التحام و ستیز قوای نظامی را معیار اضطرار دانست. روایت نبوی وارد شده در برخی منابع حدیثی عامه که کشتار غیرنظامیان را در حین التحام شدید جنگی منع کرده، مؤید همین تحلیل است: «پیامبر هنگامی که لشکریان را اعزام می‌نمود... به آنان دستور می‌داد که کهن‌سالان، زنان و کودکان را نکشند و از کشتار اینان در زمان مواجهه با لشکر دشمن و همچنین در زمان تشدید درگیری و نزاع پرهیزند» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۰۸).

بر اساس روایت یادشده، حالت التحام را نمی‌توان منطبق با حالت اضطرار دانست و به جواز کشتار غیرنظامیان در این حالت تمسک جست. اینکه التحام بتواند معیار درستی برای حالت اضطرار جنگی قلمداد گردد یا خیر، مبتنی بر تشخیص قلمرو واقعی اضطرار است که در ادامه بررسی خواهد شد.

برخی فقیهان علاوه بر حالت ناچاری که برای ممانعت از شکست در جنگ چاره‌ای جز استفاده از یک سلاح خاص وجود ندارد، حالت «حاجت» و «احتیاج» را نیز در قلمرو مفهوم اضطرار وارد کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹۵؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۹۷؛ شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۷۴). در حالت احتیاج با استفاده از سلاح‌ها یا تاکتیک‌های دیگر می‌توان از شکست جلوگیری کرد؛ ولی استفاده از یک سلاح خاص عام‌الاهلاک موجب تسریع در پیشبرد امور جنگ و تسهیل مدیریت جنگ

می‌شود و پیروزی را با تلفات کمتر و هدررفت میزان کمتری از منابع تسلیحاتی و هزینه‌های نظامی به ثمر می‌رساند.

دوگانگی مدلول تعابیر فقهی و اختلاف در تفسیر اضطرار سبب شده تا برخی فقها دو معنا و دو مرتبه را برای آن تصور کنند. مرتبه نخست اضطراری است که مجوز ارتکاب فعل حرام می‌گردد و مرتبه دوم نیز احتیاج می‌باشد. معنای دوم، معیار اضطرار را بسی و وسیع‌تر از معنای اول در نظر گرفته و قلمرو آن را به شدت گسترده است.

پی‌جویی در نصوص دینی و متون فقهی روشن می‌سازد که شارع در مورد مفهوم اضطرار وضع جدید و اصطلاح خاص ندارد. در غیر این صورت بر شارع بود که هم آن را بیان می‌کرد و هم طریقه معتبری را برای وصول آن به دست متأخران تدبیر می‌نمود. بنابراین مفهوم عرفی این واژه با مفهوم شرعی آن برابر است. تتبع در متون لغت برای کشف مفهوم عرفی اضطرار نشان می‌دهد که صرف احتیاج تا وقتی به «ضیق» و «الجاء» و در زبان فارسی به ناچاری و ناگزیری منتهی نشود، اضطرار تلقی نمی‌گردد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۲۴). اگر احیاناً این واژه در معنای احتیاج استعمال شده باشد، استعمال مجازی با علاقه مشابهت بوده، نه استعمال حقیقی. با درکی که اهل عرف و دانشمندان لغت از واژه اضطرار دارند، از لحاظ شرعی نیز نمی‌توان دو معنا و دو مرتبه برای اضطرار در نظر گرفت و تصویر اضطرار در دو معنای اخص و اعم توجیه علمی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۱۹).

هر دو حالت «ضرورت» و «حاجت» در بردارنده مشقت‌اند. آنچه این دو حالت را از یکدیگر متمایز می‌سازد، میزان مشقتی است که از این دو حالت ناشی می‌شود. مشقت ناشی از ضرورت، مشقت غیرعادی و بنیادی است که انسان را وادار به کاری می‌کند که برای نجات از هلاکت ناگزیر به انجام آن است. به همین دلیل برخی فقیهان از اضطرار جنگی با عنوان «حاجت شدید» تعبیر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۹). در فقه عامه دفع مشقت ناشی از ضرورت و مشقت ناشی از حاجت در باب مصالح گنجانده شده و از همین روی مصالح به دو دسته مصالح ضروری و مصالح حاجی تقسیم شده‌اند.

منطبق با مفهوم‌شناسی پیش‌گفته، برخی معیارهای ارائه‌شده برای اضطرار در جنگ، اضطرار شرعی قلمداد نمی‌شوند و به سان نیاز و احتیاج هستند که نمی‌تواند معیار اضطرار به‌شمار آید؛ بلکه معیار اضطرار در جنگ، همانا «انحصار طریق در عدم شکست» است؛ بدین معنا که فرار از شکست منحصراً متوقف بر استفاده از سلاح خاصی باشد که می‌تواند منجر به اهلاک و افساد

عمومی گردد. این معیار واقعی اضطرار در جنگ است که برخی فقیهان رسیدن به چنین حالتی را نادر می‌دانند (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۵).^(۱)

برخی تعبیرات فقهی در بیان حالت اضطرار جنگی نزدیک به معیار بیان شده است. برای مثال گفته شده که «در صورت عدم استفاده سپاه اسلام از سلاح یا روش خاص جنگی، خوف غلبه دشمن وجود داشته باشد» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۷۳؛ دسوقی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۷).

۲-۲. توقف فتح

معیار دیگری که به عنوان ضابطه اضطرار جنگی قلمداد شده عبارت است از «انحصار در فتح» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۷۲). این معیار مبتنی بر اندیشه‌ای است که قائل به وجوب دائمی جهاد ابتدایی، دست‌کم سالی یک بار است. بر اساس این نظریه، ضرورت و وجوب اقدام عملی به جهاد سالیانه با دشمن مستلزم آن است که هر سلاحی که غلبه بر دشمن (فتح شهرهای دشمن)، منوط به استفاده از آن باشد نیز ضرورت تلقی گردد (کاسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۰۷).

در برخی تعبیرات فقهی با تفکیک دو معیار «انحصار در فتح» و «انحصار در عدم شکست» به این مطلب اشعار شده که معیار نخست مشخص‌کننده اضطرار در جهاد ابتدایی و معیار دوم مشخص‌کننده اضطرار در جهاد دفاعی است. در معیار اول غلبه بر دشمن و فتح قلعه یا شهر دشمن متوقف بر استفاده از سلاح خاصی است و در معیار دوم توقف امنیت از شر دشمن متوقف بر استفاده از آن سلاح می‌باشد (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۹۵؛ شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ ابن‌قدامة، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۰۵).

بنابراین معیار توقف فتح و غلبه بر دشمن، ناظر به رویکردی است که جهاد ابتدایی را برای همیشه واجب می‌پندارد. در غیر این صورت، اگر نظریه زیربنایی تغییر یابد و براساس مدل فکری مسلط بر فقه امامیه که جهاد ابتدایی در عصر غیبت را حرام می‌داند و آن را از اختیارات انحصاری

۱. آیت‌الله خامنه‌ای در سی ام بهمن ماه ۱۳۸۸ فتوای حرمت مطلق و بی‌قید و شرط به‌کارگیری سلاح هسته‌ای را صادر کرد. با توجه به دیگر بیانات ایشان که در راستای تشریح فتوای مزبور ایراد شده‌اند، می‌توان این مسئله را دریافت که از منظر ایشان، حکومت اسلامی هیچ‌گاه در حالت اضطرار واقعی به معنای استیصال و در ماندگی که بقای خود را متوقف و منحصر در استفاده از سلاح هسته‌ای در یابد، قرار نمی‌گیرد؛ چرا که بهره‌گیری از قوای عقل و ایمان و تکیه بر آموزه‌های وحیانی و گزاره‌های عقلانی مرتبط با آمادگی همیشگی در مقابل تحرکات دشمن و حفظ روحیه جهادی و شهادت‌طلبی در بین مردم مسلمان، آنان را در هیچ جنگی در حالت اضطرار واقعی قرار نمی‌دهد.

امام معصوم به شمار می‌آورد تمهید گردد، دیگر نمی‌توان انحصار در فتح و گشایش شهرهای دشمن را معیار اضطراب جنگی به‌شمار آورد؛ چراکه در این حالت اصل فتح و الحاق شهرهای دشمن به سرزمین اسلامی ضرورت به شمار نمی‌آید تا ملازمات آن از قبیل انحصار فتح از طریق استفاده از سلاح خاص، ضرورت جنگی محسوب شود.

مسئله دیگری که می‌تواند در تعیین دقیق ضابطه اضطراب در جنگ مدخلیت داشته باشد، درجه احتمال پیروزی دشمن است؛ بدین معنا که گاه یقین وجود دارد که اگر از سلاح خاصی استفاده نشود، دشمن پیروز خواهد شد و گاه این احتمال وجود دارد که اگر چنین نشود، پیروزی دشمن محقق می‌گردد. برخی فقیهان صرف خوف پیروزی دشمن در صورت عدم استفاده از سلاح خاص را برای تحقق ضابطه اضطراب کافی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۸). در پیروی از همین رأی، تردید در بروز حالت اضطراب نیز مجوز کشتار غیرنظامیان دانسته شده است (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۴). این رأی مبتنی بر «اصالت اضطراب» نمی‌باشد، بلکه بر مبنای «اصالت لزوم فتح» ارائه شده است (همان)؛ یعنی پیروزی در جنگ از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی در صورت تردید در لزوم استفاده از سلاح قتاله عمومی برای رسیدن به پیروزی و یا عدم نیاز به استفاده از آن سلاح، شارع به دلیل آنکه پیروزی در جنگ را بر هر امر دیگری مقدم دانسته است، استفاده از آن سلاح را تجویز می‌نماید.

در مقابل، دیدگاه دومی عرضه شده که صرف خوف پیروزی دشمن بر اثر عدم استفاده از سلاح عام‌الاهلاک را برای بروز حالت اضطراب کافی ندانسته است. این دیدگاه، اگرچه خوف را به‌تنهایی برای بروز حالت اضطراب کافی نمی‌بیند، ولی رسیدن به حالت یقین را نیز سخت‌گیرانه می‌انگارد. به همین دلیل دیدگاه مزبور اطمینان عرفی به توقف استفاده از سلاح خاص را معیار اضطراب برشمرده است (همان)؛ بدین معنا که اگر بر اساس موازین عقلایی حاکم بر روند جنگ و بر مبنای راهبردهای کارآموده جنگی، این اطمینان به وجود آید، حالت اضطراب منجز می‌گردد و در غیر این صورت نمی‌توان مورد را ذیل حالت اضطراب گنجانید (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹).

شیوه‌ای از تجمیع ادله متنافی در مورد استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک که بر عامل اضطراب به عنوان عنصر محوری در تقریب این دو دسته از ادله پای می‌فشارد، با کمک گرفتن از قاعده اضطراب که بروز حالت اضطراب را مباح‌کننده محرمات می‌داند، سعی در تجویز این دسته از سلاح‌ها در برهه‌های اضطرابی جنگ دارد. این روش تجمیع تا قرون گذشته که هنوز سلاح هسته‌ای به جرگه جنگ‌افزارها افزوده نشده بود، خود را با مشکل مهمی مواجه نمی‌دید؛ چراکه مخاطره‌آمیزترین

سلاح عام‌الاهلاک تا آن زمان تنها توانایی کشتار تعداد بسیار محدودی از غیرنظامیان و تسری بسیار اندک به مناطق غیرجنگی را داشت؛ اما پس از ساخت و استفاده از سلاح هسته‌ای، این پرسش رخ می‌نماید که آیا روش تجمیع فوق و قاعده اضطرار به عنوان مهم‌ترین تکیه‌گاه این روش، قادر به تجویز هر گونه سلاح عام‌الاهلاک و عام‌الافساد، حتی سلاح هسته‌ای هست یا آنکه مدلول قاعده مزبور، گستره‌ای به این فراخی نخواهد داشت. پاسخ به این پرسش با بازخوانی قاعده اضطرار و شرایط اجرایی آن میسر می‌گردد. به منظور عدم اطاله در بحث و گنجایش محدود مقاله، تبیین مفاد و ادله اثباتی این قاعده را به منابع تفصیلی وامی‌گذاریم و تنها به پاره‌ای از شروط اجرایی این قاعده که با موضوع مقاله تناسب دارند اشاره می‌کنیم.

۳. ضوابط اجرای قاعده اضطرار

ظاهر برخی عبارات فقهی نشان‌دهنده آن است که اضطرار، هر گونه حمله، روش جنگی یا سلاحی را مجاز می‌گرداند (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۸۵). علامه حلی در تعلیل جواز استفاده از روش‌های غرق‌گردانیدن و سوزاندن شهرهای مسکونی دشمن در جنگ می‌نویسد: «زیرا این اقدامات در حالت ضرورت رخ داده و به‌همین دلیل جایز می‌باشد» (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۶۹).

اعمال قاعده اضطرار، تحت ضوابط خاصی امکان‌پذیر است. مراد از ضوابط اضطرار، شروطی است که در صورت تحقق آنها می‌توان آن حالت را ضرورت شرعی نامید و به تبع آن ارتکاب فعل محظور و ممنوع را مجاز دانست. این شروط را می‌توان در چهار ضابطه بیان کرد:

الف) تحقق ضرر بنیادین به صورت یقینی یا غالبی؛

ب) غیرممکن بودن استفاده از وسایل مباح برای رفع یا دفع ضرر، به گونه‌ای که ارتکاب فعل ممنوع به منظور ازاله ضرر تعیین یابد؛

ج) ارتکاب فعل ممنوع باید به مقدار ضرورت انجام گیرد. منطبق با این شرط که مشهور به قاعده «الضرورات تنقذ بقدرها» شده است، ارتکاب فعل ممنوع از دو جهت باید محدود گردد: کمیت و زمان. از حیث کمّی باید در ارتکاب فعل ممنوع به اقلّ ممکن بسنده کرد. از حیث زمانی هم ارتکاب فعل ممنوع باید محدود به زمان بقای عذر و حالت اضطرار شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۹۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸۲؛ نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۰)؛

د) این شرط که از نظر موضوع این تحقیق مهم‌ترین ضابطه اعمال قاعده اضطرار به شمار

می‌آید، ملاحظه غایت ارتکاب فعل ممنوع است؛ بدین معنا که با ارتکاب فعل ممنوع نباید ضرری مساوی یا بزرگ‌تر از ضرر حاصل از عدم ارتکاب فعل ممنوع به وجود آید. درست است که ضرر ناشی از اضطرار را با اجازه شارع می‌توان ازاله کرد، لکن ازاله ضرر ناشی از اضطرار باید با وسایل و اعمالی صورت گیرد که ضرر کمتر به بار می‌آورند.

این شرط سبب شده تا قاعده اضطرار به قاعده تراحم دو مفسده و موازنه بین آنها نزدیک شود تا اینکه با ازاله یک مفسده، مفسده‌ای بزرگ‌تر یا مساوی با آن پدید نیاید. به همین دلیل در مواجهه با اضطرار باید با ملاحظه هر دو مفسده، مفسده کمتر را برگزید؛ بلکه قاعده ضرورت و اضطرار به کلی دائر مدار مصلحت و مفسده‌ای است که از ارتکاب فعل ممنوع و از عدم ارتکاب آن ناشی می‌شود و در مقام تراحم باید ملاک قوی‌تر را اختیار کرد (مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۵۰۱). قواعدی همچون «الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف» (ضرر بیشتر با تحمل ضرر خفیف‌تر از بین می‌رود) و «یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام» (ضرر خاص برای دفع ضرر عام تحمل می‌شود) بر مبنای همین ضابطه وضع شده‌اند (مغنیه، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۵۲).

بنابراین همان‌گونه که شریعت ازاله مفسده بیشتر را با ارتکاب مفسده کمتر تجویز می‌نماید و از ارتکاب مفسده بزرگ‌تر برای دفع یا رفع مفسده نازل‌تر جلوگیری می‌کند، در مسئله اضطرار شرعی هم ارتکاب فعل ممنوعی را که ضررش بیش از ضرر ناشی از عدم ارتکاب آن یا برابر با آن است جایز نمی‌شمارد؛ چراکه اگر ضرر ارتکاب فعل ممنوع برابر با ضرر ناشی از عدم ارتکاب باشد، ضرر زایل نمی‌شود و بقای ضرر به معنای ارتکاب فعل عبث است؛ حال آنکه مقصود از قاعده اضطرار رفع یا دفع ضرر بزرگ‌تر بوده است؛ و اگر ضرر ارتکاب فعل ممنوع از ضرر ناشی از عدم ارتکاب آن بیشتر باشد، از قبیل جلب مفسد است؛ حال آنکه غرض شارع کنارزدن مفسد می‌باشد (سید خطاب، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸۴).

ضابطه ارتکاب ضرر اقل در جایی که مضطر بین دو فعل ممنوع باید یکی را انتخاب کند، کمتر مورد تردید واقع شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۷). برخی فقیهان معاصر در این زمینه چنین نگاه داشته‌اند:

[در حالت اضطرار به ارتکاب دو فعل حرام] نمی‌توان با این استدلال که قاعده اضطرار هر دو فعل را جایز کرده است، ارتکاب فعل حرامی که ضرر و مفسده شدیدتر یا قوی‌تر دارد را جایز تلقی کرد؛ زیرا فعل حرامی که ضرر و مفسده شدیدتر دارد اصلاً اضطراری بدان ایجاد نشده است، همان‌گونه که این مطلب در نزد خردمندان به روشنی قابل تشخیص

است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۴).

برای مثال در حالت اضطرار میان نوشیدن بول یا شراب، نوشیدن بول مباح می‌گردد و نوشیدن شراب کماکان حرام است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۲۶؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۶، ص ۴۴۳؛ نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۱). همچنین در حالت اضطرار حاجی میان صید حیوان و خوردن حیوان مرده، صید حیوان مباح می‌گردد و خوردن حیوان مرده کماکان حرام است (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۸۵).

اما در حالتی که اضطرار به انجام فعلی ممنوع وجود داشته باشد نیز باید بین دو گزینه ارتکاب و عدم ارتکاب، آن را که ضرر کمتری دارد برگزید. علت اینکه این حالت کمتر مورد توجه فقیهان شیعی واقع شده آن است که اگر ضرر و خطر و مفسده ناشی از ارتکاب فعل ممنوع از عدم ارتکاب آن بیشتر باشد، اصلاً حالت اضطرار از حیث موضوعی به وقوع نمی‌پیوندد. به همین دلیل، بررسی میزان دو ضرر و انتخاب ضرر اقل نیز بی‌معنا خواهد بود. از حیث تخصصی، فعل ممنوعی که ارتکاب آن در حالت اضطرار دارای ضرر بیشتر نسبت به عدم ارتکاب است، فعل اضطراری محسوب نمی‌شود، نه اینکه فعل اضطراری به شمار آید، ولی از حیث تخصیصی، حکم اضطرار از آن سلب گردد.

۴. شرط ضرر کمتر در اجرای قاعده اضطرار از منظر فقیهان

این ضابطه در منابع فقه و قواعد فقه عامه به دقت بررسی شده است (ابن‌رجب، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۶۳)؛ لکن در منابع شیعی مورد تنسیق قرار نگرفته، هرچند از لابه‌لای کلمات می‌توان این ضابطه را استنتاج کرد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۹۵). برخی فقیهان معاصر در این زمینه نوشته‌اند:

اضطراری که مجوز ارتکاب فعل ممنوع است منحصر به حالت ترس ناشی از هلاکت جان نمی‌باشد؛ بلکه امور دیگری نیز وجود دارند که ضرر چیزی که از آن هراس دارند از ضرر ارتکاب فعل ممنوع شدیدتر و بزرگ‌تر می‌باشد (حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۹۴).

در فقه شافعی بر قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» قیدی افزوده شده و قاعده مذکور بدون این قید استعمال نمی‌شود: «الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها» (سبکی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵)؛ بدین معنا که اضطرار تنها در صورتی مباح‌کننده افعال ممنوع است که ضرر

ناشی از عدم ارتکاب فعل ممنوع کمتر از ضرر ناشی از ارتکاب این فعل نباشد. اگرچه این قید در فقه مذاهب دیگر دیده نمی‌شود، لکن مراد از قاعده اضطرار در فقه سایر مذاهب، مباح دانستن مطلق همه افعال ممنوع نیست؛ بلکه به علت ایجاز و اینکه قید مذکور از سیاق قاعده استفهام می‌گردد، این قید به متن قاعده افزوده نشده است (صدقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۳۸؛ سیدخطاب، ۱۴۳۰ق، ص ۱۶۶).

ضابطه مذکور در قاعده اضطرار در برخی ادله روایی تأیید شده است. برای مثال از طرفی اعمال تقیه در هر کاری که انسان بدان اضطرار باید تجویز شده (التَّيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۸) و از سوی دیگر اعمال تقیه در شرایطی که به قتل انسان دیگری بینجامد ممنوع قلمداد شده است: «بی‌گمان تقیه در جهت محافظت از جان تشریح شد؛ پس اگر منجر به سلب جان گردد، تقیه‌ای برقرار نیست» (همان، ص ۵۵۷). وقتی هدف‌گذاری از تشریح تقیه و اضطرار روشن می‌شود، آن‌گاه اقدامی در جهت مخالف با این هدف، به معنای اعراض از مقصدی است که صاحب شریعت برای آن وضع کرده است. تشریح قاعده اضطرار با این هدف صورت پذیرفت که ضرر کمتر به منظور رفع یا دفع ضرر بیشتر تحمل گردد. حال اگر قرار باشد دو ضرر میزان برابری با یکدیگر داشته باشند، مقصد و مقصود شریعت از تشریح قاعده تأمین نمی‌گردد و نمی‌توان قاعده را تحت این شرایط به کار بست (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، قسم ۱، ص ۹۶).

۵. مصادیق فقهی شرط ضرر کمتر در اجرای قاعده اضطرار

فقیهان در فروع متعدد به ضابطه مذکور توجه داشته و منطبق با آن فتوا داده‌اند. برای مثال خوردن جسد یکی از انبیا در حالت اضطرار ممنوع قلمداد شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۶، ص ۴۴۰؛ سیوطی، ۱۳۹۹ق، ص ۸۴؛ نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴)؛ همچنان‌که کشتن انسان زنده و خوردن گوشت او برای محافظت از جان خویش در شرایط اضطرار ممنوع قلمداد شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸۳). حتی قطع عضو انسان زنده برای بقای مضطر نیز جایز نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۲۶؛ نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵). همچنین برای رفع گرسنگی در حالت اضطرار نمی‌توان قسمتی از بدن خود را نیز جدا کرد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۲۶؛ نووی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵). نیز کشتن نفس محترم برای رفع اضطرار از جان یا مال یا عرض محترم دیگر جایز نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۷۵)؛

کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، قسم ۱، ص ۹۶؛ همچنان‌که تلف مال محترم برای محافظت از مال دیگر در شرایط اضطرار و خدشه بر حیثیت به منظور محافظت از حیثیت دیگر (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۷۵) و نیز تصرف مضطر در مال مضطر دیگر جایز نیست (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۴).

در موضوع خوردن و آشامیدن محرّمات در حالت تشنگی و گرسنگی که خوف مرگ وجود دارد و همچنین درمان به وسیله محرّمات، برخی فقیهان خوردن و نوشیدن تعدادی از غذاها و نوشیدنی‌ها را در همه اسباب اضطرار جایز ندانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۹۷)؛ و برخی بین اسباب اضطرار تفکیک نهاده‌اند و در حالت تشنگی، مصرف محرّمات را حرام و در حالت بیماری جایز دانسته‌اند و برخی در حالت تشنگی جایز و در حالت بیماری حرام دانسته‌اند (نوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۱). برخی نیز عموم و اطلاق همه غذاها و نوشیدنی‌های حرام را صحیح ندانسته و بر حرمت برخی موارد در حالت اضطرار تصریح داشته‌اند. برای مثال مصرف شراب در حال اضطرار، حتی اگر تنها راه نجات از هلاکت باشد، جایز نیست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۹۷؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۸۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۲۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۶، ص ۴۴۵). تعدادی از روایات نیز مصرف شراب در حال بیماری را ممنوع شمرده‌اند (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۳۴۶-۳۴۷، ۳۴۷ و ۳۷۸).

۶. عدم رعایت ضابطه ضرر اقل در مورد سلاح هسته‌ای

در حالت اضطرار جنگی می‌توان به کشتار غیرنظامیان اقدام کرد؛ لکن کشتار اینان باید در حدی باشد که ضرر کمتری نسبت به ضرر ناشی از شکست مسلمانان در پی داشته باشد. برخی فقیهان این نکته را در باب جهاد مورد تفتن قرار داده و با طرح قیودی که دالّ بر کشته شدن تعداد محدودی از غیرنظامیان است، کشتار اینان را در حالت اضطرار به نحو مشروط و محدود پذیرفته‌اند (تبریزی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۵۷). برخی دیگر بر این مطلب تصریح کرده‌اند که در حالت اضطرار، گرچه بهره‌گیری از سلاح‌های عام‌الاهلاک جایز می‌گردد، لکن در صورتی که تعداد غیرنظامیان در منطقه مورد اصابت بالا باشد، نمی‌توان استعمال این گونه سلاح‌ها را جایز دانست (شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۴). این نظرات بر این پایه استوارند که گرچه اضطرار جنگی می‌تواند به عنوان عامل مجوز کشتار غیرنظامیان تلقی گردد؛ اما کشتار توده‌ای و انبوه غیرنظامیان ضرری بس بزرگ‌تر از ضرر ناشی از عدم استفاده از سلاح عام‌الاهلاک بر جای می‌نهد.

با امعان نظر به ضابطه ضرر اقل در اجرای قاعده اضطرار، نمی‌توان استفاده از هر سلاحی را در شرایط اضطرار جایز دانست. ضابطه مزبور درباره استفاده از سلاح هسته‌ای که آسیب‌های ناشی از آن به نسل‌های بعد نیز تداوم می‌یابد، به صورت مضاعف نقض می‌گردد؛ چراکه نه تنها در عرصه نبرد، توده عظیمی از بی‌گناهان را به کام مرگ می‌کشاند، بلکه با تأثیر مستقیم بر ژنوم انسان، نسل‌های آتی را نیز با آسیب‌های لاعلاج روبه‌رو می‌سازد.

گرچه استیلای جسمی، مالی و شرافتی کفار بر مسلمانان دارای ضررها و مفسدتی است که قاعده «نفی سبیل» درصدد هدم این استیلاست و به همین دلیل دفاع در مقابل سرکشی دشمن از فرایض اساسی دین به شمار می‌رود، اما وجوب دفاع و جهاد، به‌کارگیری سلاح‌هایی را که دارای ضررها، مفسد و خسارات بیشتر باشند جایز نمی‌نماید (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۴). قواعدی نظیر «دفع ضرر اشدّ به ضرر اخف»، «دفع افسد به فاسد»، «اختیار اهون الشرّین»، «دفع ضرر و مفسده به مقدار ممکن»، «مراعات الأهم فالأهم»، «درء المفسد مقدم علی جلب المصالح» و «الضرر لا یزال بالضرر» مستند این حکم فقهی قرار گرفته‌اند (همان).

قاعده حرمت کاری که گناه، ضرر، شر و مفسده‌اش از منفعت و مصالحش بیشتر است (قاعده حرمة ما اثمه اکبر من نفعه) پشتیبان این رأی است. اساس قاعده از آیه ۲۱۹ سوره بقره گرفته شده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»؛ «از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند. بگو در آن دو گناهی بزرگ و برای مردمان سودهایی است، و گناه آن دو از سودشان بزرگ‌تر است».

طبق این قاعده و آیه‌ای که مدرک و مستند آن است، هر کاری که نفع و ضرر مختلط داشته باشد، به گونه‌ای که از ادله شرعی چنین به دست آید که ضرر آن کار از منافعش بیشتر است، حرام است (صادقی تهرانی، بی‌تا، ص ۱۲۸). برخی فقیهان قاعده مزبور را در فروعات باب جهاد به کار گرفته‌اند و جریان آن را در احکام گوناگون جهاد نیز لازم شمرده‌اند (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۳).

اینکه مضار و مفسد ناشی از استفاده از سلاح هسته‌ای بیش از مضار و مفسد ناشی از عدم استفاده از آن است، کمتر مورد تردید واقع می‌شود. آنچه بیشتر محل تردید است، آن است که اگر بقای حکومت اسلامی در جنگ متوقف و منحصر در استفاده از سلاح هسته‌ای باشد، آیا باز هم می‌توان مضار و مفسد این سلاح را بیش از مضار و مفسد ناشی از امحای حکومت دانست؟ ادامه این مسئله را واکاوی خواهیم کرد.

۷. نقد پندار ضرر بیشتر امحای حکومت از ضرر استفاده از سلاح هسته‌ای

بر اساس پنداری که حفظ حکومت اسلامی به معنای نظام سیاسی حاکم بر کشور اسلامی را مهم‌ترین مصلحت در بین تمام مصالح دینی قلمداد می‌کند و هیچ مفسده‌ای را بالاتر از تضعیف حکومت قلمداد نمی‌نماید، مفاسد و مضار سلاح هسته‌ای کمتر از مفاسد و مضار تضعیف یا فروپاشی حاکمیت سیاسی مستقر می‌باشد و برای نگهداشت حاکمیت، باید در شرایط اضطرار جنگی به استفاده از این سلاح اقدام کرد.

این پندار با اطلاق‌گیری از بیان امام خمینی علیه السلام که حفظ نظام را از اهمّ واجباتی می‌داند که هیچ واجبی با آن مزاحمت نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۵۲) و با برداشت نادرست از واژه «نظام» در بیان ایشان، منادی اندیشه مزبور شده است. گرچه تحقیق پیش رو، به دلیل تمرکز بر موضوع ویژه خود، نمی‌تواند اندیشه مزبور را به طور مبسوط واکاوی نماید، لکن به دلیل آنکه به کرات از بعضی محافل فقهی و در برخی آرای ناپخته، اندیشه و جوب استفاده از سلاح هسته‌ای با استناد به دلیل فوق اعلان شده است، ناگزیر باید در تحقیقی که به منظور اثبات ممنوعیت استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار گرد آمده است، به نحو موجز و تا جایی که به حوزه سلاح هسته‌ای مرتبط می‌باشد، به این پندار پاسخ داده شود. بدین منظور، باید به دو مطلب دقت شود: مطلب نخست، شناسایی موضوع و متعلق دفاع است؛ و مطلب دوم، مراد از واژه «نظام» در بیان منسوب به امام خمینی علیه السلام است.

۱-۷. متعلق دفاع

اساسی‌ترین پرسشی که پاسخ درست به آن می‌تواند جنگ را به جهادی اسلامی تبدیل کند، و پاسخ نادرست به آن می‌تواند جهاد اسلامی را به جنگ‌های مادی و فاقد روح شریعت تقلیل دهد، مسئله متعلق و موضوع دفاع است؛ اینکه در جهاد دفاعی از چه چیزی یا چه کسی و یا چه ساختاری باید دفاع کرد؟

موضوع دفاع در نظام‌های سیاسی مادی، نظام حکومتی است. در نظام سیاسی اسلام، می‌توان موضوع دفاع را در چهار قالب تصویرسازی کرد که عبارت‌اند از دفاع از مجموع مسلمانان، دفاع از سرزمین‌های اسلامی، دفاع از حکومت اسلامی و دفاع از اساس اسلام و یا به تعبیر فقهی، «بیضه اسلام». اهداف شریعت در دفاع از برنامه‌های دفاعی آن هویدا می‌شود. از برنامه‌های دفاعی اسلام به دست می‌آید که موضوع دفاع، اساس اسلام می‌باشد و سه قالب دیگر، گرچه هر

یک در شکل‌گیری مفهوم «بیضه اسلام» نقش ویژه‌ای دارد، اما هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند موضوع مستقلی برای دفاع به شمار آید. در شماری از روایات به موضوعیت اساس اسلام برای دفاع تصریح شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۳۹۳-۳۹۵). فقیهان نیز بر موضوعیت اساس اسلام در مقوله دفاع تأکید داشته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۸ و ۳۹۴-۳۹۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۰).

مهم آن است که مفهوم «بیضه اسلام» شناسایی شود. برای نخستین بار، ابن‌ادریس عبارت مزبور را چنین تعریف کرد: «مجتمع الإسلام وأصله» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴). برخی فقیهان پس از او، همین تعریف را تأیید کرده‌اند (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۴). تعریف بیضه الاسلام به جامعه اسلامی و ریشه‌های آن، خالی از ابهام نیست و نمایان‌کننده ویژگی‌های ذاتی این مفهوم نیست. به همین دلیل میرزای قمی با اعراض از این تعریف، بیضه اسلام را هر آنچه قوام اسلام بدان است و برپایی اسلام موکول به آن است می‌داند (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۰). گرچه او در ادامه، مفهوم بیضه را بر «سلطان جامعه اسلامی» تطبیق کرده و سرکوبی سلطان را به منزله اضمحلال بیضه دین دانسته است، ولی از کلامش بر نمی‌آید که بیضه اسلام را بر خصوص سلطان جامعه، به تنهایی و بدون انضمام با مقوله دیگر تطبیق کرده باشد، بلکه ظهور عبارات او در تمثیلی بودن این تطبیق است. از کلام میرزا این مطلب ظاهر می‌شود که حفظ سلطان، مقدمه‌ای برای حفظ مقررات و شعائر اسلامی است، نه آنکه سلطان در ایجاد مفهوم بیضه موضوعیت داشته باشد. چنان‌که خود او در انتهای کلامش بر این مطلب تصریح دارد و می‌نویسد: «و نتیجه آنکه مراد از ترس بر بیضه اسلام، ترس بر از بین رفتن اسلام و عدم بقای شعائر اسلام می‌باشد» (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۱).

بیضه مفهومی منعطف، وسیع و نسبی است که نمی‌توان آن را مقید به زمان و مکان و شخص و شیء خاصی نمود؛ بلکه به حسب اوضاع و احوال مختلف، مصادیق گوناگون می‌پذیرد و مؤلفه‌های متنوعی در شکل‌گیری آن ایفای نقش می‌کنند. در بعضی حالات، شاید بتوان نقش حاکم جامعه را در شکل‌گیری مفهوم بیضه پذیرفت؛ اما اولاً نمی‌توان در همه حالات چنین امری را صحیح دانست؛ ثانیاً حاکم تنها یک مؤلفه از مؤلفه‌هایی است که در شکل‌گیری مفهوم بیضه نقش ایفا می‌کند.

ممکن است براساس برخی متون فقهی گمان شود که موضوع دفاع در جهاد دفاعی، محافظت

از سرزمین‌های اسلامی و یا دفاع از جمعیت مسلمانان است. محصول این مدعا آن است که موضوع دفاع را سرزمین یا جماعت مسلمین، به طور مستقل و خاص قلمداد کند، نه آنکه این دو مؤلفه را یکی از مؤلفه‌های شکل‌دهنده بیضه اسلام معرفی نماید. این دو مدعا باید بررسی شوند: مدعای نخست آن است که سرزمین‌های اسلامی، موضوع مستقل دفاع به شمار می‌روند، بدون آنکه با بیضه اسلام ارتباطی داشته باشند. در برخی متون فقهی نیز عنوان دفاع بر «بلاد اسلام» اضافه شده است (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۶؛ طرابلسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۹؛ سبزواری، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۴)؛ لکن ظاهر این عبارات فقهی دال بر آن است که تهاجم دشمن بر بلاد و تصرف آن موجب انهدام بیضه اسلام می‌گردد و به سبب وجوب دفاع از بیضه اسلام باید به دفاع پرداخت (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۴، ص ۲۸۸). سرزمین یکی از مقومات بیضه است، نه آنکه موضوعیت مستقلی برای دفاع داشته باشد. استظهار مزبور را می‌توان با قرائن موجود در کلمات فقیهان استحکام بخشید.

قرینه نخست آنکه فقیهان مسئله دفاع از سرزمین را در عرض دفاع از مال و جان مطرح کرده و به‌مانند جان و مال، دفاع از سرزمین را بر تمام مسلمانان واجب ندانسته‌اند؛ بلکه دفاع از هر سرزمین را بر عهده ساکنان همان سرزمین نهاده‌اند. اگر ساکنان همان سرزمین توان غلبه بر دشمن را نداشته باشند، آن‌گاه با رعایت الاقرب فالاقرب، دفاع از سرزمین مورد تهاجم بر عموم مسلمانان واجب است؛ حال آنکه دفاع از بیضه اسلام در حالتی که در خطر فروپاشی قرار گیرد، بر تمامی مسلمانان واجب می‌باشد.

قرینه دوم آنکه در بعضی تعابیر فقهی تصریح شده که موضوع اصلی در جهاد دفاعی، چیزی جز بیضه اسلام نیست و هر گونه خصوصیت برای سرزمین نفی شده است. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد:

چه‌بسا در جایی که کافران قصد داشته باشند که بعضی از سرزمین‌های اسلام یا تمام سرزمین‌های اسلام را برای سلطنت خویش در زمان کنونی تملک نمایند، وجوب جهاد منع گردد، و بلکه قول به حرمت جهاد داده شود. این در جایی است که [پس از تملک سرزمین‌های مسلمانان توسط کفار]، مسلمانان توان برپایی شعائر اسلام را داشته باشند و کفار به‌هیچ‌وجه متعرض اجرای احکام اسلام نگردند. علت عدم وجوب یا حرمت جنگ در این حالت به مخاطره انداختن جان در جایی است که اذن شرعی به چنین مخاطره‌ای وجود ندارد؛ بلکه ظاهر آن است که این جنگ مشمول ادله‌ای می‌گردد که از جنگ با

کفار در زمان غیبت، به جز در موارد استثنایی نهی می‌نماید... بله، اگر کافران قصد محو اسلام و از بین بردن شعائر آن و عدم یادآوری نام محمد و شریعت او را داشته باشند، هیچ اشکالی بر وجوب جهاد در این حالت، حتی در رکاب حاکم جائز نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۴۷).

بر اساس صریح این عبارت، سرزمین موضوع دفاع نیست و در مقابل، جایی که خوف انهدام اساس دین وجود دارد، بر وجوب جهاد تأکید می‌شود.

مدعای دوم آن است که جمعیت مسلمانان، به طور استقلالی و بدون ارتباط با بیضه اسلام، موضوع دفاع قرار گیرد. در برخی تعابیر فقهی نیز عنوان دفاع را به عنوان «قومی از مسلمین» اضافه کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴؛ ابن‌سعید حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰).

آنچه از مفاد ادله برمی‌آید آن است که اگر دفاع از بیضه اسلام متوقف بر دفاع از جان مسلمانان باشد، دفاع از آنان واجب است؛ لکن اگر دفاع از بیضه اسلام بر دفاع از مسلمانان توقف نداشته باشد، نمی‌توان به جهاد دفاعی با احکام خاص آن اقدام کرد؛ بلکه این حالت، موضوع دفاع شخصی است و به احکام جهاد دفاعی که مربوط به عملیات جنگی و اعلان جهاد می‌باشد ارتباطی ندارد. فقهایی که جهاد دفاعی با هدف محافظت از جان مسلمانان را واجب دانسته‌اند نیز ظهور کلامشان دایره‌مدار همین دو نکته است: یکی اینکه جهاد دفاعی با هدف دفاع از جان مسلمانان منوط به شرایطی است که بیضه اسلام به خطر بیفتد؛ و دوم اینکه دفاع شخصی از جان خود و کمک به محافظت از جان سایر مسلمانان واجب است؛ بدون آنکه بین دفاع شخصی و جهاد دفاعی پیوندی برقرار شود.

بنابراین موضوع و متعلق دفاع در جهاد دفاعی، بیضه و اساس اسلام است، نه حکومت اسلامی و نظام سیاسی حاکم و نه سرزمین اسلامی و نه مسلمانان. به یقین هر یک از مقولات یادشده یکی از مؤلفه‌های بیضه اسلام را تشکیل می‌دهند؛ اما پندار نادرست، یک‌سان‌انگاری اساس اسلام با حکومت اسلامی و یا اساس اسلام با سرزمین اسلامی و یا اساس اسلام با جان مسلمانان است؛ به گونه‌ای که با اضمحلال حکومت اسلامی یا تسلط کفار بر سرزمین اسلامی و یا کشتار مسلمانان، در هر حالت و موقعیتی، بیضه اسلام مضمحل گردد.

۲-۷. تبیین واژه نظام

مطلب دومی که باید در آن تدقیق شود، مراد از واژه «نظام» در کلام امام خمینی علیه السلام است که محافظت از نظام را از اهمّ واجبات می‌داند که هیچ واجبی با آن مزاحمت نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۱۵۲). در گفتمان سیاسی کنونی و در فرهنگ سیاسی فارسی‌زبانان، مفهوم نظام برابر با حکومت و حاکمیت سیاسی دانسته می‌شود. بر مبنای شهرت مزبور در محاورات فارسی‌زبانان، گمان شده که مراد امام خمینی علیه السلام از واژه «نظام»، نگهداشت دستگاه سیاسی حکومت است؛ حال آنکه وقتی از واژه «نظام» در قواعدی نظیر «وجوب حفظ نظام» و «حرمت اختلال نظام» در فقه یاد می‌شود، مراد، حکومت اسلامی نیست، بلکه مضافّ الیه نظام در این قواعد، «نوع انسان» است و مراد، حفظ نظام نوع انسانی می‌باشد، نه حکومت اسلامی. به همین دلیل حفظ نظام به معنای مراعات قوانین و مقررات نظام‌دهنده به نوع انسان است و ارتباطی به قوانین شرعی یا قوانین حاکم در حکومت اسلامی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵-۱۲۶). از همین روی، برخی فقهای معاصر در خصوص مراعات قوانین نظم‌دهنده در ممالک غیراسلامی می‌نویسند: «تصرفاتی که برخلاف نظام است، ولو از اموال دولت غیراسلامی، جایز نیست» (تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۶). روشن است که در این عبارت، مراد از نظام، نه حکومت اسلامی و نه حکومت غیراسلامی است؛ بلکه مراد از نظام همان است که گفته شد. همچنین برخی فقها با وجود عدم احترام خون برخی از فرق کفار ساکن در کشورهای غیراسلامی، ریختن خون آنها را در صورتی که با حفظ نظام منافات داشته باشد جایز ندانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۱)؛ حال آنکه در دولت‌های کفر، اساساً نظام اسلامی استقرار ندارد تا مراد از واژه نظام، حکومت سیاسی حاکم قلمداد گردد. از همین روی مراد از اختلال نظام در عبارت فوق اصطکاک با مصالح عام است (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸). بنابراین یک‌سان‌انگاری واژه «نظام» در کلام امام خمینی علیه السلام با مفهوم حاکمیت سیاسی که ناشی از خلط مفهوم فقهی و مفهوم رایج در گفتمان سیاسی حاکم بر زبان فارسی می‌باشد، نظری عاری از حقیقت است.

۸. محافظت از اساس دین در سیره معصومان

تقدم محافظت از بیضه اسلام بر محافظت از هر چیز دیگر، از جمله حکومت، به‌خوبی از سیره معصومان علیهم السلام به دست می‌آید. نمونه‌ای از این سیره در روش مواجهه علی علیه السلام با خلفای نخستین پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله به دست می‌آید. از طرفی اسلام به تازگی طلوع کرده بود و هنوز به طفلی

نوپیدا می‌مانست که نیازمند مراقبت بود؛ از طرف دیگر رهاسازی این مولود احتمال انحراف در قوانین سامان‌یافته شریعت نبوی را افزایش می‌داد و انحراف قوانین در نخستین سال‌های تشریح به مثابه انحراف در زمان‌های واپسین بود و این چیزی نبود که امام از آن بی‌اطلاع باشد. از طرف سوم به دلیل شدت اشتغالات پیامبر ﷺ در امور مربوط به جنگ، کماکان بسیاری از قوانین بیان نشده بود که تبیین آنها و تثبیت معارف ارائه‌شده در زمان پیامبر ﷺ محتاج حکومتی از طرف وصایای آن حضرت بود. با این حال امام کسب حکومت را با هدف بقای بیضه اسلام وامی‌نهد. مسلماً در طول تاریخ، اهمیت و توان روشنگری هیچ حکومتی از حکومت‌های اسلامی به اندازه حکومت علی ﷺ نیست و نخواهد بود.

امام حسن مجتبیٰ ﷺ نیز در پیروی از همین مسلك، مجبور به پذیرش حکومت معاویه (که سرتاسر آن مملو از انحراف است) می‌شود تا بنیان دین به کلی فرونپاشد.

از وقایع درس‌آموز در این زمینه عدم قتل ابن‌زیاد توسط مسلم بن عقیل، پس از ورود او به داخل خانه هانی است. در این حالت مسلم با آنکه می‌تواند ابن‌زیاد را به قتل رساند، از این کار می‌پرهیزد و در تعلیل بر عدم اقدام به قتل، به این روایت پیامبر استناد می‌کند: «ایمان مانع قتل غافلگیرانه و ناگهانی می‌شود، و مؤمن مرتکب چنین قتلی نمی‌شود» (بحرالعلوم، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۲-۳۳). حفظ جان هیچ‌یک از حاکمان اسلامی و قدرت یافتن هیچ‌یک از حکومت‌های اسلامی به اندازه حفظ جان و قدرت یافتن امام حسین با اهمیت نیست؛ اما این مهم نمی‌تواند با هتک ارزش‌های اخلاقی محافظت گردد.

۹. ادله ضرر و مفسده فزون‌تر استفاده از سلاح هسته‌ای بر امحای حکومت اسلامی

استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی شاید به حفظ حکومت بینجامد، اما در مقابل فساد عظیم‌تر به بار می‌آورد؛ چراکه هر گونه حرکت به سمت سلاح هسته‌ای در زمانه حاضر، مهم‌ترین مصداق هنجارشکنی و اقدامی مخالف با درک جمعی است که می‌تواند منجر به اموری از این قبیل گردد: انزوای حکومت اسلامی، بی‌اعتمادی ملل دنیا به این حکومت، بدنامی و حقارت اسلام و مسلمانان، ایجاد کینه و نفرت عمومی نسبت به اسلام و مسلمانان و حکومت اسلامی، انتساب اسلام به دین خشونت‌ورزی و تروریسم؛ به گونه‌ای که رحمت فراگیر آن، که یکی از اوصاف اصلی پیامبر این دین است ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء: ۱۰۷) در اذهان عمومی مخدوش می‌گردد. هر یک از این عناوین می‌تواند نقش بسزایی در تبیین حکم ایفا

کند و فقها در فروع مختلف با استناد به این عناوین، حکم شرعی را استنباط کرده‌اند (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۴۴). نزد فقیهان هر گونه مواجهه با کفار، اگر به انعکاس چهره‌ای ناشایست از اسلام و مسلمانان در اذهان کافران بینجامد، حرام است (طباطبائی حکیم، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۴). برخی فقیهان معاصر در این زمینه می‌نویسند:

قتل کافر محارب جایز است... البته در صورتی که قتل او با ایجاد مفسده خارجی ملازمه نداشته باشد، مانند ننگی و عاری اسلام در نزد کفار و نهادن عیب قسوت بر آن، که منجر به تنفر از اسلام می‌گردد، یا هر مورد دیگری شبیه به این مورد، در این حالات قتل کافر محارب جایز نمی‌باشد (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۳).

از منظر فقیهان اگر حکومت اسلامی توانایی کشتار میلیون‌ها انسان را در جنگ داشته باشد، هرگز نمی‌تواند بدین کار اقدام ورزد. حتی اگر کشتار آنان به حکم اولی اشکال شرعی نداشته باشد، لکن کشتار این تعداد از انسان‌ها قطعاً موجب نفرت از اسلام می‌گردد و هیچ‌گاه حکومت اسلامی و مسلمانان حق انجام کاری را که منجر به چنین نفرتی گردد نخواهند داشت (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۳). «نفرت از اسلام» از عناوینی است که در ادله احکام نقش بسزایی را ایفا می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۷۸). البته نمی‌توان هر فعل یا ترک فعلی را که سبب نفرت از اسلام و بدبینی نسبت به مسلمانان و حکومت اسلامی می‌گردد حرام دانست؛ اما سخن در جایی است که اولاً عقل قطعی به وهن دین در صورت انجام فعل خاص یا ترک فعل خاصی حکم دهد؛ ثانیاً شارع برای رفع وهن از ساحت دین هیچ تدبیری نیندیشیده باشد؛ ثالثاً این نفرت و بدبینی در بعد مکان، فراگیر و عالم‌گیر باشد، و در بعد زمان، در اعصار متمادی مستدام باشد؛ به گونه‌ای که زمینه‌های هدایت را تا مدت‌ها و از طیف وسیعی از انسان‌ها سلب نماید؛ رابعاً فعل یا ترک فعل مزبور به هدم ارزش‌های اصیل شریعت که مبدأ و حکمت بسیاری از احکام تشریحی بوده بینجامد. در این شرایط است که مفساد فعل یا ترک فعل مزبور از مصالح آن فزونی می‌یابد و انجام فعل یا ترک فعل مزبور را با حکم حرمت مواجه می‌سازد.

در یک نقل روایی، علی علیه السلام سپاهیان مسلمان را در جنگ از تهییج، تحریک و آزار زنان، و حتی زنانی که به ناموس سربازان اسلام و سرداران و صالحان مسلمان دشنام گویند، بازداشت. سپس امام این فرمایش خویش را این‌گونه معلل ساخت که هر گونه برخورد و تعرض نسبت به زنان، حتی به عنوان مقابله به مثل موجب ننگ، عار و بدنامی مسلمانان تا نسل‌های واپسین می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۴۳۹). تأثیر عامل حقارت مسلمانان در حکم حرمت آزار زنان در این روایت

به وضوح عیان است.

نفرت از دین و پیشوایان آن سبب سلب هدایت بندگان و عامل جدایی کامل آنان از آموزه‌های دینی است. اقداماتی که بنیان فکری و روحی آنان را به کلی تخریب کند، موجب فساد عظیم معنوی است. این فساد معنوی که سببی دامنه‌دارتر از فساد مادی است، در مسئله سلاح هسته‌ای به اوج خود می‌رسد؛ چراکه فساد مادی این سلاح، حداکثری است و به همین دلیل نفرت عمومی از این سلاح نیز حداکثری می‌باشد و شدت نفرت عمومی به مثابه اوج فساد معنوی است؛ زیرا شدت نفرت از متعلقات مسلمانان، تمامی زمینه‌های جذب و هدایت را تا قرن‌ها از بین خواهد برد (حسینی شیرازی، بی تا، ص ۱۴۳).

نتیجه‌گیری

شرایط اضطرار جنگی که عقب راندن دشمن جز به طریق استفاده از سلاح هسته‌ای ممکن نگردد، محوری‌ترین پرسشی است که هر مکتب حقوقی و اخلاقی، در بعد استفاده از سلاح هسته‌ای باید بدان پاسخ گوید؛ چراکه اساساً ممنوعیت استفاده از این سلاح در حالات و شرایط دیگر جنگ چندان محل ابهام و تردید نیست. حقوق بین‌الملل کنونی نتوانست استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار را ممنوع قلمداد کند. دادگاه بین‌المللی دادگستری لاهه در رأی تاریخی خود در سال ۱۹۹۶، حقوق بین‌الملل عرفی و قراردادی را فاقد بندی برای ممنوعیت استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط حاد دفاع مشروع قلمداد می‌کند و عملاً به جواز استفاده از این سلاح در شرایط اضطرار جنگی نظر می‌دهد؛ اما در نظام فقهی امامیه بر مبنای ضوابط محدودکننده اجرای قاعده اضطرار و همچنین مصالح کلانی که مقنن احکام تشریحی مدنظر قرار داده است، نمی‌توان به جواز استفاده از این سلاح، حتی در شرایط اضطرار رأی مثبت داد.

منابع

۱. انصاری، محمدعلی (۱۴۱۵ق). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۲. ابن ادريس حلی، محمد (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم.
۳. ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). المحلی. بیروت: دارالفکر.
۴. ابن رجب، زین الدین عبدالرحمن بن احمد (۱۴۱۹ق). تقرير القواعد و تحرير الفوائد. عربستان: دار ابن عفان.
۵. ابن سعید حلی، یحیی (۱۴۰۵ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحرير و التنوير. بیروت: مؤسسة التاريخ.
۷. ابن قدامه، عبدالله. (بی تا). المغنی. بیروت: دار الكتاب العربی.
۸. بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۰۵ق). الفوائد الرجالية. تهران: مكتبة الصادق.
۹. تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق). تنقیح مبانی الاحکام - کتاب القصاص. قم: دار الصدیقة الشهيدة. چاپ دوم.
۱۰. تبریزی، جواد. (بی تا). استفتاءات جدید. قم: بی نا.
۱۱. جعفری، محمد تقی (۱۴۱۹ق). رسائل فقهی. تهران: مؤسسه منشورات کرامت.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت.
۱۳. حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق). فقه الصادق. قم: دارالکتاب.
۱۴. حسینی شیرازی، سید محمد (بی تا). الفقه - کتاب الجهاد، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. قم: دار القرآن الحکیم.
۱۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳ق). الفقه - القواعد الفقهية. قم: بی نا.
۱۶. حکمت نیا، محمود (۱۳۹۲). سلاح های کشتار جمعی و مبانی فقهی و حقوقی ممنوعیت استفاده از آنها، مجله حقوق اسلامی.
۱۷. حلبی، تقی الدین ابوالصلاح (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق). تحرير الاحکام الشرعية علی مذهب الامامية. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

٢٠. حلي، حسن بن يوسف (١٤١٣ق). قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٢١. حلي، حسن بن يوسف (١٤١٢ق). منتهى المطلب في تحقيق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه.
٢٢. خوئي، سيد ابوالقاسم (١٤١٦ق). صراط النجاة. قم: مكتب نشر المنتخب.
٢٣. الدسوقي، محمد (بي تا). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار احياء الكتب العربية.
٢٤. الرملي، شمس الدين (١٤١٢ق). نهاية المحتاج الى شرح المنهاج. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٢٥. زمخشري، جار الله محمود بن عمر (١٤١٧ق). الفائق في غريب الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٦. سبزواري، سيد عبدالاعلى (١٤١٣ق). مهذب الاحكام في بيان الحلال و الحرام. قم: مؤسسه المنار. چاپ چهارم.
٢٧. سبزواري، على مؤمن (١٤٢١ق). جامع الخلاف و الوفاق. قم: زمينه سازان ظهور.
٢٨. السبكي، تاج الدين عبدالوهاب (١٤١١ق). الاشباه و النظائر. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٩. السرخسي، شمس الدين (١٤٠٦ق). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.
٣٠. السيد خطاب، حسن (١٤٣٠ق). الضرورات تبيح المحظورات و تطبيقاتها المعاصرة في الفقه الاسلامي. مجله الاصول و التوازل. ٢.
٣١. سيستاني، سيد على (١٤١٤ق). قاعدة لا ضرر و لا ضرار. قم: مكتب سماحة آيت الله العظمى السيد السيستاني.
٣٢. السيوطي، عبدالرحمن (١٣٩٩ق). الأشباه و النظائر. مكة: دار الباز.
٣٣. الشافعي، محمد بن ادريس (١٤٠٠ق). الام. بيروت: دار الفكر.
٣٤. الشربيني الخطيب، محمد (١٣٧٧ق). مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج. بيروت: دار احياء التراث العربي.
٣٥. الشوكاني، محمد بن على (١٩٧٣). نيل الاوطار من احاديث سيد الاخير شرح منتقى الاخبار. بيروت: دار الجيل.
٣٦. صادقي تهراني، محمد (بي تا). اصول الاستنباط بين الكتاب و السنة. قم: انتشارات شكرانه.
٣٧. صدر، سيد محمد (١٤٢٠ق). ما وراء الفقه. بيروت: دار الاضواء.

۳۸. صدقی، محمدبن احمد آل بورنو ابوحارث الغزی (۱۴۱۶ق). الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الكلية. بیروت: مؤسسة الرسالة. چاپ چهارم.
۳۹. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۸۶ق). علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری.
۴۰. طباطبائی، سیدعلی (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۱. طباطبائی حکیم، سیدمحمدسعید (۱۴۲۲ق). مرشد المغترب. نجف: دفتر آیت الله محمدسعید حکیم.
۴۲. طرابلسی، قاضی عبدالعزیز ابن براج (۱۴۱۱ق). جواهر الفقه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المكتبة المرتضوية. چاپ سوم.
۴۵. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتاب العربی. چاپ دوم.
۴۶. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتابفروشی داوری.
۴۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۳ق). مسالك الافهام الی تفتیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۴۸. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکى (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم.
۴۹. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۰. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰). فقه و مصلحت. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ دوم.
۵۱. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۸۳). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۲. قمی گیلانی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). جامع الشتات فی اجوبة السؤالات. تهران: مؤسسه کیهان.
۵۳. الکاسانی، علاء الدین (۱۴۰۹ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. پاکستان: المكتبة الحبیبية.
۵۴. کاشف الغطاء، جعفر (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

٥٥. كاشف الغطاء، محمدحسين (١٣٥٩ق). تحرير المجلة. نجف. المكتبة المرتضوية.
٥٦. كليني، محمدبن يعقوب (١٤٢٩ق). الكافي. قم: دار الحديث.
٥٧. محقق حلي، نجم الدين (١٤٠٨ق). شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعيليان. چاپ دوم.
٥٨. مصطفوي، حسن (١٤٠٢ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: مركز الكتاب.
٥٩. مغنيه، محمدجواد (١٩٨١). التفسير الكاشف. بيروت: دار العلم.
٦٠. مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢١ق). الامثل في تفسير كتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علي بن ابي طالب.
٦١. مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢٥ق). انوار الفقهية- كتاب البيع. قم: مدرسة الامام علي بن ابي طالب.
٦٢. موسوي خميني، سيدروح الله (١٣٨٩). صحيفه امام. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني. چاپ پنجم.
٦٣. نجفي، محمدحسن (١٤٠٤ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام. بيروت: دار احياء التراث العربي. چاپ هفتم.
٦٤. نراقي، احمد (١٤١٥ق). مستند الشيعة في احكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٦٥. النووي، محيي الدين (بي تا). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر.

