



تاملی در حکم اقدامات جهادی مخاطره آمیز

پدیدآورنده (ها) : سروش، محمد

فقه و اصول :: نشریه مطالعات فقه معاصر :: بهار و تابستان ۱۳۹۶ - شماره ۳

صفحات : از ۲۹ تا ۴۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1436581>

تاریخ دائلود : ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- درآمدی بر بررسی قضاوت زنان
- ادله قرآنی ممنوعیت قضاوت زن از دیدگاه مذاهب خمس و نقد آن
- تأملی فقهی پیرامون ادله منع قضاوت زنان
- حجیت شهادت زنان در قتل عمد از منظر فقه امامیه
- نقد نظریه ممنوعیت قضاوت زنان از منظر فلسفه فقه
- تبعید زنان با نگاهی نو به شیوه اجرای مجازات
- گستره گواهی و شهادت زن در اسلام
- حکم تکلیفی کرایونیک بیمار لاعلاج از منظر فقه شیعه
- تحلیل آرای نادر فقهی شیعه درباره حجاب زن مسلمان
- علل ارتکاب جرایم اقتصادی و راه های پیشگیری از آن
- بررسی تاریخی-فقهی موضوع تبعید زنان در حد زنا بر مبنای دیدگاه فیض کاشانی در مفاتیح الشرائع
- تأثیر عرف بر احکام حجاب و پوشش زنان مسلمان

عناوین مشابه

- مناسبات دانش و سیاست در یک جامعه مخاطره آمیز تاملی جامعه شناختی بر شکل گیری جوامع مخاطره آمیز نظارتی در عصر حاضر
- اقدامات اربع آمیز معادل یا نزدیک به الزام در سیستم قضایی انگلیس بررسی جرم صدمه به اقتدار قضایی
- شناسایی سامانه های گردشی وردسپهر در ارتباط با بارش های مخاطره آمیز حوضه آبریز کرخه
- بررسی اقدامات صلح آمیز پیامبر اکرم(ص) در غزوات
- نقش رسانه ها در ترویج رفتارهای مخاطره آمیز
- بررسی معیارهای مؤثر در ارزیابی کسب و کارهای مخاطره آمیز کارآفرینانه
- روابط ساختاری پیشگیری از سومصرف مواد بر اساس معیارهای مخاطره آمیز و محافظتی در دانش آموزان: نقش هم کلاسی ها
- تاملی بر حکم ابطال روزه با فرو بردن سر در آب
- بررسی سو گیری حافظه آشکار و ضمنی (مثبت و منفی) با شرایط آسان و دشوار، و ادراک پیامد مخاطره آمیز در دانشجویان افسرده، مضطرب، ترکیبی و سالم دانشگاه های الزهرا(س) و تهران
- تاملی در تفکیک ملک، حق و حکم در فقه امامیه

تأملی در حکم اقدامات جهادی مخاطره آمیز

محمد سروش*

چکیده

زندگی انسان پیوسته در معرض خطر قرار دارد؛ گاه اقدامات دیگران، خطری را متوجه جان ما می‌کند و گاه اقدامات خودمان، چنین پیامدی برای ما دارد. در صورت دوم، وظیفه حفظ نفس، ما را از چنین رفتارهایی باز می‌دارد، ولی آیا در مواردی که این کار دارای توجیه عقلانی است از قبیل اقدامات امدادگران برای اطفای حریق و نجات دیگران، باز هم حرمت شرعی وجود دارد؟ همچنین خطرپذیری در برابر دشمن و به‌منظور نابودکردن وی مشمول ادله حرمت است؟

پاسخ به این‌گونه سؤالات نیاز به بررسی ادله نقلی و عقلی حکم «قتل نفس» دارد و پس از آن باید بررسی نمود که آیا در فرض حرمت، ملاک مهم‌تری برای تجویز وجود دارد؟

این مقاله، نشان داده است که اقدام به قتل نفس در چه مواردی دارای توجیه اخلاقی و شرعی است و در چه مواردی موجه‌شمردن آن با دشواری، مواجه است.

واژگان کلیدی

قتل نفس، عملیات استشهادی، هلاکت، تزاحم.

دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱ تأیید: ۱۳۹۶/۸/۱۰

* مدرس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم.

مقدمه

خود را در معرض نقص عضو و یا تلف نفس قرار دادن و یا بدان اقدام کردن چه حکمی دارد؟

این مسأله هر چند در بحث جهاد و به انگیزه ضربه زدن به دشمنان اتفاق می افتد، ولی اختصاص به آن ندارد و می تواند جنبه ایشار و از خود گذشتگی داشته باشد؛ مثل اقدام نیروهای امدادگر و یا اقدام اهداءکننده عضو.

حکم این موضوع، چه به لحاظ عقلی و چه از نظر ادله نقلی، قابل بررسی و دقت نظر است. این مقاله از زاویه مقابله با دشمن و مباحث کتاب الجهاد، به تأمل در این حکم پرداخته و برخی استدلالات و آراء را مورد نقد قرار داده و در صدد اثبات آن است که: چون این حکم در شرع مقدس، جنبه امضائی دارد و چون در نزد عقلاء این حکم به ملاحظه شرایط مختلف و عوارض متفاوت، یکسان نمی باشد، پس به اطلاق ادله نمی توان استناد کرده و به طور کلی به جواز یا عدم جواز فتوا داد.

عدم آسیب جانی، یک قید در انجام همه واجبات است و لذا هرگاه انجام تکلیفی، مخاطره آمیز محسوب گردد، آن تکلیف ساقط می شود (لاضرر)، ولی تکلیف جهاد، تکلیفی آمیخته با آسیب و خطر است (سیوری حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۵۷) و ترک آن به بهانه مخاطرات، به معنای تعطیل کلی آن باشد. از این رو، نمی توان آن قید را درباره این واجب نیز جاری دانست، ولی آیا این بدان معناست که اساساً در جنگ به آسیب ها و تلفات آن نباید فکر کرد و در جهاد، هرگونه آسیبی را باید پذیرفت و به هر نوع آسیب تلفات، تن داد؟

در اینجا بر اساس چند نوع محاسبه عقلانی می توان تصمیم گیری کرد:
الف) مقایسه تلفاتی که مسلمانان می دهند با پیروهایی که به دست آورده و ضربه هایی که به دشمن وارد می کنند.

ب) تفکیک بین آسیب ها و تلفات احتمالی یا مظنون با تلفات و آسیب های قطعی.

ج) مقایسه بین تلفاتی که مسلمانان در جنگ دارند، با تلفاتی که در صورت عدم اقدام به جنگ خواهند داشت.

دایره ادله حرمت القای نفس در تهلکه

معنای این گونه محاسبات آن است که هر چند در جهاد برخی از آسیب‌ها و خطرات پذیرفته می‌شود، ولی این به معنای پذیرش هر گونه آسیب و استقبال از هر گونه خطر نیست. فقهاء در پاسخ به این پرسش، نمی‌توانند فارغ از نصوص دینی، به بررسی مسأله بپردازند. یکی از نصوص که می‌تواند تکلیف جهاد را محدود سازد آیه **﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾** (بقره (۲): ۱۹۵) است. در این آیه از اینکه مسلمانان خودشان را به هلاکت بیاکنند، نهی شده‌اند و این نهی، دلالت بر حرمت دارد. لذا اقداماتی که موجب نابودی و هلاکت می‌شود، حرام است. برخی فقهاء این آیه را قابل تطبیق بر جهاد و مصائب آن نمی‌دانند و اقدام به جهاد، حتی با علم به قتل و کشته‌شدن را هم مصداق این آیه نمی‌شمارند؛ زیرا قتل و شهادت، «هلاکت» نیست تا مصداق نهی از تهلکه قرار گیرد.

شهید ثانی می‌گوید: «اگر گمان رود که با ایستادگی و مقاومت، به هلاکت می‌رسد، به استاد **﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾** نمی‌تواند فرار کند؛ زیرا ایستادگی در میدان تا کشته‌شدن، القاء خویش در هلاکت نیست، بلکه راه رسیدن به حیات جاودانه است» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۴). بر این اساس تکلیف جهاد، «مطلق» است و با علم به کشته‌شدن، مقید و محدود نمی‌شود. ولی از نظر برخی دیگر از فقهاء مانند محقق کرکی این آیه، همه آیات قتال و جهاد را مقید می‌سازد: «فإن الأمر بالقتال مقید بمقتضى **﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾** (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۶۷).

با این تفسیر، مقصود از «تهلکه»، همان از بین رفتن و نابودی ظاهری و دنیوی است و مسلمان نباید به دست خویش، خود را به ورطه هلاکت افکند. از نظر کرکی، جنگ برای رسیدن به فتح و ظفر است و وقتی پای تلفات نیروهای مسلمان پیش می‌آید، مقاومت کردن واجب نیست. گویی کرکی بین جهاد و تکالیف دیگر مثل روزه یا حج، فرقی قائل نیست و قاعده **﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾** را بر همه آنها حاکم می‌داند و همه تکالیف، وقتی که به مرز «از بین بردن خود» می‌رسد، ساقط می‌گردد.

آیه الله خامنه‌ای بر این دیدگاه محقق کرکی، اعتراض نموده و چنین نظریه‌ای را غیر قابل التزام دانسته است؛ زیرا لازمه آن این است که در جنگ هر جا، خطر هلاکت وجود داشته باشد، نه تنها باید صلح واجب شود، بلکه فرار از معرکه نیز واجب خواهد بود!

ایشان در ادامه به بررسی نسبت بین ادله جهاد و دلیل حرمت القای نفس در هلاکت پرداخته و به عکس کرکی، ادله جهاد را بر آن مقدم داشته است. متن نقد ایشان بر کرکی چنین است:

«کرکی می‌گوید: «امر به جنگ به مقتضای آیه شریفه ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ مقید به عدم هلاکت است». لازمه این قید آن است که هرگاه فرض کنیم جنگ به هلاکت انداختن است، واجب است تن به صلح و آتش بس بدهیم. ناگفته نماند که لازمه پذیرفتن این قید، حرام بودن جنگ در هر موردی است که موجب هلاکت می‌شود و در این صورت هرگاه جنگ، مایه هلاک شدن کسی یا کسانی گردد، جنگ بر آن کس یا آنان حرام خواهد بود؛ گرچه بر دیگر مسلمانان رزمنده - که خطر هلاکت تهدیدشان نمی‌کند - همچنان واجب است. بنابراین، وجوب پرهیز از هلاکت، اختصاص به مورد صلح ندارد، بلکه شامل هر حرکتی برای نجات از هلاکت، حتی گریختن از معرکه نیز می‌شود. پس ناگزیر در این صورت، فرار نیز چون صلح واجب است! شگفتی این سخن ناگفتنی است. ظاهراً صاحب جواهر برای دفع این ملازمه و حذف این نتیجه، بر سخن محقق مذکور، توضیحی افزوده است که «قدر متیقنی چون فرار از جنگ و مانند آن، از عموم حرمت القای نفس در تهلهکه خارج است».

جا دارد پرسیم که به چه دلیل فرار به سبب دلایل حرمتش از دایره ادله حرمت القای نفس در تهلهکه خارج می‌شود؟ چه قرینه‌ای بر مقدم بودن دلایل حرمت فرار به دلایل حرمت القای نفس در تهلهکه وجود دارد؟ و اگر ملتزم شویم که ادله حرمت القای نفس در تهلهکه، حاکم بر ادله جهاد است، چرا آن را بر ادله حرمت فرار نیز حاکم ندانیم و بدان ملتزم نشویم؟ اما حق آن است که مطلب بر عکس است و ادله وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در تهلهکه به ادله جهاد، مقید است؛ زیرا روشن است که یکی از مصادیق بارز القای نفس در هلاکت، جهاد واجب است و اگر این فریضه را با این ادله تخصیص بزنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و چه بسا به تعطیل کامل این فریضه الهی خواهد انجامید» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۳).

بحث حرمت القای نفس در تهلکه در مسائل متعددی از جهاد مطرح است؛ مثل جهاد مسلمانان با دشمنان چند برابری و یا قبول صلح و یا فرار از معرکه و در ذیل هر یک از این مسائل، باید به بررسی دلالت این آیه نسبت به حکم مورد نظر پرداخته شود. ولی در اینجا برای ما مهم این است که آیا در باب جهاد، اساساً چنین قیدی وجود دارد، یا این قید مربوط به احکام دیگر است؛ مثلاً اگر حج احياناً مخاطره‌آمیز باشد و یا روزه گرفتن موجب هلاکت گردد، و خوب از حج و صوم برداشته می‌شود؛ در حالی که در جهاد، اطلاق دلیل، حاکم بوده و القای نفس به هلاکت، جایز و بلکه واجب است؟ محقق کرکی این قید را در جهاد هم پذیرفته است و نظریه او مورد نقد و اعتراض شدید آیه الله خامنه‌ای قرار گرفته که مقید ساختن جهاد به چنین قیدی، می‌تواند به تعطیلی کامل این فریضه مهم بیانجامد. از این رو، در جهاد نباید، به این قید اعتناء داشته و جنگ را به دلیل تلفات آن، تعطیل کرد. ولی به نظر ما نظریه محقق کرکی، نظریه‌ای موجه و قابل دفاع است و در جهاد نیز القای نفس در هلاکت، جایز نیست.

توضیح آنکه: رفتارهای انسانی - اعم از واجب و غیر واجب - دارای مخاطراتی است و معمولاً نوعی احتمال خطر در همه آنها وجود دارد؛ فردی که صبح از خانه خارج می‌شود و یا خانواده‌ای که برای سفر با خودرو و یا هواپیما حرکت می‌کنند، یا کارگری که به کار صنعتی اشتغال دارد، یا ورزشکاری که در میدان ورزش حضور می‌یابد و یا بیماری که تن به جراحی و بیهوشی می‌دهد و بالأخره هر کس در کار خود، با احتمالی از خطر و آسیب مواجه است. این گونه احتمال، موجب تعطیل فعالیت‌های عادی نمی‌شود و صرفاً افراد خیلی محتاط را به عقب‌نشینی وادار می‌کند. ولی همین که احتمال از حد متعارف خود بالاتر می‌رسد و خطر یک اقدام، زیاد می‌شود احتیاط، افراد متعارف را هم در بر می‌گیرد و آنها را نیز از اقدام باز می‌دارد و فقط انسانهای متهور و بی‌باک را مقهور و مغلوب نمی‌سازد. بر این اساس، جنگ هم یک ضرورت (عقلایی یا شرعی) است و به اقتضای آن آسیب‌هایی به نفوس و اموال وارد می‌شود، ولی این «تلازم فی الجمله»، مجوزی برای تن دادن به هر گونه هلاکت و به هر حد و در هر وسعت نیست. از این رو، یک مسؤولیت خطیر فرماندهی جنگ، ارائه برآورد صحیح از میزان تلفات قطعی و احتمالی از نیروهاست؛ دقیقاً همان کاری که جراحان حاذق انجام می‌دهند و میزان احتمال خطر را

مشخص می‌کنند. چه در جنگ و چه در جراحی، بر اساس یک محاسبه معقول، می‌توان اقدام کرد و اگر ریسک عمل فراتر از سطح خاصی - بنا به تشخیص کارشناسان باشد - اقدام، مصداقی از القای نفس در هلاکت است. بر این اساس، گاه یک عملیات نظامی موفق با داشتن تلفات قابل توجه، «القاء در هلاکت» به حساب نمی‌آید - مانند فتح خرمشهر - و گاه یک عملیات نظامی دیگر با تلفات انسانی کمتر و بدون رسیدن به اهداف عملیات، القاء نفس در هلاکت شمرده می‌شود.

از سوی دیگر هلاکت، گاه جنبه فردی و شخصی دارد مثل اینکه فردی با اعتیاد خود را نابود می‌کند، و گاه جنبه اجتماعی دارد. در نوع دوم، «هلاکت» را در مقیاس هدف اجتماعی باید ارزیابی کرد و در یک عملیات نظامی که تصمیم‌گیری برای نوع عملیات، اهداف و تاکتیک‌های آن، فراتر از تشخیص تک تک نیروهای نظامی است، این تشخیص و تصمیم در یک نظام خردمندانه فرماندهی انجام می‌گیرد و آنان با توجه به معیارهای خاص می‌توانند مشخص کنند که یک عملیات، القای در هلاکت است یا نه؟ پس قید «وَلَا تَلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» در جنگ و جهاد نیز وجود دارد و تصمیم‌گیری و اقدام با توجه به این قید، انجام می‌شود.

بیان دیگر در پاسخ به آن اعتراض این است که «هلاکت» به معنای «مردن» نیست و آیه نهی از «اقدام به مرگ» نمی‌باشد. هلاکت، بطلان و ضایع شدن و تباہ گردیدن است و بر از بین رفتن توأم با مذمت دلالت می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۴۴). از این رو، کسی که بدون دلیل و یا با انگیزه‌های پوچ و بی‌ارزش، دست به اقدام مخاطره‌آمیزی می‌زند، القاء نفس در تهلکه کرده و خود را «نفله» کرده است، ولی کسی که به نظر، تحقق یک هدف با ارزش خطر را می‌پذیرد، مصداق القاء خویش در تهلکه نیست؛ مثلاً دو نفر که به درون شعله‌های آتش می‌روند و خود را در گام مرگ قرار می‌دهند اگر یکی غرضش خودکشی باشد و یا به قصد هنرنمایی و یا به منظور به دست آوردن مال و ثروت، خود را در آتش افکنده باشد، مرگ او هلاکت و ضایع کردن خویش است و اگر دیگری مأمور امداد و نجات باشد و به غرض نجات افراد گرفتار در حریق، خود را به آتش بزند، عمل او در نزد عرف، مصداق اقدام به هلاکت نیست. از این رو، با توجه به مفهوم خاص تهلکه، مقید شدن جهاد و حتی مقید بودن ثبات و پایداری در جنگ، به آنکه القاء نفس در تهلکه

نباشد کاملاً معقول است؛ یعنی گاه ایستادگی و مقاومت در برابر دشمن، حتی با خطرات قطعی آن، القاء نفس در تهلکه نیست؛ زیرا نتیجه آن یا پیروزی بر دشمن و یا حداقل جلوگیری از طغیان اوست و گاه همین ایستادگی هلاکت‌پذیری است، مثل اینکه دشمن بر نیروهای خودی مسلط شده و بر مقاومت نیروهای پراکنده هیچ فایده‌ای مترتب نمی‌شود. در اینجا فرار از جنگ، مجاز بوده و ماندن، القاء نفس در هلاکت است. پس حاکم بودن این قید بر جنگ و یا بر مقاومت در میدان، نه تنها لازمه باطل و شگفت‌آوری ندارد، بلکه محقق کرکی، با توجه و التفات، به چنین حکمی، ملتزم است و به صراحت از آن دفاع می‌کند. او در مباحث قبلی خود گفته است که اگر سپاهیان مسلمان به گمان خویش از ایستادگی ناتوان باشند، به دلیل همین آیه، فرار از معرکه بر ایشان جایز است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۸۴).

جهاد شهادت‌طلبانه (استشادی)

جهاد شهادت‌طلبانه را دو گونه می‌توان تصور کرد:

الف) اقدام به جنگ و درگیری، در حالی که به دلیل کم‌بودن نیروهای حق‌طلب در مقایسه با دشمنان، اطمینان وجود دارد که پایان قتال و درگیری، به شهادت نیروهای مسلمان می‌انجامد. در این فرض، مجاهدان به قصد جنگیدن و از بین بردن دشمنان وارد معرکه می‌شوند، ولی بالمآل خودشان هم به قتل می‌رسند و از قبل، قابل پیش‌بینی است که مقاتله چنین پایانی دارد؛ مثال روشن این فرض، جهاد امام حسین علیه السلام و اصحابش در کربلاست. در کربلا، دو سپاه در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند و هر کدام که خود را از قبل آماده کرده‌اند به نبرد می‌پردازند. این نوع جنگیدن با جنگ‌های دیگر هیچ تفاوتی از نظر قصد و انگیزه ندارد و تفاوت فقط از نظر علم به شهادت است که در اثر نابرابری نیروها از قبل معلوم است.

ب) اقدام به جهاد از راه آسیب‌رساندن خود به گونه‌ای که به دشمن هم صدمه وارد می‌شود. در اینجا نیز علم به قتل وجود دارد، ولی فرق آن با صورت قبل در این است که در این فرض، قتال و جنگ وجود ندارد و فرد اقدام‌کننده قصد قتل خود را دارد ولی این قتل برای او مطلوبیت ندارد و می‌خواهد از این راه به دشمن ضربه بزند؛ مثلاً نیروهای

دشمن را به هلاکت برساند. در این فرض، اقدام به «قتل خویش» وجود دارد، ولی در فرض قبل اقدام به «قتال» وجود دارد. در آنجا قتل خویش هر چند معلوم است، ولی مقصود نیست، اما در اینجا قتل خویش مقصود است. در آنجا می‌جنگند و کشته می‌شوند و در اینجا کشته می‌شود تا بکشد. در آنجا اقدام متوجه دیگران است و در اینجا اقدام متوجه به خود است. در آنجا قتل مجاهد به دست عدو است و در اینجا قتل مجاهد به دست خودش. در فقه ما، از گذشته فرض اول مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است، ولی فرض دوم، موضوعی مستحدث و جدید است که فقهای معاصر به آن پرداخته‌اند و در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این عنوان هر چند کاملاً گویا نیست، اما همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، مقصود از آن، عملیات انتحاری یا شهادت طلبانه است؛ عملیاتی که شخصی، اقدام به قتل نفس خویش می‌کند (خودکشی) تا به این وسیله به دشمن ضربه‌ای وارد کند، مثل اینکه با بستن مواد منفجره به بدن خود و یا قرار دادن در خودروی خود و انفجار آن در میان دشمنان، عده‌ای از آنان را به قتل می‌رساند. درباره این موضوع، از دو جهت باید بحث کرد: یکی آنکه آیا ادله‌ای که انتحار و خودکشی را حرام می‌داند، شامل این گونه اقدامات نیز می‌شود؟

و دیگر آنکه آیا ادله‌ای که به جهاد و قتال در راه خدا ترغیب می‌کند، شامل این نوع مبارزه نیز می‌شود؟

ادله حرمت قتل نفس

اقدام به انتحار، عقلاً قبیح و شرعاً حرام دانسته شده است؛ چه اینکه به طور کلی اضرار به نفس نیز به حکم عقل و شرع حرام است. ولی آیا این ادله، شامل عملیات استشهادی هم می‌شود؟

قتل نفس در قرآن

از آیات قرآن علاوه بر «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» به آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء: ۴) نیز استناد شده است و چنین استفاده شده که این آیه، مسلمانان را

از قتل خویش نهی کرده است (اردبیلی، بی تا، ص ۴۲۸). ولی باید توجه داشت که: **اولاً:** آیا اگر این «نهی» در مجموع آیه دیده شود، باز هم از این ظهور و صراحت، برخوردار است؟ صدر آیه مربوط به روابط اقتصادی در جامعه اسلامی است و اینکه مسلمانان نباید با روش‌ها و شیوه‌های باطل مانند غصب و قمار و رشوه، به اموال یکدیگر دست دراز کنند، بلکه آنان باید به تجارتهی مبتنی بر رضایت طرفین اقدام کنند و سپس مسلمانان از قتل خویش نهی شده‌اند:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾
(نساء (۴): ۲۹).

تفسیر «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» به نهی از «خودکشی» هر چند با ظاهر این قسمت موافق است، ولی ارتباط این حکم را از بقیه آیه کاملاً قطع می‌کند و با سیاق آیه ناسازگار است. به همین دلیل است که برخی از فقهاء و مفسران ترجیح داده‌اند که این نهی در فضای کلی آیه معنا شود و ناظر به پیامدهای روابط فاسد اقتصادی باشد که اگر مسلمانان به اکل مال به باطل روی آورند، خود را «تباه» کرده‌اند. در این صورت، نهی اول با بیان نهی دوم، «عَلَّتْ» پیدا می‌کند و به ملاک حکم که مفسد آن می‌باشد اشاره می‌شود و چون هیچ کس نمی‌خواهد خود را «نابود» کرده و «تباه» سازد، پس نباید به روابط فاسد مالی روی آورد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۰۵؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۱).^۱ این گونه تفسیر از آیه از قدیم‌الایام مطرح بوده و در نظرات علمای معاصر نیز مورد توجه قرار دارد؛ مثلاً علامه محمد تقی جعفری می‌نویسد:

«ممکن است این جمله، بیان معلول و اثر و نتیجه جمله پیشین باشد. بنابراین، مضمون آیه چنین است: نباید شما افراد جامعه با وسایل باطل و هدر دادن ارزش‌های کالا و کار، روابط مالی خود را با یکدیگر مختل سازید که این اختلال به نابودی و نیستی خودتان خواهد انجامید» (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۶۲).

۱. «و یحتمل أن يكون المراد لا تهلکوا أنفسکم بارتکاب الآثم فی اکل المال بالباطل و هو حسن لیکون الکلام بعضه أخذاً بحجزة بعض»؛ قطب راوندی، *فقه القرآن*، ج ۲، ص ۴۱. «ولا تقتلوا أنفسکم ای لا تهللوها بترک التجارة و بارتکاب الآثم و العدوان فی اکل الاموال بالباطل».

از سوی دیگر، ذیل آیه را نیز نباید نادیده گرفت که برای نهی از قتل نفس، علتی ذکر شده است: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» اگر این ذیل با صدر دیده شود به معنای آن است که مسلمانان در برابر این محدودیت‌ها که در روابط اقتصادی و مالی تحمل می‌کنند و از برخی بهره‌های مادی محروم می‌شوند، نباید احساس خسران و زیان داشته باشند؛ چرا که این احکام، از یک سو جامعه آنها را پایدار و سالم نگه داشته و از تباهی حفظ می‌کند و از سوی دیگر این احکام با چنین فلسفه‌ای از سر لطف و رحمت الهی است.

ثانیاً: اگر «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» یک حکم مستقل و جداگانه باشد و یا چون در جایگاه علت برای حکم قبلی است بتوان از آن یک حکم کلی در نهی از «تباہ کردن خویش» استفاده کرد. در این صورت، این حکم دارای اطلاق نخواهد بود و نمی‌توان از آن استفاده کرد که هرگونه «قتل نفس» حرام است، بلکه با توجه به ذیل «إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» آن قتل نفس، تحریم شده است که به اقتضای رحمت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۲۱)؛ مثلاً اگر گاه در امت‌های پیشین برای قبول توبه، قتل نفس لازم بود، اینک در این امت به اقتضای رحمت الهی، این تکلیف برداشته شده و حتی از آن نهی شده است، ولی اگر در موردی اقدام به قتل نفس، ملائم با رحمت باشد، قهراً آن اقدام ممنوع نخواهد بود؛ مثلاً اگر مأمور امنیت پرواز بمب جاسازی شده در هواپیما را با اطمینان به قتل خود خنثی می‌کند تا به جان سرنشینان هواپیما آسیبی وارد نشود و هواپیما در آسمان منفجر نگردد، در این صورت حکم به جواز اقدام او بر خلاف رحمت الهی نیست و نمی‌توان از اقتضای رحمت استفاده کرد که گفت این گونه قتل نفس حرام است.

در اینجا ذکر این نکته مناسب است که استاد بزرگوار مرحوم آیه‌الله حاج شیخ مرتضی حائری یزدی بین اضرار به غیر با اضرار به نفس، تفاوت قائل بود و حدیث «لا ضرر» را به دلیل آنکه جنبه امتنانی دارد شامل اضرار به نفس نمی‌دانست. به نظر ایشان جلوگیری شارع از اینکه افراد به یکدیگر ضرر بزنند (اضرار به غیر) حکمی امتنانی است، ولی در اضرار به نفس، منت در آن است که انسان، آزاد باشد و آنچه را که خود می‌خواهد - هر چند به ضرر خودش باشد - در جهت تأمین برخی مصالح دنیوی یا اخروی خود انجام دهد (حائری یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۳۰).

۱. «فإن الظاهر أن المعنى هو أن الله تعالى إنما ينهاكم عن قتل أنفسكم رحمة بكم».

ثالثاً: اگر در فهم معنای «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» از روایات کمک بگیریم، باز هم روایات، دلالت بر اطلاق حرمت قتل نفس در آیه ندارد؛ مثلاً به نقل عیاشی، فردی از امام صادق علیه السلام درباره معنای این آیه، سؤال کرد و حضرت فرمود: «مقصود همان کاری است که برخی مسلمانان انجام می دهند و به تنهایی به مشرکان، حمله ور شده و به خانه آنان وارد می شوند و به قتل می رسند، خداوند آنها را از این کار نهی کرده است» (البحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۵).^۱ وی روایت دیگری نیز در این باره نقل کرده است که امام در مقام بیان آیه فرمود: «مسلمانان بر دشمنان خود شیخون می زدند و به قتل و غارت می پرداختند و متقابلاً در چنگال آنان گرفتار می شدند و هرگونه که می خواستند آنها را به قتل می رساندند». این آیه، آنها را از چنین اقداماتی نهی می کند. طبرسی هم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که حضرت فرمود: «معنای آیه آن است که با کسانی که توان قتال ندارید وارد جنگ نشوید و جان خویش را به مخاطره نیاوردید و در روایت دیگری آیه به معنای نهی از اقدامات مخاطره آمیز در جنگ بدون دستور پیامبر دانسته شده است» (همان).^۲

این روایات متعدد و متضاد هر چند آیه را در فضای اقدامات حادث نظامی که از یک سو جسورانه و متهورانه و از سوی دیگر خودسرانه است، مطرح می کند، ولی ذکر همین مصادیق هم گویای آن است که آیه، از اقدامات بی فایده و یا زیانبار که برای مسلمانان هزینه دارد و جنگ را از مسیر تدبیر عقلانی خارج می سازد و دشمن را بر ارتکاب اعمال فاجعه بار بر ضد مسلمانان تحریک می نماید، نهی کرده است. ولی روشن است که از این موارد غیر عقلانی و غیر اخلاقی نمی توان یک حکم کلی برای حرمت هرگونه اقدام مخاطره آمیز در جهت جلوگیری از تجاوز دشمن استنباط کرد.

رابعاً: اگر «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» دارای اطلاق باشد، ولی آیه بعد که مربوط به همین موضوع و ادامه آن می باشد، این حکم را مقید ساخته است و خداوند با ذکر یک قید، «قتل نفس» را موجب عذاب اخروی دانسته است. آن قید «قتل از روی عدوان و ظلم» است:

۱. «عَنْ بَدَلِكِ الرَّجُلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَشُدُّ عَلَى الْمُشْرِكِينَ وَحْدَهُ يَجِيءُ فِي مَنَازِلِهِمْ فَيَقْتُلُ فَنَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ».

۲. «كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَدْخُلُونَ عَلَى عَدُوِهِمْ فِي الْغَارَاتِ فَيَتَمَكَّنُ مِنْهُمْ عَدُوِهِمْ فَيَقْتُلُهُمْ كَيْفَ شَاءَ فَنَهَاهُمُ اللَّهُ «لَا تَخَاطَرُوا بِنَفْسِكُمْ بِالْقِتَالِ فَتَقَاتِلُوا مِنْ لَا يَطِيقُونَهُ» «كَانَ الرَّجُلُ إِذَا خَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي الْغَزْوِ يَحْمِلُ عَلَى الْعَدُوِّ وَحْدَهُ مِنْ غَيْرِهِ أَنْ يَأْمُرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَنَهَى اللَّهُ أَنْ يَقْتُلَ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ با توجه به این قید است که امام صادق علیه السلام، قید «تعمد» را در قتل نفس آورده است و سپس آیه را همراه با ذیل آن مورد استناد قرار داده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۱). و بر این اساس اگر قتل نفس، از سر ظلم و عدوان نباشد، مثل آنکه مأمور آتش نشان برای نجات افراد گرفتار در آتش، خود را به آتش زده باشد، قتل نفس او مصداق ظلم و عدوان شمرده نمی شود.^۱ و حتی اگر در این مصداق و یا موارد مشابه آن، تردیدی وجود داشته باشد، به حال تشخیص مصداق در اینجا مثل موارد دیگر بر عهده عرف است و با داوری عرف و عقلا به اینکه موردی ظلم و عدوان نیست، آن مورد از شمول آیه خارج است.

خامساً: بر فرض که دستور **﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾** یک حکم کاملاً مستقل بوده و هیچ قرینه‌ای هم در آیه برای تقیید آن ذکر نشده باشد، اما این سؤال مطرح است که این حکم، تأسیسی است یا امضایی؟ آیا عقل هم در این باره دستوری دارد یا نه؟ و اگر عقل هم مطابق آن حکم می کند، آیا حکم عقل مقید است یا نه؟ معمولاً فقهاء نصوصی را که مطابق حکم عقل باشد، امضایی تلقی می کنند و قلمرو حکم امضایی را در همان حکم عقلی یا عقلایی می دانند و به اطلاقی فراتر از آن اخذ نمی کنند. بر این اساس، با توجه به اینکه عقلا، فقط قتل نفس را در موارد نفله شدن و تباه کردن خود تقبیح می کنند و قتل نفس برای اهداف مهم و با ارزش انسانی را زشت و قبیح نمی شمارند، پس نمی توان گفت که نهی در قرآن، دارای اطلاق است و شامل فداکاری و ایثار در برابر متجاوزان و ستمگران نیز می شود و یا این نهی، ما را از جانبازی برای رفع خطر از انسان‌های بی گناه، منع می نماید. عقلا اگر این اقدامات را تحسین نکنند - که می کنند - حداقل آن را تقبیح نکرده و جرم نمی دانند و بر مجازات عاملان آن حکم نمی کنند.

۱. این تأیید از روایت، به استظهار آن است که امام صادق علیه السلام به آیه شریفه استناد کرده باشد؛ چه اینکه محدثانی مانند شیخ حرّ عاملی چنین استظهار کرده و روایت را همراه با آیه به نقل از صدوق آورده‌اند (وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۲۴). ولی به نظر می رسد که ذکر آیه بعد از نقل روایت از سوی شیخ صدوق بوده و تتمه روایت نیست، همانگونه که شیخ صدوق در *ثواب الاعمال*، صفحه ۲۷۶ این حدیث را بدون آیه نقل کرده و در موضع دیگری از *من لایحضره الفقیه*، جلد ۴، صفحه ۹۵ نیز این آیه نقل نشده است. همچنین در نقل روایت در *کافی*، جلد ۷، صفحه ۴۵ این آیه مورد استناد قرار نگرفته است.

قتل نفس در سنت

درباره قتل نفس روایت معتبری (صحیحہ ابی ولاد) توسط مشایخ ثلاثہ (صدوق، کلینی، طوسی) نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس عمداً خود را به قتل رساند، در آتش جهنم جاودانه است: «من قتل نفسه متعمداً فهو فی نار جهنم خالداً فیها» (حر العاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۲۴).

در این روایت، دو تعبیر «متعمداً» و «خالداً» قابل توجه است. تعمد همانگونه که می تواند در برابر خطا باشد و هرگونه قتل عمدی را در بر گیرد، می تواند به معنای «اختیاری» باشد و شامل قتل از روی اکراه و اضطرار و ضرورت نشود. بر اساس تفسیر دوم، اگر فی المثل فردی مجبور به قتل خود شود و مکره از او بخواهد که خود را به قتل برساند و اگر نه خودم تو را با زجر و شکنجه می کشم، آیا در این صورت اقدام به خودکشی، باز هم مصداق «قتل نفس تعمداً» می باشد؟^۱

با این تفسیر، این دلیل، شامل مواردی که اقدام انتحاری، به اقتضای ضرورتها اتفاق می افتد، نمی شود و نمی توان از اطلاق آن استفاده کرد.

تعبیر «خلود در جهنم» نیز در این روایت، تأمل برانگیز است! البته از قدیم این مسأله مطرح بوده است که آیا خلود در آتش جهنم برای انسان مؤمن، امکان پذیر است و یا مقصود از این خلود، مدت زمان طولانی است؟! مفسران در ذیل آیه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۹۳) به این بحث پرداخته اند.

علاوه بر صحیحہ ابی ولاد، روایات دیگری نیز در این باره وجود دارد (بروجردی، ۱۴۲۲ق، ج ۳۱، ص ۱۱۰) که به دلیل مناقشه در سند و یا در دلالت، نیاز به طرح و بررسی آنها وجود ندارد.

نتیجه این بررسی قرآنی و روایی آن است که دلیل حرمت قتل نفس از اطلاق برخوردار نیست و بر حرمت هرگونه قتلی در هر شرایط و با هر انگیزه ای دلالت ندارد. از این رو، موارد خاص از قتل نفس که از نظر خردمندان دارای انگیزه های انسانی و اخلاقی باشد و عقلاً آن را تخطئه نکنند، خارج از قدر متیقن حرمت می باشد و نمی توان به استناد این نصوص، فتوا به حرمت آن داد.

۱. فتوا به جواز قتل خود در موارد اکراه با تهدید به قتل اصعب، در فقه امامیه سابقه دارد: «إذا قال اقتل انفسک و إلا لقطعتک ارباً ارباً فالظاهر جواز قتل نفسه عندئذ»؛ (خوئی، تکمات المنهاج، ص ۶۳).

نظریه تراحم ملاکات در قتل نفس

بر اساس تحلیل فوق که اطلاق حرمت قتل نفس پذیرفته نمی‌شود، اگر اقدام شهادت طلبانه بر علیه دشمن، در همان قلمرو درک عقلا و تأیید آنان قرار داشته باشد، شرعاً مانعی برای آن وجود ندارد و راه برای فتوا به جواز باز می‌گردد. ولی اگر دلیل حرمت، از اطلاق برخوردار باشد و بر «هرگونه» اقدام به قتل خویش دلالت داشته باشد، در این صورت، فتوا به جواز در موارد خاص از قبیل عملیات شهادت طلبانه علیه دشمن، نیازمند استناد به قاعده تراحم است؛ یعنی برای نادیده گرفتن این حرمت و برای اقدام به قتل نفس، باید احراز شود که در آن مورد خاص، ملاک مهم تری وجود دارد که برای حفظ آن، از حکم حرمت قتل نفس، صرف نظر می‌گردد.

از نظر فقهاء مسلم است که وقتی اجرای دو حکم با تراحم مواجه می‌شود و نمی‌توان عملاً هر دو دستور را به اجرا گذاشت، چاره‌ای جز آن وجود ندارد که حکم اهم بر حکم مهم، مقدم داشته شود و با عمل به حکم اهم از مهم، صرف نظر گردد و البته این اهم بودن به لحاظ مصلحت بیشتر و ملاک قوی تری است که در یک حکم نسبت به حکم دیگر وجود دارد. با توجه به این مبنا آیا ممکن است در شرایطی، مصلحتی بالاتر از حفظ جان مسلمان وجود داشته باشد تا فقیه بتواند فتوا دهد که مسلمانی از جان خود بگذرد و اقدام به انجام یک فعل ذاتاً حرام کند، تا آن مصلحت مهم تر و حیاتی تر حفظ گردد؟ در این وضع، فقیه بدون آنکه درباره یک مصداق نظر دهد - و یا حکم کند - می‌تواند فتوا دهد که چه موضوعی از حفظ نفس مهم تر است.

فقهاء در این زمینه به سختی فتوا به جواز قتل نفس می‌دهند؛ زیرا احراز مصلحت بالاتر از «حفظ نفس» برای آنان دشوار است، ولی در فتاوی اخیر برخی از آنان این تجویز دیده می‌شود؛ مثلاً آیه الله منتظری پاسخ مثبت به این سؤال داده‌اند، متن سؤال این است: «به نظر شما آیا جایز است که برای کشتن دیگران دست به انتحار بزنیم؟ به خصوص در مورد عملیات انتحاری که گروههای جهادی در فلسطین و عراق انجام می‌دهند؟» و ایشان پاسخ داده‌اند:

«اصولاً خودکشی و انتحار از محرمات شدید دینی است و تنها در موردی جایز است که واجب اهمی با آن در تراحم باشد، به نحوی که امر دایر

شود بین حفظ نفس، یا ترک واجبی که اهم بودن آن نسبت به حفظ نفس از نظر شرع و عقل احراز شده باشد، البته تشخیص مصداق آن با خود مکلف است و کشتار نظامیانی که در حال جنگ با مسلمانان و در صدد کشتن آنها هستند، به عنوان دفاع جایز است» (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۹۲).

ما با این نظریه، از نظر مبنایی موافق نیستیم؛ زیرا مبتنی بر اطلاق حرمت در ادله است، ولی علاوه بر آن، خود نظریه را هم حتی با قبول مبنا، قابل دفاع نمی دانیم. نقدی که متوجه آن می باشد این است که مبادرت به قتل خود، در مواردی که بر اساس محاسبه عقلانی و با توجیه منطقی انجام می شود دارای سه صورت است:

۱. قتل خود به منظور کاهش رنج و آلام خویش (مبتلایان به بیماری های صعب العلاج و یا مسلمانانی که گرفتار و اسیر دست دشمن اند و توان تحمل شکنجه های ضد انسانی و حفظ اسرار کشور را ندارند).

۲. قتل خود به منظور رساندن نفع به دیگران بدون آنکه ضرری متوجه دیگری شود (اقدام مأموران اطفاء حریق و یا اقدام استشهادی از قبیل رفتن روی مواد منفجره به منظور نجات همزمان خویش).

۳. قتل خود به منظور رساندن ضرر به دیگران و نبود کردن آنها (عملیات استشهادی). صورت سوم، به عنوان «یک شیوه» در مقابله با دشمن و روشی برای از بین بردن او، مطرح است. از این رو، مقید به ضوابطی است که در باب جهاد مطرح است؛ مثلاً اگر فقیهی مانند ایشان «ترور» دشمن را جایز نمی داند، قهراً در اینجا نیز نمی تواند، عملیات استشهادی که ماهیتی جز ترور ندارد را بپذیرد. به علاوه اگر در زمان جنگ، کشتار نظامیان دشمن فقط در همان منطقه عملیات نظامی؛ یعنی در صحنه قتال جایز است و در مناطق دیگر از قبیل مناطق مسکونی یا تجاری نمی توان به آنها حمله کرد. پس در این صورت، عملیات شهادت طلبانه نیز مقید به این قید است و نمی توان به شکل مطلق آن را تجویز کرد و با صرف نظر از این مناقشات، دو خطای خطرناک در این فتوا وجود دارد که هر دو به «فردی کردن» چنین اقدامات پر مخاطره مربوط می شود:

یکی آنکه «خود مکلف تشخیص مصداق اهم بودن این گونه عملیات را می دهد». واگذار کردن تشخیص این گونه مسائل که با جان انسانها سر و کار دارد به تشخیص هر

فرد، به معنای لوٹ شدن مسؤولیت‌ها و فراهم شدن زمینه‌های سوء استفاده و اقدامات تبه‌کارانه خودسرانه است که به هیچ وجه قابل التزام نیست. اگر این شیوه در قلمرو شیوه‌های شروع جهاد شناخته می‌شود قهراً باید مسؤولیت تشخیص و اجرای آن با فرماندهان جهادی بوده و زیر نظر فرماندهی کل آن انجام شود. برای چه کسی قابل التزام است که مجوز اقداماتی از قبیل انفجار و نابود کردن دیگران، به افراد ناشناس و یا گروه‌های مجهول سپرده شده و هر کس بر حسب تشخیص خود از اینکه چه کسی دشمن است؟ و آیا دشمن در حال تجاوز است؟ و آیا شیوه دیگری برای رفع تجاوز وجود ندارد؟ بتواند دست به عملیات انتحاری بزند و آتش و خون برپا کند؟^۱

دوم آنکه هر چند قاعده اهم و مهم، یک قاعده عقلایی است، ولی باید محاسبه کرد که استفاده از یک روش خاص در موارد اهم، چه پیامدهایی بجا می‌گذارد و آیا شیوه‌ای که در محاسبه موردی و جزئی «اهم» شناخته می‌شود، در یک محاسبه کلان و کلی هم قابل تجویز است؟ این اختلاف نظر درباره شکنجه در موارد ضروری برای به دست آوردن اطلاعات مهم و حیاتی از متهمان به ترور در بین فقهاء در هنگام تدوین قانون اساسی وجود داشت، گاه از این کار دفاع می‌شد به دلیل آنکه با این کاری که ذاتاً حرام است، جلوی یک مفسده بزرگتر گرفته می‌شود، ولی استدلال فقهی شهید بهشتی این بود که باز کردن این راه چه مفسد کلانی بجا خواهد گذاشت و در نگاه کلی آیا استفاده نکردن از این روش، به نفع جامعه و مردم نیست؟ عیناً در اینجا هم باید پرسید که آیا روی آوردن به این شیوه برای حذف دشمن، بالمآل چه نتیجه‌ای به بار می‌آورد و آیا در جامعه‌ای که عده‌ای با این اعتقاد و تشخیص، اقدام به انتحار برای ضربه زدن به دیگران می‌کنند، گروه‌های دیگر چه عکس‌العملی خواهند داشت و در نهایت، جامعه به کجا خواهد رسید؟ شاید بی‌جهت نباشد فقیهی که در کشوری مانند عراق زندگی می‌کند که گروه‌های مختلف درگیری نظامی دارند بکارگیری چنین شیوه‌ای را تجویز نمی‌کند! او احساس می‌کند که با این روش‌ها آتش جنگ، نه تنها کنترل نمی‌شود، بلکه شعله‌های آن افروخته‌تر می‌گردد.

۱. تعجب است که آیه‌الله منتظری در یک مورد مشابه برای تشخیص اهم به دشواری این کار و اینکه فراتر از توان هر فردی است، تصریح کرده است: «هل يجوز الانتحار لاجل التخلص من العدو كما...؟ الظاهر أن الواجب رعاية موازين التواضع و مرجحاته و لكن تشخیص المهم و الأهم يحتاج إلى اطلاع و سيع على أحكام الشرع و موازينه و ليس هذا شأن كل أحد»؛ (ر.ک: منتظری، دراسات فی ولاية الفقيه، ج ۲، ص ۵۸۴).

با توجه به همین مخاطرات است که می‌تواند نتیجه استناد به قاعده‌ی اهم و مهم کاملاً متفاوت و بلکه معکوس باشد و با این قاعده به این نتیجه برسیم که اساساً از چنین شیوه‌ای برای انهدام دشمن متجاوز نباید استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

آنچه را که در تفکیک سه صورت از قتل نفس آوردیم، در جهت تنبّه به همین مخاطرات بود؛ زیرا در صورت اول و دوم هر چند قتل نفس وجود دارد، ولی زمینه‌ای برای چنین بحران‌های امنیتی و نظامی وجود ندارد و تجویز آنها لطمه‌ای به نظام اجتماعی وارد نمی‌سازد. از این رو، ممکن است نزد خردمندان قابل قبول باشد، ولی در صورت سوم به نظر می‌رسد که تأیید آن از سوی عقلا، با دشواری مواجه است و به سهولت انجام نمی‌گیرد.

نکته دیگری که در نقد این نظریه نباید از آن غفلت کرد این است که اگر عملیات استشهادی با قاعده‌ی اهم و مهم تجویز شود، آنگاه نمی‌توان آن را بر «علیه نظامیان دشمن» محدود ساخت. اقتضای این قاعده آن است که می‌توان در صورت مصلحت اهم، از این شیوه برای نابود کردن غیر نظامیان دشمن و حتی زنان و کودکان هم استفاده کرد و از این نظر، فرق اساسی بین آنها وجود ندارد، البته تا جایی که رفع تجاوز یا نابود کردن نظامیان امکان داشته باشد نوبت به غیر نظامیان نمی‌رسد، ولی برای تحقق مصلحت اهم، منهدم ساختن هر کس و هر چیزی، می‌تواند جایز باشد! مگر نه این است که به استناد همین قاعده، در موارد «تُرس» که دشمنان از اسیران مسلمان سپر انسانی می‌سازند، قتل مسلمان جایز می‌شود؟ پس چرا قتل دشمنان غیر نظامی جایز نشود؟ و پیامد این گونه استدلال، تجویز استفاده از گازهای شیمیایی و بالاتر از آن است!

اینکه پیامدهای منفی عملیات شهادت‌طلبانه که در این مقاله به آن اشاره شد، ما را به یک نتیجه دیگر نیز رهنمون می‌سازد و آن اینکه هر چند گفته بودیم که ادله حرمت قتل نفس اطلاق ندارد، پس شامل مواردی که قتل خویش، دارای توجیه عقلانی باشد نمی‌شود، ولی از بیان سه صورت اقدام به قتل خویش، صورت سوم دارای محذوراتی است که نمی‌توان آن را به طور کلی تجویز کرد. لذا بر مبنای عدم اطلاق ادله حرمت قتل نفس نیز، راه این گونه عملیات باز نمی‌شود و وقتی که حسن فاعلی آن مخدوش باشد، قهراً صرف حسن فاعلی و قصد قربت نمی‌تواند چنین موضوعی را مشمول ادله جهاد در راه خدا و ثواب مجاهده فی سبیل الله قرار دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی احکام القرآن، ج ۱، تهران: المكتبة الجعفرية لاحیاء الآثار الجعفرية.
۳. البحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران: بنیاد بعثت.
۴. بروجردی، سیدحسین (۱۴۲۲ق)، جامع احادیث الشیعة، ج ۱، قم: معزی ملایری.
۵. جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی (۱۴۱۹ق)، ج ۱، تهران: مؤسسه منشورات کرامت.
۶. حائری یزدی، مرتضی (۱۴۲۶ق)، شرح العروة الوثقی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. حرّ العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۶)، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۱۱ و ۱۲، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی.
۹. خوئی، سیدابوالقاسم، تکملة المنهاج (۱۴۲۲ق)، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، لبنان - سوریه: دارالعلم - الدار الشامیة.
۱۱. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، قم: انتشارات مرتضوی.
۱۲. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. ----- (۱۴۰۶ق)، عقاب الاعمال، ج ۲، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. قطب راوندی، سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، ج ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۸. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۹. منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ق)، مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر، ج ۱، قم: ارغوان دانش.
۲۰. ----- (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، قم: نشر تفکر.