

## الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطراب غذایی؛ در ترازوی حقوق بشر اسلامی

علی محمدیان\*

DOI: 10.22096/rc.2025.2064455.1261

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵]

### چکیده

نحوه مواجهه پیروان هر آیین و مکتبی در قبال دیگران، بازتابی از آموزه‌های آن مکتب و آیین تلقی شده است و مشخص می‌کند که آن جریان فکری تا چه میزان اهل رواداری و انصاف می‌باشد. از این رو، رفتار و باور متدینان نیز همواره ممکن است بازتابی از تعالیم شریعت تلقی شود؛ بنابراین بایسته است اهل ایمان با بهره‌گیری از موازین متخذ از عقل و شرع، به برگرفتن آموزه‌های اصیل دینی مبادرت کنند و دید انتقادی به باورهای غیرقطعی داشته باشند. پژوهش حاضر نظر به ضرورت امر، از آنجا که یکی از فتاوای موجود در مکتوبات فقهی را خالی از مناقشه نیافته، در ارزیابی و نقد آن کوشیده است. مطابق این انگاره و فتوای نسبتاً مشهور، سلب حیات برخی اصناف کفار به دلیل سد جوع و در مقام اضطراب، مجاز شمرده شده است. در مقابل، پژوهش حاضر چنین دیدگاهی را برنتابیده و ضمن شناسایی و استخراج دقیق موضع بحث و تأسیس اصل با تحلیل مسئله در پرتو قاعده کرامت بشر، اصل زرین اخلاق، همچنین تحلیل مسئله در پرتو قاعده عدالت و نیز توزین آن در ترازوی عقل و قاعده وهن و تنفیر از دین، انتساب این فتوا به شریعت را مشکوک، بلکه مردود قلمداد کرده است.

**واژگان کلیدی:** فقه امامیه؛ کافر؛ اضطراب؛ سلب حیات؛ کرامت؛ عدالت.

\* دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاتانات، قانن، ایران.



## ۱. مقدمه

از پرسش‌های محوری و کلیدی که هر جریان فکری باید بدان پاسخ دهد این است که در مواجهه با پیروان سایر ادیان چه راهبردی اتخاذ می‌کند. پاسخ به این پرسش از آنجایی اهمیت دارد که تا حد زیادی منطق ایشان را روشن می‌کند و مشخص خواهد کرد که آن جریان فکری تا چه میزان می‌تواند با جریان‌های رقیب مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز را محقق کند.

در این میان شریعت اسلام نیز خاصه در دنیای جدید و با گسترش روزافزون ارتباطات و شیوع استفاده از رسانه‌های ارتباط جمعی از این قاعده مستثنی نیست. اصولاً زیست در جهان جدید، بدون تعامل سازنده با دیگران، امکان‌پذیر نیست. از این‌رو در آموزه‌های دینی، رهنمودها و توصیه‌هایی برای برخورد با غیرمسلمانان وارد شده است. برای نمونه قرآن به اهل ایمان که بت‌های مشرکان را دشنام می‌گویند، گوشزد می‌کند که از ناسزا گفتن پرهیز نمایند؛ زیرا آنها نیز در مقابل به همین روش متوسل خواهند شد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ».<sup>۱</sup> چه اینکه تبلیغ دین، همواره باید با منطق و استدلال همراه باشد: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛<sup>۲</sup> همچنین در منطق قرآن رواداری و نیکی نمودن و برخورد از روی عدالت، نسبت به کسانی که در عین کفر و شرک، متعرض حقوق مسلمانان نشده‌اند و با ایشان پیکار نمی‌کنند، مورد توصیه قرار گرفته است: «لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ».<sup>۳</sup>

با این همه گاه در خلال آموزه‌های منتسب به دین، اموری دیده می‌شود که ظاهر در عدم رواداری و برخورد قهرآمیز با غیرمسلمانان است. یکی از این موارد، فتوای گروهی از فقیهان به جواز کشتن و استفاده از پیکر و بدن فرد کافر برای سد جوع در فرضی است که شخص مسلمان مضطر شده است و طعامی نیابد.

نیک پیداست که اتخاذ موضع صحیح در مسئله، افزون بر رهاورد فقهی، می‌تواند پاسخگوی برخی از شبهات وارده به منطق دین و شریعت نیز قرار گیرد. از این‌رو نوشتار حاضر در راستای نیل به هدف مزبور با مراجعه به آرای فقیهان و شناسایی و استخراج احوال ایشان، خواهد کوشید، چنین دیدگاهی را در ترازوی نقد افکنده است و از رهگذر عرضه آن به

۱. انعام، آیه ۱۰۸.

۲. بقره، آیه ۱۱۱.

۳. ممتحنه، آیه ۸.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۳۷

آموزه‌های کتاب و سنت، میزان و جاهت و اعتبار آن را تحلیل و بررسی کند.

شایان ذکر است که روش پژوهش حاضر از نوع تحلیل محتوا بوده و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و میراث فقهی و سایر میراث مکتوبات دینی ناظر به مسئله سامان یافته است.

از حیث پیشینه پژوهش نیز باید گفت تا آنجا که در منابع و پایگاه‌های علمی معتبر جست‌وجو شده است تاکنون مکتوبی در این زمینه نگاشته نشده و پژوهشی به موضوع ورود نداشته است؛ از این رو جستار حاضر در نوع خود، کوششی نوآورانه محسوب می‌شود.

## ۲- اقوال فقیهان

در ابتدا باید گفت حسب آنچه از تتبع در مکتوبات فقهی فرادست می‌آید، ظاهراً ردیابی از فرض مسئله در آثار و فتاوای بسیاری از متقدمان امامی وجود ندارد. برای نمونه در مجموعه فتاوای منقول از قدیمین یعنی ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل عمانی، مطلبی که دلالت بر موضوع نماید، یافت نشد. جست‌وجو در آثار سید مرتضی علم‌الهدی نیز نتیجه‌ای در برنداشت. صدوق اول و دوم نیز در آثار خود متعرض فرض مسئله نشده‌اند. شیخ مفید نیز اگرچه تصریح کرده است که در حال اضطرار خوردن برخی نوشیدنی‌های ممنوع، مباح می‌شود،<sup>۴</sup> اما تعرض به فرض بحث در کلمات وی نیز مشاهده نمی‌شود.

با توجه به مراتب مذکور به نظر می‌رسد اولین فقیهی که در باب مسئله اتخاذ موضع کرده است، شیخ طوسی است. وی در *المبسوط* در این زمینه چنین می‌نگارد: «اگر انسانی که در وضعیت اضطرار است، چیزی جز انسان زنده‌ای را نیابد، باید در حال او نظر کرده و اگر مانند مسلمان و ذمی، محقون‌الدم بود، قتل او برای خوردنش جایز نخواهد بود؛ ولی اگر فرد مورد نظر، مباح‌الدم بود، مانند کافر اصلی (کسی که بر فطرت کفر متولد شده است)، مرتد، زانی محصن و محاربی که قبل از توبه دستگیر شده باشد؛ چنین افرادی از آنجا که مانند میته تلقی می‌شوند، خوردن آن‌ها حلال است و در این صورت بر کشتن ایشان، گناهی بر ذمه فرد قرار نخواهد گرفت».<sup>۵</sup>

فتوای مزبور شیخ، اقبال برخی متأخران بر وی را به همراه داشته است؛ برای نمونه صاحب شرایع نیز مشابه سخن شیخ را تکرار کرده است: «إذا لم يجد المضطر إلا الآدمی میتا

۴. محمدبن محمد مفید، *المفنیة* (قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق)، ۶۸.  
۵. محمدبن حسن طوسی، *المبسوط*، جلد ۶ (تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق)، ۲۸۷.

حل له إمساك الرمي من لحمه و لو كان حيا محقون الدم لم يحل و لو كان مباح الدم حل له منه ما يحل من الميتة»<sup>۶</sup>.

علامه حلی افزون بر مصادیق ذکرشده در کلام شیخ طوسی به مباح الدم بودن مواردی از قبیل، زن حریبه و کودک حربی نیز اشاره داشته و البته تصریح نموده است که مرتد و کافر اصلی، نسبت به زنان و کودکان و فرد زانی از اولویت قتل برخوردار هستند.<sup>۷</sup>

ناگفته نماند برخلاف آنچه در بادی امر به ذهن تبادر می شود، مراد از حربی در کلمات مشهور فقها صرفاً به کسی گفته نمی شود که در حال جنگ با مسلمانان است؛ بلکه ایشان عموماً تصریح کرده اند، مراد از حربی کافری است که هیچیک از ادیان صاحب کتاب را نپذیرفته است: «الحربی: و هو من عدا اليهود و النصارى و المجوس من سائر أصناف الكفار»<sup>۸</sup>. همچنین گفته شده است حربی کسی است که در عداد اهل ذمه یا معاهدان و مستأمنان نباشد.<sup>۹</sup>

فخرالمحققین فرضی را توضیح داده است که فرد مسلمان به دو نفر که ذمی و معاهد هستند، اضطرار یابد. در چنین حالتی وی دو فرض را مطرح می کند؛ اول اینکه کشتن هیچیک جایز نیست و دوم اینکه احتمال جواز قتل آنها برای اینکه حفظ جان مسلمان اولویت دارد، جایز است و در این صورت وی بین آن دو فرد مخیر خواهد بود؛ زیرا هر دوی آنها کافر هستند.<sup>۱۰</sup>

شهید ثانی تصریح می کند که در باب جواز قتل و خوردن زن حریبه و کودکان اهل حرب، دو نظر وجود دارد که صحیح ترین آنها جواز این امر است؛ زیرا ایشان دارای عصمت نیست و اجتناب از قتل آنان در غیر حالت ضرورت نیز به دلیل وجود حرمت برای ایشان نیست.<sup>۱۱</sup>

محقق اردبیلی فرض دیگری را مطرح می کند و آن اینکه اگر امر دایر بین میت مسلمان و زنده کافر گردد چه باید کرد. وی دو احتمال مطرح می کند؛ نخست آنکه قتل حربی تقدم دارد و حرمت میت مسلمان مانند احترام مسلمان زنده باید حفظ شود؛ دوم اینکه می توان جانب

۶. جعفرین حسن محقق حلی، شرائع الإسلام، جلد ۳ (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق)، ۱۸۳.

۷. حسن بن یوسف علامه حلی، قواعد الأحكام، جلد ۳ (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق)، ۳۳۵.

۸. علامه حلی، قواعد الأحكام، ۱: ۴۸۰؛ علی بن حسین کرکی، جامع المقاصد، جلد ۳ (قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۴ق)، ۳۷۶.

۹. ابوالقاسم خوبی، صراط النجاة فی أجوبة الاستفتاءات، جلد ۱ (قم: دارالصدیقة الشهيدة، ۱۴۳۳ق)، ۵۳۳.

۱۰. محمد بن حسن فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، جلد ۴ (قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق)، ۱۶۶.

۱۱. زین الدین بن علی شهید ثانی، مسالک الأفهام، جلد ۱۲ (قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق)، ۱۲۵.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۳۹

میت مسلمان را به جهت آنکه جواز قتل حربی زنده در چنین فرضی معلوم نیست، برگزید.<sup>۱۲</sup>

فقیهان دیگری نیز متعرض مسئله شده و به مانند فقهای پیش‌گفته فتوا داده‌اند که به دلیل اجتناب از اطاله کلام و اینکه نکته جدیدی در آرای آنان مشاهده نمی‌شود از بیان عبارات ایشان صرف‌نظر می‌شود.<sup>۱۳</sup>

پس از بیان دیدگاه فقها به نظر می‌رسد ذکر دو نکته خالی از فایده نباشد؛ نخست آنکه فقیهانی که ذکر آنها گذشت در باب دیدگاه خود به هیچ دلیلی، اعم از دلیل عام یا مستند خاص مانند روایات، استناد نکرده‌اند؛ البته عموماتی از قرآن و سنت از قبیل آیات موسوم به اضطرار در باب شرایط اضطرار و وظیفه فرد مضطر وارد شده است؛<sup>۱۴</sup> اما حسب تتبع، دلیل خاصی که بر چنین قولی دلالت نماید وجود ندارد. دوم آنکه چنانکه گذشت قدمای امامیه اصولاً متعرض مسئله نشده و به سکوت از کنار آن گذشته‌اند؛ همچنانکه قریب به اتفاق معاصران نیز فرض بحث را مسکوت نهاده‌اند؛ از این رو اگر کسی ادعای اجماع نماید، سخن وی به دلیل سکوت بسیاری از فقیهان، خاصه متقدمان اصحاب ناتمام خواهد بود. در نهایت می‌توان ادعای نفی خلاف در مسئله کرد و پوشیده نیست که نفی خلاف عادتاً ملازمه‌ای با کشف رأی معصوم (ع) ندارد.<sup>۱۵</sup>

### ۳- تأسیس اصل در مسئله

قبل از ورود به بحث، شایسته است مقتضای ادله اولیه ناظر به باب روشن شود تا در فرض عدم پذیرش دیدگاه پیش‌گفته و عدم تأمین دلیل برای تقویت و توجیه آن، مرجع حکم قرار گیرد. ناگفته پیداست تأسیس اصل، دست کم از دو منظر اهمیت دارد؛ نخست آنکه پس از تعیین اصل، مشخص می‌شود که کدامیک از طرفین باید برای اثبات مدعای خود دلیل آورند و کدامیک نیازی به ارائه دلیل ندارند و موافقت قول وی با اصل ناظر به مسئله در اثبات مدعای او کفایت خواهد کرد. دوم اینکه در مقام شک در شمول ادله هر یک از طرفین، رجوع به اصل، مفید و راهگشا خواهد بود.

۱۲. احمدبن محمد اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، جلد ۱۱ (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق)، ۳۲۵.  
۱۳. محمدحسن بن اقر نجفی، جواهر الکلام، جلد ۳۶ (قم: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق)، ۴۴۲؛ احمدبن محمد مهدی نراقی، مستند الشیعة، جلد ۱۵ (قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۵ق)، ۳۲؛ و محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، بحار الأنوار، جلد ۶۲ (بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق)، ۱۶۱.  
۱۴. بقره، آیه ۱۷۳؛ و انعام، آیه ۱۴۵.  
۱۵. محمدبن مکی شهید اول، ذکری الشیعة، جلد ۱ (قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۹ق)، ۵۱.

با این توضیح باید گفت مطابق صناعت فقهی، مقتضای ادله اولیه در دو سطح مدلول دلایل اجتهادی و امارات و همچنین مقتضای اصول عملیه یا ادله فقاهتی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. ناگفته پیداست غرض از تأسیس اصل، جعل مرجعیت برای فرضی است که شک حادث می‌شود؛ از این رو پرسش بنیادی در این مقام آن است که در فرض عدم دلیل یا عدم صحت مستندات، مقتضای قواعد نخستین چه امری خواهد بود.

### ۱-۳. مقتضای ادله اجتهادی

به نظر می‌رسد مروری گذرا بر آموزه‌های کتاب و سنت، ما را به این امر رهنمون می‌سازد که قاعده جاری در مسئله مورد بحث، ضرورت احتیاط مؤکد در تمامیت جسمانی انسان‌ها است که هرگونه صرف نظر و عدول از این قاعده به دلیل قطعی احتیاج دارد. تأمل در آموزه‌های دینی، خاصه آیات شریف و حیانی، بیانگر این امر است که در منطق قرآن جان پاسداشت جان آدمی از اهمیت شایانی برخوردار است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»<sup>۱۶</sup>؛ هرکس جان دیگری را بدون ارتکاب قتل یا فساد در زمین بستاند، گویی مرتکب قتل همه آدمیان شده است و هر آنکه بی‌گناهی را از مرگ رهایی بخشد مثل این است که تمام بشریت را حیات بخشیده است.

آنچنان که آشکار است در آیه فوق، قتل ظالمانه انسان‌ها به‌مثابه ستاندن جان جمیع انسان‌ها قلمداد شده است. پاره‌ای از مفسران تصریح نموده‌اند که حسب مدلول چنین آیاتی، اخذ ناروای جان آدمیان در واقع به‌منزله نوعی پیکار با پروردگار است: «فأشار إلى أن القتل بغير الحق منازعة الربوبية»<sup>۱۷</sup>.

یکی دیگر از مفسران معتقد است آنچه از آیه شریفه مستفاد می‌شود این است که از دیدگاه اسلام، انسان از کرامت و ویژه‌ای برخوردار بوده و ظلم به او، ظلم به انسانیت محسوب می‌شود؛ انسانیتی که در او و در تمامی آدمیان تجلی یافته است و از این رو نیکی به او، نیکی به همه آدمیان خواهد بود.<sup>۱۸</sup>

در جای دیگری خداوند حکیم می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا

۱۶. مانده، آیه ۳۲.

۱۷. محمدحسین طباطبایی، المیزان، جلد ۵ (بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ق)، ۳۱۵.

۱۸. محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، جلد ۳ (تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ق)، ۴۷.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۴۱

بِالْحَقِّ»؛<sup>۱۹</sup> دست به خون بی‌گناهان آلوده نکنید و نفوسی را که خداوند محترم شمرده است و ریختن خون آنها مجاز نیست به قتل نرسانید؛ مگر اینکه طبق قانون الهی، اجازه قتل آنها داده شده باشد.

آنچه از آیه شریفه مستفاد می‌شود چیزی جز این نیست که اصل بر حقن دماء نوع انسان‌ها است و تا مجوز شرعی و دلیل عقلی معتبری در میان نباشد، تخطی از این اصل، جایز نخواهد بود.

در روایات اهل بیت (ع) نیز بر اهمیت تام مسئله دماء تأکید فراوان شده است. برای نمونه از امام محمدباقر (ع) روایت شده است: «أَوَّلُ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ فِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الدَّمَاءُ»؛<sup>۲۰</sup> تأکید امیرالمؤمنین (ع) در عهدنامه مالک بر اهمیت مسئله دم نیز جلوه‌ای از اهمیت موضوع مزبور است.<sup>۲۱</sup>

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد که ممکن است چنین پنداشته شود که رعایت احتیاط در جان آدمیان، صرفاً به دماء مسلمانان اختصاص دارد؛ اما باید اذعان داشت با عنایت به اطلاعات و عموماً ادله و نیز توجه به مذاق شرع، تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان از این حیث وجود ندارد و از این رهگذر بسیاری از فقیهان امامیه نیز برداشتی عام و مطلق از ادله داشته‌اند.<sup>۲۲</sup> برای نمونه یکی از دانشیان معاصر معتقد است این توهّم که احتیاط در مسئله دماء به اهل ایمان اختصاص دارد، پذیرفتنی نیست و ملاک احتیاط در این زمینه صرف احتمال مبنی بر احترام حیات افراد است.<sup>۲۳</sup>

### ۲-۳. مقتضای ادله فقاهتی

به نظر می‌رسد اصل عملی ناظر به مسئله را می‌توان چنین تقریر کرد که با وجود احتمال گرفتار شدن در عقوبت، بی‌گمان فرض مسئله مجرای اصل احتیاط خواهد بود؛ چه اینکه مواردی از قبیل آسیب به تمامیت جسمانی افراد، مصداق بارز امور مهمه است و نیک پیداست که شارع مقدس اهتمام شدیدی به این مسئله مبذول داشته است؛ از این رو باید گفت اصل جاری در فرض بحث، اصل احتیاط و منع است و جاری کردن اصل براءت مبنای

۱۹. اسراء، آیه ۳۳.

۲۰. محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، جلد ۷ (تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق)، ۲۷۱.

۲۱. *نهج البلاغه*، نامه ۵۳.

۲۲. نجفی، *جواهر الکلام*، ۲۱: ۱۰۲.

۲۳. سیدعلی بن جواد خامنه‌ای، *بحث حول الصابئة* (قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ۲۹.

موجهی نخواهد داشت. لزوم احتیاط در مسائلی از قبیل فروج، دماء و نفوس امری است که مورد قبول فقها و اصولیان قرار گرفته است؛ به نحوی که حتی فقیهانی که در شبهات بدویه قائل به جریان براءت هستند در شبهات مرتبط با دماء و نفوس، اصل احتیاط را جاری و وظیفه عملی مکلفین را جری بر طبق احتیاط دانسته‌اند.<sup>۲۴</sup>

#### ۴- نقد فتوا در پرتو آموزه‌های شرعی

در این بخش، فتوای پیش گفته از چند بُعد و در چند محور مورد ارزیابی و نقد مبسوط قرار می‌گیرد.

##### ۴-۱. اصل کرامت آدمیان

به نظر می‌رسد پذیرش فتوای پیش گفته در ترازوی کرامت ذاتی آدمیان که مستلزم به رسمیت شناختن حقوق انسانی و کرامت‌مدار برای آنان است، وزنی ندارد. در توضیح مطلب باید گفت چنین کرامتی در میراث سترگ دینی مستظهر به پاره‌ای از آیات و روایات است. برای مثال خداوند در آیه موسوم به کرامت از تجلیل و بزرگداشت نوع آدمیان سخن می‌گوید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ».<sup>۲۵</sup> مفسران مسلمان به دلیل خطاب قرار گرفتن بنی آدم در آیه شریفه، کرامت ذکر شده در آن را شامل حال نوع بشر دانسته‌اند.<sup>۲۶</sup> صاحب‌المیزان معتقد است مقصود آیه شریفه، بیان حال نوع انسان است و چنین کرامتی فارغ از کرامت‌های ویژه و فضایل خاص روحی و معنوی که خداوند فقط به عده‌ای خاص بخشیده است، شامل همه انسان‌ها می‌شود.<sup>۲۷</sup>

مطابق با همین منطق در تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز بر برخورد از روی کرامت با

۲۴. «أقول: الإنصاف في المسألة هو التفصيل بين موارد الشبهة، فتارة تكون مما أحرز اهتمام الشارع به جداً كما في الفروج والدماء وإيقاظ نفوس المؤمنين ونحوها فلا تجرى البراءة فيها حتى بعد الفحص بحد اليأس... هذا بالنسبة إلى البراءة النقلية، وكذلك البراءة العقلية فإنها لا تجرى في مثل هذه الأمور المهمة بناءً على مبنى المشهور... حيث لا إشكال في أنّ بناءهم على الاحتياط في الأمور المهمة، وحينئذٍ لا ريب في أنه باستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الأمور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها يقيد إطلاقات أدلة البراءة الشرعية لو سلم إطلاقها وعدم انصرافها عن مثل هذه الأمور...» (ناصر مكارم شيرازي، *انوار الاصول*، جلد ۳ (قم: مدرسه امام علي (ع)، ۱۴۲۸ق)، ۱۹۹؛ ابوالقاسم خويي، *أجود التقريرات*، جلد ۲ (قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ش)، ۸۱؛ و ضياء الدين عراقى، *الاجتهاد والتقليد* (قم: نوید اسلام، ۱۳۸۸ش)، ۴۲۲.

۲۵. اسراء، آیه ۷۰.

۲۶. محمدحسين فضل‌الله، *تفسير من وحى القرآن*، جلد ۱۴ (بيروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق)، ۱۷۸؛ و محمدطاهر ابن‌عاشور، *التحرير والتنوير*، جلد ۱۴ (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۰ق)، ۱۳۱.

۲۷. طباطبائي، *الميزان*، ۱۳: ۱۵۶.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۴۳

آدمیان تأکید فراوان شده است؛ برای مثال امیرالمؤمنین (ع) در عهدنامه مشهور مالک اشتر بر یکسانی آدمیان از نظر خلقت، تأکید داشته‌اند که نمونه برجسته‌ای در این زمینه است: «وَ أَشْعُرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»؛<sup>۲۸</sup> قلبت را از رحمت به مردم و لطف به ایشان سرشار گردان و مانند جانور درنده‌ای مباش که خوردن ایشان را غنیمت بدانی؛ چه اینکه خلق دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند یا اینکه [دست‌کم] در خلقت نظیر و مانند تو به شمار می‌روند.

برخی اندیشوران مسلمان نیز از اهمیت و جایگاه این اصل سخن به میان آورده‌اند. برای نمونه گفته شده است که کرامت آدمیان در زمره اصول ثابت و بنیادین حقوق انسانی در گستره تاریخ بشر بوده است و حق کرامت را به «ممنوعیت هر نوع آزار موجب ذلت و اهانت و قساوت‌بار و مخالف کرامت انسانی» تعریف کرده‌اند.<sup>۲۹</sup>

برخی دیگر نیز تصریح کرده‌اند که اصل کرامت، یکی از منابع حقوق بشر در اسلام است.<sup>۳۰</sup> یکی دیگر از معاصران کرامت ذاتی انسان را صرف نظر از دین و مرام افراد که مسلتزم یک دسته حقوق مشترک اجتماعی مانند حق حیات، اندیشیدن و... باشد، فراگیر می‌داند و تصریح می‌کند که «در این جهت تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد و اصولاً اگر تفاوت عقیده سبب تفاوت در این قبیل از حقوق می‌بود می‌بایست مسلمانی که ایمانش قوی‌تر و کامل‌تر است از آن حقوق، بیشتر در جامعه برخوردار باشد؛ در صورتی که هیچ‌کس به این معنا ملتزم نیست».<sup>۳۱</sup>

مرحوم مطهری تکیه‌گاه و نقطه قوت اعلامیه حقوق بشر را تأکید آن بر مقام ذاتی و شرافت و حیثیت انسان قلمداد کرده است و تصریح می‌کند: «از نظر این اعلامیه، انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود، دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها شده است که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت و کرامت ذاتی از آن حقوق بی‌بهره‌اند. نقطه قوت این اعلامیه همین است».<sup>۳۲</sup>

۲۸. نهج‌البلاغه، نامه ۵۳.

۲۹. محمدتقی جعفری، رسائل فقهی (تهران: مؤسسه منشورات کرامت، ۱۴۱۹ق)، ۱۵۴.

۳۰. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر (قم، اسراء، ۱۳۷۵ش)، ۱۶۲.

۳۱. حسینعلی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان (قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق)، ۷۸.

۳۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱۹ (تهران: صدرا، ۱۳۷۶ش)، ۱۴۹.

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که چگونه می‌توان دین و آموزه‌های شریعت را موافق با قاعده کرامت ذاتی آدمیان دانست؛ درحالی‌که ظاهر برخی احکام منتسب به دین با چنین امری همخوانی ندارند. در پاسخ به این سؤال، می‌توان اظهار داشت که انتساب امری به دین، لزوماً به معنای موافقت دین با آن گزاره نیست و از این رو باب اجتهاد در این زمینه همواره مفتوح است؛<sup>۳۳</sup> در ثانی اگرچه مطابق نظریه‌ای رایج و مقبول، اصول ارزش‌های انسانی فطری است؛ اما در عین حال به تصریح برخی اندیشوران، تکامل در آنها معنا دارد. برای مثال اگر بشر نخستین حقیقت جو بوده است، در ادوار بعدی حقیقت‌خواه‌تر شده است.<sup>۳۴</sup> از این رو می‌توان گفت کرامت انسان مانند عدالت در زمره مفاهیم مشترک میان ادیان و تمدن‌ها است که مصادیق خودش را در هر زمانه‌ای می‌تواند بیابد.<sup>۳۵</sup> در هر صورت به نظر می‌رسد با وجود تأکیدات بسیاری که در معارف دینی درباره کرامت آدمیان وجود دارد، اگر این اصل مستظهر به آموزه‌های دینی دانسته شود و مفهومی قرآنی قلمداد گردد، در فرض تعارض پاره‌ای از احکام فقهی با این اصل بنیادین، باید تقدم و ترجیح را با کرامت دانست و از حکم مغایر با کرامت صرف نظر گردد.<sup>۳۶</sup> برای مثال یکی از فقهای معاصر معتقد است موضوع برده‌گیری در زمان بعثت پیامبر اسلام (ص) یک سنت مقبول و هنجار جهانی بوده که اسلام نمی‌توانسته است آن را نادیده بگیرد؛ اما در دنیای امروز که بردگی به صورت کلی مقبولیت عام و جهانی ندارد و در زمره هنجارهای منسوخ‌شده بشری است، هرگز تعالیم اسلام که مبتنی بر عزت و کرامت انسان و مراعات حقوق او و نفی هرگونه ظلم و سلطه است، اجازه برده‌داری را نخواهد داد.<sup>۳۷</sup>

#### ۲-۴. قاعده زرین اخلاق

در تلقی رایجی که از جایگاه دانش فقه وجود داشته و در ذهن اکثریت مسلمانان رسوخ کرده

۳۳. حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، جلد ۲ (قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹)، ۳۴۴.

۳۴. مرتضی مطهری، فطرت (تهران: صدرا، ۱۳۹۶ش)، ۹۲.

۳۵. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرآنت رسمی/از دین (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴ش)، ۳۰۹.

۳۶. در توضیح بیشتر باید گفت اگر کرامت انسان به مثابه قاعده‌ای عام و اصل فراگیر پذیرفته شود؛ در این صورت به ضرورت باید برخی احکام را در معرض تغییر قلمداد کنیم. به دیگر عبارت از آنجا که کرامت انسان، اصلی عام و فراگیر بوده است و در مقابل هتک کرامت انسان نیز تا حد زیادی تابع عرف است «الهیتهک أمر عرفی» (خویی، ۱۴۱۸، ج ۹، ۳۳۶)؛ بنابراین مجتهد و فقیه این امکان را دارد که فرع را در پرتو اصل تبیین و تفسیر کند و مثلاً به این نتیجه برسد که حکمی در زمانی خاص، سبب وهن دین نمی‌شده است؛ اما در فضای جدید با بقای حکم، بدل به موضوعی وهنی گشته است.

۳۷. حسینعلی منتظری، رساله استفتانات، جلد ۲ (تهران: نشر سایه، ۱۳۸۴ش)، ۳۴۵.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۴۵

است، شناخت احکام و دستورات فقهی، آدمیان را از شناخت وظایف اخلاقی بی‌نیاز می‌کند؛<sup>۳۸</sup> اما براساس نظریه‌ای استوار باید پذیرفت که اخلاق، چهارچوب دین است و درواقع اخلاق مستقل از فقه و مقدم بر آن است و چون چنین است، فقه برای اینکه موجه، معقول، قابل دفاع و پذیرفتنی باشد، ناگزیر است موازین اخلاقی را نقض نکند و جواز نقض این موازین را به متشرعان ندهد.<sup>۳۹</sup>

البته باید توجه داشت که این دو شاخه را نمی‌توان به یکدیگر فروکاست یا یکی را جایگزین دیگری کرد؛ ازاین‌رو مؤمنان در جایگاه کسانی که هم دغدغه زیست دینی دارند و هم دغدغه زیست اخلاقی به هر دو احتیاج دارند؛ اما اگر ضرورت این دو علم به رسمیت شناخته شود، آنگاه یکی از پرسش‌های مهمی که مطرح می‌شود این است که رابطه این دو رشته چگونه است و اگر محصولات و فرآورده‌های این دو علم با یکدیگر تعارض پیدا کردند، چگونه باید چنین تعارضی را برطرف کرد. در این مقام است که باید گفت رابطه اخلاق و فقه می‌تواند رابطه‌ای ابطال‌گرانه باشد؛ بدین معنا که ترازوی اخلاق به‌مثابه غربال و محک، برداشت‌های فقهی ناسازگار با ارزش‌های اخلاقی را ابطال می‌کند و ناموجه بودن آنها را نشان می‌دهد.

همچنین باید توجه داشت که ظاهراً معانی واژگان اخلاقی، مستقل از دین احراز می‌گردند؛ با این توضیح که لزومی ندارد برای درک مفاهیمی مانند عدالت و احسان به متون دینی رجوع شود؛ چه اینکه برای نمونه وقتی قرآن بیان می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ

۳۸. سعید ضیائی فر، تأثیر اخلاق در اجتهاد (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش)، ۱۸۳.  
۳۹. ابوالقاسم فنایی، اخلاق دین‌شناسی (تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۴ش)، ۱۰. یکی از دیدگاه‌های رایج در نسبت فقه و اخلاق این است که عقل آدمی باید در قلمرو اخلاق تعطیل گردد و در همین راستا فعل شارع ملاک حسن و قبح است (محمدرضا مظفر، اصول الفقه، جلد ۱ (قم: مرکز النشر، ۱۴۱۷ق)، ۲۱۶. مطابق این دیدگاه، آدمیان برای تشخیص حقوق و وظایف خود نمی‌توانند و نباید به عقل مستقل از شرع رجوع کنند. البته شاید گفته شود، اخلاق در مقام ثبوت، راهی مستقل از شرع داشته و ذاتی است؛ اما در مقام اثبات، راهی مستقل از شرع و نقل برای شناخت ارزش‌های اخلاقی وجود ندارد. در نقد این انگاره باید گفت چنین دیدگاهی اگرچه وابستگی اخلاق به دین را نفی می‌کند و از این نظر ظاهراً راه خود را از اشاعره جدا می‌کند؛ اما در عین حال بر وابستگی منطقی و معرفت‌شناسانه اخلاق تأکید کرده است و در نتیجه عملاً تفاوتی با دیدگاه اشاعره در این زمینه ندارد و درواقع با تکیه بر پیش‌فرض‌های متفاوت به همان نتیجه می‌رسد (فنایی، اخلاق دین‌شناسی، ۳۷). به نظر می‌رسد اشکال اصلی این نوع استدلال‌ها این است که اگر شکاکیت در باب صلاحیت عقل در قلمرو اخلاق را بپذیریم، این تنها حقوق بشر و اخلاق اجتماعی رایج در جهان مدرن نیست که بی‌مبنا یا نسبی می‌شود؛ بلکه افزون بر آن، راهی برای اثبات وجوب اطاعت از خداوند و پیروی از شریعت نیز باقی نخواهد ماند. تمسک به این قبیل استدلال‌ها اساس دین و وجوب پیروی از آن را متزلزل می‌کند و در مَثَل به نشستن بر سر شاخ و بریدن پُن می‌ماند (فنایی، اخلاق دین‌شناسی، ۴۳).

الإحسان»؛<sup>۴۰</sup> ظاهراً به درک و تلقی مخاطبان وحی از معانی عرفی و پیشادینی این واژگان نظر دارد.

در این میان هم در اخلاق عرفی و غیردینی و هم در متون دینی تمامی ادیان، سلسله اصول و قواعد اخلاقی مستقلی وجود دارد که از اصول زرین و قواعد طلایی به شمار می‌روند.<sup>۴۱</sup> این قاعده بر این اصل فراگیر اخلاقی دلالت دارد که انسان باید به گونه‌ای با دیگران رفتار نماید که دوست دارد دیگران در شرایط مشابه با او آنگونه رفتار کنند. برای مثال امام علی (ع) در وصیت خود به امام حسن (ع) بر این امر تأکید می‌کند که برای دیگران چیزی را بیسند که برای خود می‌پسندی و برای آنها می‌پسند چیزی را که برای خود نمی‌پسندی. ظلم مکن، همانگونه که دوست نداری به تو ظلم کنند و نیکویی در پیش گیر، همانگونه که دوست داری به تو نیکوی شود».<sup>۴۲</sup>

با توجه به مراتب مزبور باید اذعان کرد کاربست این قاعده در فرض بحث در جایی ظاهر می‌شود که مثلاً اگر خواستیم فتوای پیش‌گفته را عملی و مطابق مدلول آن رفتار کنیم، خود را در جایگاه طرف مقابل نیز فرض کنیم و از خود بپرسیم آیا مجوز چنین کاری را به دیگران نیز می‌دهیم و آیا خوش می‌داریم که در صورت بروز موقعیت مذکور و ایجاد اوضاع و احوال مشابه، دیگران نیز رفتار و عکس‌العمل متقابلی نشان دهند و دقیقاً چنان رفتاری با ما نمایند. به دیگر بیان، آیا آنچه را بر خود روا می‌داریم نسبت به دیگران نیز آن عمل را مجاز و روا قلمداد می‌نماییم یا خیر. پرواضح است که هیچ انسانی چنین رفتاری را برنتاییده و آن را محکوم خواهد کرد. بنابراین باید گفت اگر ناپسند بودن چنین رفتاری در ترازوی وجدان اخلاقی تلقی به قبول شود؛ در این صورت فتوای ذکرشده در ترازوی قاعده طلایی اخلاق وزنی ندارد و از این‌رو هرگز نمی‌توان با آن احساس موافقت و همدلی کرد.

#### ۳-۴. در ترازوی عدالت

به نظر می‌رسد یکی از مواضعی که در آن عدالت قربانی می‌شود، هنگام عداوت و مخالفت است، این در صورتی است که به عدالت بیش از هر جای دیگری در این مقام نیاز است. از این‌رو اگرچه نمی‌توان مخالفت با برخی گروه‌ها را فرو نهاد، ولی کاری که می‌توان کرد رعایت

۴۰. نحل، آیه ۹۰.

۴۱. جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش)، ۳۷۷.

۴۲. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۴۷

عدالت است؛ قرآن نیز رعایت عدالت در مقام عداوت را ضروری شمرده است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا؛ اغْدُلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ».<sup>۴۳</sup>

طبرسی در تفسیر آیه معتقد است خداوند پس از آنکه مؤمنان را از ترک عدالت نهی فرمود برای تأکید و سخت‌گیری به آنها امر کرد که عدالت را رعایت نمایند و سپس با ذکر جمله مستأنفه «هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» دلیل سفارش کردن به عدالت را بیان کرد؛ یعنی عدالت به تقوا نزدیک‌تر است؛ زیرا رعایت آن سبب دقت در تقواست.<sup>۴۴</sup>

برخی معاصران دشمنی مذکور در آیه را که در برابر آن مؤمنان ملزم به رعایت عدالت گردیده‌اند، دارای اطلاق دانسته است؛ یعنی اعم از اینکه دشمنی در موضوعات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باشد یا در امور دینی، در هر صورت اجرای عدالت درباره دیگران موضوع مستقلاً بوده و لازم‌الاجرا است و نباید آلوده به باطل شود.<sup>۴۵</sup>

از این رو در روایات نیز به رعایت عدالت حتی در برخورد با فاجران تأکید شده است.<sup>۴۶</sup> اخبار دیگری نیز بر مضمون این روایت صحّحه نهاده‌اند. برای نمونه از اسحاق بن عمار نقل شده است: «امام صادق (ع) ما را به دو خصلت سفارش کرد: صدق در گفتار و ادای امانت نسبت به نیکوکار و بدکار».<sup>۴۷</sup> همچنین حضرت صادق (ع) از جمله خصایل مؤمن را برخورد عادلانه با دشمن دانسته‌اند: «يُنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانِي خِصَالٍ... لَا يَظْلِمُ الْأَعْدَاءَ».<sup>۴۸</sup>

بنابراین از منظر پیشوایان دین عدالت و انصاف فضیلتی است که باید فراگیر باشد و در مورد دشمنان نیز رعایت شود؛ چراکه شأن مؤمن این است که انصاف بورزد و عدالت پیشه کند؛ حتی نسبت به کسی که در حق وی ستم روا داشته و انصاف نورزیده است؛ یعنی در فرض ظالم بودن طرف مقابل نیز، حق تعدی و ظلم به وی وجود ندارد؛ و از این رو آنکه به ظالمی ظلم می‌کند، نزاعش با او نه نزاع ظلم و عدل، بلکه نزاع ظلم با ظلم خواهد بود.

با توجه به مراتب مزبور باید گفت از آنجا که یکی از مقاصد مهم شریعت، استقرار عدالت است و آنگونه که از آموزه‌های ادیان و خاصه تعالیم اسلامی مستفاد می‌شود، عدالت، مطلوب

۴۳. مانده، آیه ۸.

۴۴. فضل بن حسن طبرسی، *جوامع الجامع*، جلد ۱ (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش)، ۳۱۶.

۴۵. حسن مصطفوی، *تفسیر روشن*، جلد ۶ (تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش)، ۳۸۵.

۴۶. کلینی، *کافی*، ۲: ۱۰۴.

۴۷. محمدبن حسن طوسی، *الأمالی* (قم: دارالتحافه، ۱۴۱۴ق)، ۶۷۶.

۴۸. کلینی، *کافی*، ۲: ۴۷.

اعلای جوامع بشری است؛ بنابراین بایسته است احکام منتسب به شریعت در ترازوی عدالت توزین شوند و عیار آنها با توجه به دوری و نزدیکی از این اصل، ارزیابی شود. پس می‌توان اظهار نمود صرفاً احکامی را می‌توان به شریعت منتسب کرد که با شاخص عدالت در تعارض نیفتند. یکی از معاصران در این زمینه معتقد است اصل عدالت از اعظم قواعد فقه است که سخن خداوند «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»<sup>۴۹</sup> دلیل بر اعتبار آن است.<sup>۵۰</sup> البته آیات بسیاری نیز بر عدالت و عدم ظلم دلالت دارند. برای نمونه و از جنبه سلبی و نفی ظلم، آیاتی از قبیل «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا»<sup>۵۱</sup> و «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»<sup>۵۲</sup> بر عدل خداوند دلالت دارند.

با عنایت به این شاخص، نتیجه اصل عدالت چنین خواهد شد که در حوزه شریعت و تقنین و فقه، خداوند هرگز به ستم حکم نداده است و احکام منتسب به شریعت، هرگز ظالمانه نخواهد بود؛ بنابراین هر حکم فقهی که به استظهار عقل و بنای عقلا به ظلم منجر شود، استناد آن به شریعت باطل خواهد بود. بنا به مراتب مزبور به نظر می‌رسد حکم فقهی مورد بحث با عدالت همخوانی نداشته و ناپذیرفتنی است. از این رو باید گفت اگرچه نقد اعتقادات و آرای غیرمسلمانان امکان‌پذیر و بلکه به دلیل کشف حقیقت ضروری است؛ اما برخورد عادلانه و پرهیز از ستم خود موضوع دیگری است که در هر حال باید رعایت شود.

#### ۴-۴. در ترازوی عقل

مقصود از دلیل عقل، همان مفاد قاعده ملازمه است که در توضیح این قاعده گفته شده است؛ هرگاه دیده شود عقلا (بما هم عقلا) چیزی را از آن جهت حسن می‌دانند که سبب حفظ نظام و بقای نوع است و یا آن را قبیح قلمداد می‌کنند به دلیل آنکه باعث اختلال نظام می‌شود، ناچار باید شارع طبق حکم آنها حکم نماید؛ زیرا وی از جمله عقلا و بلکه رئیس آنان است.<sup>۵۳</sup>

مطهری عقل را به‌مثابه یکی از دستگاه‌های تصفیه فکر اسلامی قلمداد کرده است<sup>۵۴</sup> و تأکید می‌کند که دانشمندان اسلامی آنجا که پای اصل عدالت و حقوق ذاتی بشر به میان

۴۹. نحل، آیه ۹۰.

۵۰. سیدعلی سیستانی، قاعده‌لاضرر (قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، بی‌تا)، ۳۲۵.

۵۱. یونس، آیه ۴۴.

۵۲. کهف، آیه ۴۹.

۵۳. سید محمدحسن مرعشی شوشتری، دیدگاه‌های نو در حقوق، جلد ۱ (تهران: میزان، ۱۴۲۷ق)، ۴۵.

۵۴. مطهری، مجموعه آثار، ۲۱: ۹۷.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۴۹

می‌آید، آنقدر برایش اهمیت قائل می‌شوند که بدون چون و چرا به موجب قاعده تطابق عقل و شرع، می‌گویند حکم شرع هم همین است، یعنی احتیاجی به تأیید شرعی نمی‌بینند.<sup>۵۵</sup> از نظر وی عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند؛ بدین معنا که عامی را تخصیص بزند، مطلقاً را مقید نماید و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضع در اینجا به معنی کشف است.<sup>۵۶</sup>

البته بر توانایی عقل ممکن است چنین ایراد گرفته شود که کشف ملاکات و مناط احکام چیزی نیست که از عهده عقل بریاید و در صلاحیت آن باشد؛ اما در پاسخ به این مناقشه، گفته شده است که پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال و تبعیت احکام از مصالح و مقاصد واقعی، اقتضا دارد به این دیدگاه ملتزم گردیم که گرچه نسبت به جزئیات عبادیات و بخشی از امور غیرعبادی، چنین ملاکاتی قابل تحصیل نباشند؛ اما مصلحت و فلسفه بسیاری از احکام اجتماعی و جزائی شریعت، قابل تحصیل باشد و با اطمینان می‌توان اظهار کرد که این قبیل احکام دارای اسرار مرموز، غیبی و غیر قابل درک برای آدمیان نیستند.<sup>۵۷</sup>

با توجه به مراتب مزبور باید گفت فتوا به جواز تناول و سد جوع از طریق آسیب‌رساندن به پیکر فرد غیرمسلمان و حتی کشتن وی، مطلبی است که عقل نیز آن را قبیح و مذموم قلمداد می‌کند. افزون بر آنکه مطابق یک استظهار عقلی می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اساساً با چه ملاکی در مانحن فیه بین مسلمان و غیر آن، خط‌کشی صورت گرفته است و چنین حکم خطیری بر آن بار می‌شود. توضیح آنکه به نظر می‌رسد خیل کثیری از غیرمسلمانان در زمره مستضعفان فکری هستند که دین ایشان از طریق سنت آبا و اجدای به آنان منتقل شده است؛ همچنان که خیل کثیری از مسلمانان نیز در زمره عوام بوده و دین آنها نه از روی تحقیق، بلکه اصولاً و اساساً تابع تقلید شکل گرفته است.

شایان ذکر آنکه یکی از معاصران افرادی را که دارای صفت تسلیم هستند، ولی بنا به دلایلی حقیقت اسلام بر ایشان پنهان مانده است با تعبیر «مسلم فطری» یاد می‌کند. وی معتقد است خداوند هرگز اینگونه افراد را عذاب نخواهد کرد و این افراد اهل نجات و سعادت

۵۵. مطهری، مجموعه آثار، ۱۹: ۱۴۲.

۵۶. مطهری، مجموعه آثار، ۲۱: ۲۹۴.

۵۷. حسینعلی منتظری، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر (قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق)، ۳۳.

#### ۴-۵. وهن و تفتیر از دین

بی تردید حفظ اساس دین خدا از مهم‌ترین واجبات است؛ از این رو پاسداری از حریم دین امری ضروری است و ارتکاب هرگونه رفتاری که سبب مشوه شدن اعتبار آن شود، محکوم به بطلان است. در توضیح بیشتر باید گفت اسلام خود را دین فطرت، عقل سلیم و آیین صحیح زندگی معرفی می‌کند؛ با این همه وجود برخی احکام در شریعت مانند فتوای مورد بحث، ممکن است تصویری رماننده و نامناسب از دین و شریعت ارائه کند. البته این سخن نیز در جای خود صحیح است که دشمنان دین همواره به اعمال مسلمانان، نگاهی عیب‌جویانه دارند؛ اما آنچه مسلم است این است که مسلمانان نباید به دلیل برخی عقاید و رفتارها بهانه لازم برای عیب‌جویی آنها را فراهم کند. در اثبات چنین منطقی می‌توان به آیه ۱۰۸ انعام استناد کرد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»؛ به معبود کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام مدهید؛ مبادا آنها نیز از روی جهل و مقابله، خدا را دشنام گویند.

صاحبان تفسیر بیان کرده‌اند که انجام برخی اعمال، ممکن است منجر به افروختن آتش انتقام در افراد شود و اصولاً شأن نزول آیه نیز تهدید کفار به مقابله به مثل با مسلمانان است.<sup>۵۹</sup>

در همین راستا باید اذعان کرد از آنجا که یکی از مقاصد و اهداف پنج‌گانه شریعت، حفظ دین و پاسداشت آن است<sup>۶۰</sup> و بدیهی است که چنین هدفی در صورت ارائه تصویری رماننده از آن میسر نخواهد شد؛ از این رو هرگاه از وجود حکمی در شریعت (بر فرض اثبات استناد چنین فتوایی به دین) چنین تصویری از دین پدیدار شده است و شریعت را از مقاصد اصلی خوش

۵۸. مطهری با گشودن بحثی با عنوان «اسلام واقعی و اسلام منطقی‌های» معتقد است که ما غالباً هنگامی که کسی را مسلمان یا کافر می‌نامیم، نظر به جغرافیای زیست افراد داریم؛ حال آنکه چنین چیزی فاقد ارزش است؛ چه اینکه مسلمان بودن جغرافیایی اعتباری ندارد؛ حال آنکه آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی می‌باشد و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد... از این رو اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به دلایلی حقیقت اسلام بر او پنهان مانده باشد و او در این باره تقصیری نداشته باشد، خداوند هرگز او را عذاب نخواهد داد و چنین فردی اهل نجات است... بنابراین اینگونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند؛ زیرا اینها عناد نمی‌ورزند و در مقام پوشیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. اینها «مسلم فطری» هستند (مرتضی مطهری، *عدل الهی* (تهران: صدرا، ۱۳۸۸ش)، ۲۶۹).

۵۹. فضل‌بن حسن طبرسی، *مجمع‌البیان*، جلد ۴ (تهران: ناصر خسرو، ۱۴۰۸ق)، ۵۳۷؛ علی‌بن‌احمد واحدی، *اسباب نزول القرآن* (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق)، ۲۲۴؛ و عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر سیوطی، *الدر المنثور*، جلد ۳ (قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق)، ۳۸.

۶۰. محمدبن‌مکی شهید اول، *القواعد و الفوائد*، جلد ۱ (قم: کتابفروشی مفید، بی‌تا)، ۳۸؛ و ابراهیم‌بن‌موسی شاطبی، *الموافقات فی أصول الشریعة*، جلد ۲ (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق)، ۲۵.

الگوی مواجهه فقهی با پاره‌ای از اصناف کفار در فرض اضطرار / محمدیان ۱۵۱

دور نماید به حکم عقل، این تکلیف جزئی در راستای تأمین مقاصد و اهداف عام، ساقط شده است و در مقام تراحم، کنار گذاشته خواهد شد. نیک پیداست که در صورت کاربست این قاعده، پویایی و چالاکی فقه تأمین می‌شود و چنین ابزاری خواهد توانست در ابواب گوناگون فقه به‌مثابه میزانی بر ادله احکام اولیه تقدم یافته و مبنای عمل قرار گیرد و از این رهگذر چهره‌ای مطلوب از شریعت برجای گذارد.

مطابق همین منطق، فقیهان نیز پیوسته در فرایند و عملیات اجتهادی خویش، چنین مسئله‌ای را مورد ملاحظه قرار داده‌اند. برای نمونه مطابق مدلول برخی آیات قرآن، گروهی از «مؤمنان» باید در صحنه اجرای حد زنا حاضر باشند.<sup>۶۱</sup> برخی فقیهان، فلسفه خطاب قرار دادن «مؤمنان» در آیه مزبور را چنین توجیه کرده‌اند که ممکن است کفار با حضور در صحنه و مشاهده اقامه حد از دین بیزار شوند.<sup>۶۲</sup> مطابق همین مبنا فقهی دیگر تصریح کرده است که اگر اجرای پاره‌ای از حدود، منشأ عوارض منفی در جامعه گشته و موجبات وهن مذهب و بدبینی مردم (هرچند در پاره‌ای از نقاط دنیا) به اصل مذهب شود، باید اجرای آن متوقف شود.<sup>۶۳</sup>

البته به نظر می‌رسد چنین نیست که مناط وهن دین، لزوماً از ناحیه‌ای بیرونی و مثلاً از سوی اجانب و غیرمسلمانان حاصل شود؛ بلکه مطابق برخی از فتاوا همین میزان که در عرف، انجام عملی باعث وهن شریعت، تلقی شده است و از این رهگذر میان مصلحت انجام حکم و مصلحت دین و مذهب تراحم ایجاد شود در اجرای قاعده مزبور کفایت می‌کند.<sup>۶۴</sup>

با عنایت به مطالب بالا می‌توان اظهار کرد فتوا به بریدن و خوردن جزئی از بدن انسان زنده، که صرفاً وجه تمایزش با دیگران غیرمسلمان بودن وی است، بی‌تردید منجر به وهن شریعت می‌شود و چهره‌ای نامطلوب و رماننده از شریعت در اذهان برجای خواهد گذاشت؛ از این رو به استناد وهن دین، باید از چنین عملی اجتناب کرد و آن را فرو افکند.

## ۵. نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت فتوایی در میان گروهی از فقیهان امامی پدیدار شده است که وفق آن

۶۱. نور، آیه ۲.

۶۲. مقدادبن عبدالله سیوری (فاضل مقداد)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، جلد ۲ (قم: مرتضوی، ۱۳۷۳ش)، ۳۴۲.

۶۳. منتظری، *رساله استفتائات*، ۳: ۴۷۳.

۶۴. جوادبن علی تبریزی، *صراط النجاة*، جلد ۹ (قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۷ق)، ۵۴.

کشتن و استفاده از پیکر فرد کافر برای سد جوع، در فرضی که شخص مسلمان مضطر شده و طعامی نیابد، روا و مجاز شمرده می‌شود. چنین انگاره‌ای به دلیل انتساب آن به دین و مذهب، منجر به بروز برخی مشکلات و مناقشات در باب نسبت دین اسلام با رواداری دینی و نحوه تعامل با غیرمسلمانان شده است. مطابق ره‌آورد پژوهش، فقیهانی که بدین دیدگاه گرویده‌اند در باب فتوای خود به دلیل خاصی از کتاب و سنت استناد نکرده‌اند و احتمالاً نظر به برخی عموماً و اطلاعات ناظر به مسئله اضطرار داشته‌اند. همچنین چنین نگره‌ای به‌طور عموم به فقه امامیه قابل استناد نیست و کثیری از متقدمان اصحاب و نیز قریب به اتفاق متأخران، مسئله را مسکوت نهاده‌اند و اتخاذ موضع نکرده‌اند. نتایج تحقیق نشان داد اصل اولیه در مسئله، هم از حیث دلیل اجتهادی و هم از جنبه دلیل فقهی، عصمت خون انسان‌ها است که هرگونه تخطی از این اصل به دلیل قطعی و یقینی احتیاج دارد. از دیگر نتایج تحقیق آنکه روشن گردید ادله چنین نگره‌ای در ترازوی کرامت ذاتی آدمیان که مستلزم به رسمیت شناختن حقوق انسانی برای آنان است، وزنی ندارد. همچنانکه تحلیل مسئله در پرتو قاعده زرین اخلاقی نشان داد که اگر ناپسند بودن چنین رفتاری در ترازوی وجدان اخلاقی تلقی به قبول شود در این صورت فتوای مزبور در ترازوی قاعده طلایی اخلاق نیز وزنی نخواهد داشت. ارزیابی نظریه مزبور در ترازوی عدالت و عقل مستقل نیز حکایت از ناستواری آن داشت؛ چه اینکه در حوزه شریعت و تقنین، خداوند عادل، هرگز به ستم حکم نداده است و احکام منتسب به شریعت هرگز ظالمانه نخواهد بود؛ بنابراین هر حکم فقهی که به حکم عدالت و به استظهار عقلا به ظلم منجر گریده است و ناروا قلمداد شد، استناد آن به شریعت باطل خواهد بود. در نهایت مطابق برآیند تحقیق، فتوا به قتل و خوردن جزئی از بدن انسان، که صرفاً وجه تمایزش با دیگران غیرمسلمان بودن وی است، بی‌تردید منجر به وهن شریعت می‌شود و چهره‌ای رمانده از شریعت برجای خواهد گذاشت؛ از این‌رو به استناد وهن دین، باید چنین نگاهی را فرو نهاد.

## سیاهه منابع

### الف - منابع فارسی:

- جعفری، محمدتقی. *رسائل فقهی*. تهران: منشورات کرامت، ۱۴۱۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله. *فلسفه حقوق بشر*. قم: اسراء، ۱۳۷۵ش.
- ضیائی فر، سعید. *تأثیر اخلاقی در اجتهاد*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- فناپی، ابوالقاسم. *اخلاق دین‌شناسی*. تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۴ش.
- مجتهد شبستری، محمد. *تقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو، ۱۳۸۴ش.
- مصطفوی، حسن. *تفسیر روشن*. تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.
- مطهری، شهید مرتضی. *فقه و حقوق*. قم: صدرا، ۱۳۷۶ش.
- مطهری، مرتضی. *عدل الهی*. تهران: صدرا، ۱۳۸۸ش.
- مطهری، مرتضی. *فطرت*. تهران: صدرا، ۱۳۶۹ش.
- منتظری، حسینعلی. *رساله استفتائات*. تهران: نشر سایه، ۱۳۸۴ش.
- منتظری، حسینعلی. *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. قم: کیهان، ۱۴۰۹ق.
- منتظری، حسینعلی. *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*. قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
- ناس، جان بایر. *تاریخ جامع ادیان*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- ب- منابع عربی:

- ابن عاشور، محمدطاهر. *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد. *مجمع الفائدة و البرهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- تبریزی، جوادی بن علی. *صراط النجاة*. قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۷ق.
- حکیم، محمدتقی. *الأصول العامة فی الفقه المقارن*. قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ق.
- خامنه‌ای، سیدعلی بن جوادی. *بحث حول الصائبة*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- خویی، ابوالقاسم. *صراط النجاة*. قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۳۳ق.
- خویی، ابوالقاسم. *أجود التقريرات*. قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ش.
- خویی، ابوالقاسم. *موسوعة الإمام الخوئی*. قم: مؤسسة إحياء آثار الخوئی، ۱۴۱۸ق.
- سیستانی، سیدعلی. *قاعدة لا ضرر*. قم: مکتب آية الله العظمی السید السیستانی، [د.ت].
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. *الدر المثنور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. *الموافقات*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- شهید اول، محمد بن مکی. *القواعد و الفوائد*. قم: کتابفروشی مفید، [د.ت].
- شهید اول، محمد بن مکی. *ذکری الشیعة*. قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۱۹ق.

١٥٤ دین دنیای معاصر / سال ١١ / شماره ٢ / پیاپی ٢١ / صص ١٣٥-١٥٤

- شهید ثانی، زین الدین بن علی. *مسالك الأفهام*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ق.  
طباطبایی، محمدحسین. *الميزان*. بیروت: مؤسسة الأعلمی، ١٣٩٠ق.  
طبرسی، فضل بن حسن. *جوامع الجامع*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧ش.  
طبرسی، فضل بن حسن. *مجمع البیان*. تهران: ناصر خسرو، ١٤٠٨ق.  
طوسی، محمد بن حسن. *الأمالی*. قم: دارالثقافه، ١٤١٤ق.  
طوسی، محمد بن حسن. *المبسوط*. تهران: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ق.  
عراقی، ضیاء الدین. *الاجتهاد والتقليد*. قم: نوید اسلام، ١٣٨٨ش.  
علامه حلی، حسن بن یوسف. *قواعد الأحكام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.  
فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. *کنز العرفان*. تهران: انتشارات مرتضوی، ١٣٧٣ش.  
فخر المحققین، محمد بن حسن. *ایضاح الفوائد*. قم: اسماعیلیان، ١٣٨٧ق.  
فضل الله، محمد حسین. *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک، ١٤١٩ق.  
فیض کاشانی، ملا محسن. *مفاتیح الشرائع*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤١٢ق.  
کرکی، علی بن حسین. *جامع المقاصد*. قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٤ق.  
کلینی، محمد بن یعقوب. *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.  
مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی. *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ١٤١٠ق.  
محقق حلی، جعفر بن حسن. *شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤٠٨ق.  
مظفر، محمد رضا. *أصول الفقه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ق.  
مغنیه، محمد جواد. *التفسیر الکاشف*. قم: دارالکتب الاسلامی، ١٤٢٤ق.  
مفید، محمد بن محمد. *المقنعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ق.  
مکارم شیرازی، ناصر. *انوار الاصول*. قم: مدرسه امام علی (ع)، ١٤٢٨ق.  
نجفی، محمد حسن. *جواهر الکلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٤ق.  
نراقی، احمد بن محمد مهدی. *مستند الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٥ق.  
واحدی، علی بن احمد. *اسباب نزول القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١١ق.