

دامنه اعمال قاعده «ضرورت» بر مقررات جهاد در فقه اسلامی

سیدمصطفی محقق داماد*
نادر اخگری بناب**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲

چکیده

یکی از قواعد مهمی که در اکثر ابواب فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد «قاعده ضرورت» می‌باشد. طبق این قاعده ارتکاب فعل حرام و ممنوع با رعایت برخی شرایط از جمله «رعایت تناسب» مجاز می‌باشد؛ از این رو با اینکه حمله به اهداف غیرنظامی در حالت عادی از منظر مقررات اسلامی مجاز نیست اما با تحقق ضرورت نظامی حمله در چهارچوب رعایت شرایط مقرر برای ارتکاب فعل ضروری مجاز می‌شود، اما با وجود این تحقق ضرورت نظامی در زمان جنگ نمی‌تواند دلیلی برای استفاده از تسلیحات کشتار جمعی باشد؛ لذا برای حفظ حکومت اسلامی یا اساس اسلام نمی‌توان از تسلیحات کشتار جمعی استفاده نمود؛ زیرا این امر نقض غرض از وجود اسلام و تشکیل حکومت اسلامی خواهد بود. علاوه بر اینکه امروزه با عنایت به پراکندگی کشورهای اسلامی و مسلمان‌ها در اقصی نقاط جهان، عملاً نابودی اساس اسلام میسر نمی‌باشد. در نتیجه ضرورت حفظ «بیضة الاسلام» هرگز امکان تحقق نخواهد یافت. تا ضرورت استفاده از تسلیحات کشتار جمعی مهیا شود. البته برخی با استناد به آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال معتقدند ساخت و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی حتی در حالت غیر ضرور نیز مجاز می‌باشد که این قول به سبب مقید شدن اطلاق آیه مذکور با آیات دیگر صحیح نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: ضرورت، حکم ثانوی، محیط زیست، تسلیحات کشتار جمعی، تناسب، بیضة الاسلام، حکومت.

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (mostafa.ahmadabadi@gmail.com).

** دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه شهید بهشتی (n_akhgari@yahoo.com).

مقدمه

یکی از قواعد مهمی که در اکثر ابواب فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد «قاعده ضرورت» می‌باشد. طبق این قاعده ارتکاب فعل حرام و ممنوع با رعایت برخی شرایط از جمله «رعایت تناسب» مجاز می‌باشد؛ از این رو با اینکه حمله به اهداف غیر نظامی در حالت عادی از منظر مقررات اسلامی مجاز نیست اما با تحقق ضرورت نظامی حمله در چهارچوب رعایت شرایط مقرر برای ارتکاب فعل ضروری مجاز می‌شود، اما با وجود این تحقق ضرورت نظامی در زمان جنگ نمی‌تواند دلیلی برای استفاده از تسلیحات کشتار جمعی باشد؛ لذا برای حفظ حکومت اسلامی یا اساس اسلام نمی‌توان از تسلیحات کشتار جمعی استفاده نمود؛ زیرا این امر نقض غرض از وجود اسلام و تشکیل حکومت اسلامی خواهد بود. علاوه بر اینکه امروزه با عنایت به پراکندگی کشورهای اسلامی و مسلمان‌ها در اقصی نقاط جهان، عملاً نابودی اساس اسلام میسر نمی‌باشد. در نتیجه ضرورت حفظ «بیضه‌الاسلام» هرگز امکان تحقق نخواهد یافت. تا ضرورت استفاده از تسلیحات کشتار جمعی مهیا شود. البته برخی با استناد به آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال معتقدند ساخت و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی حتی در حالت غیر ضرور نیز مجاز می‌باشد که این قول به سبب مقید شدن اطلاق آیه مذکور با آیات دیگر صحیح نمی‌باشد.

مقدمه

«ضرورت» قاعده‌ای عقلی و خارج از ضوابط و مستندات شرعی، از سوی ملل و اقوام مختلف مورد استناد قرار گرفته است. در حقوق غرب با تکیه بر حقوق روم، قاعده «ضرورات قانون نمی‌شناسد» (Necessitas Non Habet Legem) همواره مورد استناد بوده است. در احکام اسلامی «ضرورت» که از آن تحت عنوان قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» نام برده می‌شود؛ یکی از قواعد مهم فقهی است که دارای ریشه قرآنی (ر.ک: بقره: ۱۷۳) و روایی (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۴۸۳) بوده و در اکثر ابواب فقه جاری و ساری می‌باشد. ماهیت ضرورت بر مبنای پذیرش استثنایی یک امر مذموم و غیر مشروع است و انجام عملی را جواز می‌دهد که در فقدان ضرورت، ناروا و نامشروع می‌نماید، اما صرف وجود ضرورت به معنای آزادی عمل بی قید و شرط برای ارتکاب فعل ممنوع و نامشروع، نمی‌باشد، بلکه فقهای معظم با

بیان برخی از شرایط از جمله «رعایت تناسب» و «تجاوز نکردن از حداقلها» در رفع موارد ضرورت و عدم مجاز بودن «قتل انسان بی‌گناه» حتی در حال ضرورت، آن را مقید و محدود نموده‌اند.

از این رو ضرورت‌های نظامی نمی‌توانند نقض گسترده و نامحدود قواعد جنگ در مخاصمات مسلحانه را، برای کسب برتری نظامی با استفاده از روش‌های ممنوعه توجیه کنند؛ بر این اساس اختیار متخصصین در استناد به ضرورت نظامی به‌عنوان توجیه نقض قواعد و مقررات، نامحدود نبوده و تابع موارد و شرایط مشخصی است.

در مقاله حاضر تلاش گردیده به سؤال زیر پاسخ داده شود:

- شرایط، حدود و ثغور ارتکاب افعال ضروری در مقررات جهاد تا چه اندازه‌ای است؟
- آیا در حالت ضرورت می‌توان مقررات حقوق بشردوستانه اسلامی را زیر پا گذاشت؟
- آیا ضرورت می‌تواند مجوزی برای استفاده از تسلیحات کشتار جمعی علیه نیروهای دشمن باشد؟

۱. تعاریف

کلمات «ضرورت» و «سلاح‌های کشتار جمعی» از مهمترین مفاهیم بکار رفته در این مقاله هستند. لذا قبل از پرداختن به مطالب اصلی، تعریف این واژه‌گان بیان می‌شود.

۱-۱. ضرورت

کلمه «ضرورت» بعنوان کلیدی ترین مفهوم بکار رفته در مقاله حاضر از دو منظر فقهی و بین‌المللی مورد تعریف قرار می‌گیرد.

۱-۱-۱. از نظر فقهی

واژه «ضرورت» (Necessity) از نظر لغوی اسم مصدر «اضطرار» است. بدین معنا که نتیجه اضطرار به وجود آمدن حالت ناچاری و ضرورت می‌باشد. کلمه اضطرار نیز واژه‌ای عربی است که از ریشه ضر - به ضم ضاد و فتح آن و تشدید راء - گرفته شده و در قالب باب افتعال به کار رفته است. این واژه چنانچه از ریشه ضر - به فتح ضاد - باشد به معنای پذیرش ضرر خواهد بود؛ زیرا «ضر» در این حالت متضاد «نفع» می‌باشد (مقرّی فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۶۰) و اگر از ریشه ضر

- به ضم ضاد - باشد معنای آن عبارت است از: احتیاج، ناچاری، سختی، ناگزیری و درماندگی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۸۳ / فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۷) البته احتیاجی که راه گریزی از آن وجود نداشته باشد (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۲۲۳) همین معنی در آیه ۶۲ سوره نمل نیز به کار رفته، آنجا که خداوند متعال می فرماید: «أَمَّنْ يَجُوبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ...» [آیا آن شریکان انتخابی شما بهترند] یا آنکه وقتی در مانده‌ای او را بخواند اجابت می کند و آسیب و گرفتاریش را دفع می نماید...» همان گونه که ملاحظه می شود؛ «مضطر» در این جا به معنی درمانده و ناچار است.

پیش از بیان معنای اصطلاحی «ضرورت» در لسان فقها لازم به ذکر است؛ فقها غالباً در متون فقهی کلمه «ضرورت» و «اضطرار» را در یک مفهوم به کار برده و از هر دو کلمه یک معنا را قصد نموده اند؛ از این رو هرگاه در این مقاله از واژه «اضطرار» استفاده شده منظور همان «ضرورت» می باشد.

از نظر اصطلاحی، فقها و اصولیون تعاریف متعدد و تقریباً مشابهی از «اضطرار» و «مضطر» ارائه نموده اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

مرحوم مقدس اردبیلی گفته است: «اضطرار آن است که صبر بر آن ممکن نباشد؛ مانند: گرسنگی» (مقدس اردبیلی، [بی تا]، ص ۶۳۶) مرحوم علامه حلی نیز می نویسد: «مضطر کسی است که اگر [از حرام] تناول نکند ترس از تلف یا بیماری خویش، داشته باشد» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۳۳ / فاضل اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۱۷).

زحیلی دیگر اندیشمندی است که در تعریف «ضرورت» بیان می کند:

ضرورت عبارت از حالتی از خطر یا مشقت شدید که بر انسان عارض می شود، بصورتی که ترس واقع شدن ضرر یا اذیت نفس یا عضو یا آبرو یا عقل یا مال و توابع آن باشد. در این زمان ارتکاب فعل حرام، یا ترک واجب یا تاخیر انداختن از وقتش، بخاطر دفع ضرر معین یا مباح می شود (زحیلی، ۱۹۹۷، ص ۶۴).

با عنایت به تعاریفی که از نظر گذشت می توان گفت: «ضرورت» از نظر فقهی بدین معناست که انسان خود را در فشار و تنگنایی بیابد، که برای رهایی از آن، ناگزیر باشد عملی را که خلاف شرع است، انجام دهد. پس «ضرورت» همانا امری استثنائی است و سبب پدیداری وضعیت جدیدی می شود که در آن، شخص مضطر از باب «حکم ثانویه می تواند عملی را که انجام آن حرام است

انجام دهد؛ به عبارت دیگر «ضرورت از عناوین ثانوی است که با پیدایی آن، تکلیف اولی، از عهده مکلف برداشته می شود، بدین معنا که مکلف را، از موضوع حکم شرعی اولی خارج می کند که نتیجه آن جواز ارتکاب حرام یا ترک واجب در حال اضطرار خواهد بود» (مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۷۴).

منظور از ضرورت نظامی نیز، تسری «قاعده ضرورت» به حوزه جنگ است بصورتی که با به وجود آمدن حالت ضرورت، ارتکاب افعالی که در حالت و شرایط عادی جنگ ممنوع می باشند، مجاز می گردد (همان، ج ۱۳، ص ۴۴۵).

۱-۱-۲. در حقوق بین الملل

«ضرورت» در حقوق بین الملل به عنوان یک استثناء بر تعهدی الزام آور تعریف می شود. ماده ۲۵ طرح مسئولیت بین المللی دولت مصوب ۲۰۰۱ کمیسیون حقوق بین الملل، آن را چنین تعریف می کند: «تنها راه کشور، به منظور حفاظت از منفعت ذاتی در برابر یک خطر شدید و قریب الوقوع»^۱ همچنین شرح تفسیری شماره ۱ ماده مذکور نیز تصریح می کند: ضرورت، عذری تلقی می شود که ماهیت متخلفانه بودن عمل خلاف تعهدات بین المللی را از بین می برد. پس ضرورت در حقوق بین الملل، اولاً یک استثناء بر الزام بر انجام تعهدات بین المللی است و ثانیاً: ماهیت عمل خلافکارانه بین المللی را دگرگون می کند.

با وجود این مقررات بین المللی مستقیماً به تعریف «ضرورت نظامی» نپرداخته اند. تنها ماده ۱۴ کد لیبر^۲ مصوب سال ۱۸۶۳ در باره آن مقرر داشته است:

ضرورت نظامی، شامل معیارهایی می باشد که برای تضمین اتمام جنگ ضروری هستند و مطابق با قوانین مدرن و عرف جنگ، مشروع و قانونی هستند و مورد پذیرش کشورهای متمدن مدرن می باشند.^۴

پیرو تعریف کلی که در ماده ۱۴ صورت گرفت، لیبر مفهوم ضرورت نظامی را با نمونه هایی که

1. Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts, 2001.
2. Commentaries On The Draft Articles, Act 25.
3. Lieber Code of April 24, 1863.
4. Military necessity, as understood by modern civilized nations, consists in the necessity of those measures which are indispensable for securing the ends of the war, and which are lawful according to the modern law and usages of war.

با ضرورت نظامی توجیه می‌شوند در مواد ۱۵ و ۱۶ این گونه به تصویر کشید:

ضرورت نظامی نابودی مستقیم جان یا اعضای بدن دشمنان مسلح و اشخاص دیگری که نابودی آنها در درگیری‌های مسلحانه در حین جنگ اجتناب ناپذیر است را مجاز می‌داند. همچنین دستگیری هر دشمن مسلح و همچنین دشمنی که برای دولت متخاصم اهمیت دارد، یا خطر خاصی برای دستگیرکننده دارد، را نیز مجاز می‌داند. ضرورت نظامی تخریب اموال، انسداد راه‌ها و کانال‌ها، سفر یا ارتباط و امتناع از معاش یا وسایل زندگی دشمن، تصاحب هر آنچه که دشمن یک کشور برای امرار معاش و امنیت خود نیاز دارد، را اجازه می‌دهد و اجازه این امور موجب از بین رفتن حسن نیت نمی‌شود که مطابق موافقتنامه‌های صورت گرفته در طول جنگ متعهد به آن شده‌اند یا انتظار می‌رود که در قوانین جدید جنگی وجود داشته باشند.^۱

همچنین «ضرورت نظامی قساوت را نمی‌پذیرد - یعنی تحمل درد و رنج غیر ضروری و یا انتقام و شکنجه جهت گرفتن اقرار را مجاز نمی‌سازد. ضرورت نظامی استفاده از سموم در هیچ جنگی و تخریب عمدی منطقه را نمی‌پذیرد. ضرورت نظامی حمله را می‌پذیرد اما عملیات خیانتکارانه را رد می‌کند و بطور کلی هیچ عملیات خصمانه‌ای که بازگشت به صلح را مشکل می‌سازد را مجاز نمی‌سازد».^۲

مطابق تفسیر لیبر از ضرورت نظامی، اصل ضرورت نظامی وسیله‌ای نیست که توسط آن بتوان از قوانین جنگی اجتناب کرد.

علاوه بر کد لیبر، در چهار کنوانسیون ژنو ۱۹۴۹ در مجموع کمتر از بیست بار از واژه‌های «ضرورت» یا «ضرورت‌ها» و در عباراتی نظیر «ضروری انگاشته شدن به موجب الزامات اجباری نظامی»، «در صورت ضرورت نظامی اضطراری»^۳ یا «موجه بنا به ضرورت نظامی»^۴ استفاده شده است. ماده ۵۳ کنوانسیون چهارم ژنو اشاره می‌کند:

انهدام اموال منقول یا غیر منقولی که افراد یا اشتراکا متعلق به اشخاص یا دولت یا شرکت‌های عمومی یا سازمان‌های اجتماعی یا تعاونی باشد توسط دولت اشغال کننده ممنوع است، مگر در مواردی که انهدام آنها به واسطه عملیات جنگی ضرورت حتمی یابد.^۵

1. Lieber Code of April 24, 1863, Art 15.

2. Lieber Code of April 24, 1863, Art. 16.

3. Convention (I), Geneva, 12 August 1949, Article 33: «in case of urgent military necessity».

4. Ibid, Article 55 «:not justified by military necessity».

5. Convention (IV) , Geneva, 12 August 1949, Article 53.

پروتکل‌های الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو سال ۱۹۷۷^۱ نیز از همین روند تبعیت می‌کنند و حاوی ارجاع‌های گسترده‌ای به «ضرورت نظامی» بعنوان یک استثناء برای به کار بستن قوانین می‌باشند. یک مثال خوب در بند ۵۴ از پروتکل اول یافت می‌شود که گرسنه نگه داشتن افراد غیرنظامی (Starvation of Civilians)^۲ را به عنوان یک روش جنگی ممنوع می‌نماید. پاراگراف دوم آن بیان می‌دارد: «حمله، تخریب، جابجایی و یا دادن اشیاء بی‌فایده به افراد غیرنظامی که زنده مانده‌اند ممنوع می‌باشد...» اما پاراگراف پنجم با اضافه کردن یک استثناء یعنی: «هرجا که ضرورت نظامی اضطراری ایجاب کند، یکی از طرفین درگیر در مناقشه می‌تواند در مناطقی که تحت کنترل خود دارد ممنوعیت‌های قید شده در پاراگراف ۲ را نادیده انگارد» این قاعده را تعدیل می‌کند.

بنابراین به عنوان مفهومی جدید از حقوق بین‌الملل بشردوستانه، کلیه اقدامات نظامی که در موقعیت‌های درگیری‌های مسلحانه صورت می‌گیرند مشمول دو شرط هستند: نخست اینکه برای دستیابی به هدف نظامی مشروع ضروری باشند، دوم اینکه مطابق حقوق بین‌الملل بشردوستانه ممنوع نباشند.

۱-۲. سلاح‌های کشتار جمعی

سلاح‌های کشتار جمعی در زبان انگلیسی به «Mass destruction weapons» تعبیر می‌شوند؛ واژه «Mass» به معنای «توده» و یا «جمع» است و واژه «Destruction» به معنای تخریب می‌باشد لذا بهتر بود این عبارت به «سلاح‌های تخریب گسترده» معنا می‌شد، اما عبارتی که در زبان فارسی مصطلح می‌باشد همان سلاح‌های کشتار جمعی است که در این مقاله نیز همین معنا به کار رفته است. اگرچه اختلاف و شبهه‌ای نسبت به نامگذاری این سلاح‌ها به «کشتار جمعی» به نظر نمی‌رسد اما این سلاح‌ها با معادل‌های دیگری هم شناخته می‌شوند؛ مانند: «انهدام جمعی»، «امحای جمعی» یا «نامتعارف» (Unconventional Weapons). در زبان عربی از سلاح‌های کشتار جمعی به «اسلحة الدمار الشامل» تعبیر می‌کنند. «الدمار»

-
1. Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, (Protocol I), 8 June 1977.
 2. Starvation of Civilians.

به معنای هلاکت و قتل است و «الشامل» به معنای «عام» و «جمع» می‌باشد. به لحاظ خصوصیات میان مصادیق سلاح‌های کشتار جمعی، چنان تفاوتی وجود دارد که ارائه تعریف، مشتمل بر خصوصیات جامع که بتواند همه مصادیق را پوشش دهد، میسر نیست. از همین رو برخی در ارائه تعریف برای سلاح‌های کشتار جمعی تنها به بیان مصادیق پرداخته‌اند. البته برخی تعاریف از این نوع تسلیحات صورت گرفته است از جمله، کنگره آمریکا سلاح‌های کشتار جمعی را این چنین تعریف نموده است:

هر جنگ افزار یا وسیله‌ای که بخواهد یا قابلیت این را داشته باشد که پس از پرتاب موجب مرگ یا آسیب شدید به بدن شمار قابل توجهی از انسان‌ها شود و یا توسط اشعه یا پرتو رادیواکتیو و یا گاز و سم شیمیایی موجودات زنده را دچار مرض و ناخوشی نماید (A. Croddy, 2005, pix).
 برای تحقیقی جامع‌تر نسبت به معیارهای کشتار جمعی و مفهوم آن، به نظرات برخی از صاحب نظران در این عرصه می‌پردازیم:

دکتر جمشید ممتاز از اساتید حقوق بین‌الملل معتقد است: به طور کلی دو معیار برای تشخیص این سلاح‌ها از سایر تسلیحات مطرح است:

۱. قدرت تخریبی این سلاح‌ها

۲. اهداف آنها

معیار قدرت تخریبی در توافقات پاریس ۱۹۴۵ راجع به پیوستن آلمان فدرال به پیمان آتلانتیک شمالی مطرح شد. مطابق ضمیمه شماره ۶ پروتکل سوم توافقات مذکور، ناظر به کنترل تسلیحات، سلاح‌هایی که قابلیت انهدام و زیان‌های گسترده و یا ایجاد مسمومیت در سطح وسیع را دارند باید در زمره این سلاح‌ها قرار گیرند. با وجود این تکیه بر معیار قدرت تخریب به تنهایی برای توصیف سلاح‌های کشتار جمعی کافی نیست؛ زیرا در حال حاضر اگر از سلاح‌های موسوم به متعارف نیز استفاده سوء شود، نتایج و آثار مشابهی به بار می‌آید. بمباران‌های وسیع شهر آلمان در ماه‌های پایانی جنگ جهانی دوم، مؤید همین مطلب است؛ از این رو توجه به معیار دیگری نیز ضرورت دارد.

بر اساس معیار دوم تنها به سلاح‌هایی می‌توان سلاح کشتار جمعی اطلاق کرد که ماهیتاً جز به منظور انهدام وسیع به کار نمی‌روند و آثار مخرب آن، چنان است که نمی‌تواند به اهداف معینی محدود شود. بنا به این معیار که مورد قبول کمیته بین‌المللی صلیب سرخ هم قرار گرفته است، تمام

سلاح‌هایی که بنا به ماهیت خود و نحوه استفاده از آن موجب آثار مخرب غیر قابل تفکیک می‌شوند، در زمره سلاح‌های کشتار جمعی قرار می‌گیرند. این آثار عموماً غیرقابل پیش بینی و مهار ناشدنی است که به همین سبب این سلاح‌ها را «سلاح وحشت» نیز می‌نامند (ممتاز، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۱۴).

دکتر ضیائی بیگدلی از اساتید حقوق بین‌الملل چهار ویژگی زیر را برای این تسلیحات بیان می‌کند:

۱. سلاح‌هایی که به مناطق وسیعی لطمات شدید وارد کنند.
۲. سلاح‌هایی که آثار آنها غیرقابل کنترل و غیرقابل تمایز می‌باشند. مثلاً به نظامیان و غیرنظامیان لطمه می‌زنند.
۳. سلاح‌هایی که جهت برخورد به هدف معین، به حد کافی مشخص نمی‌باشند.
۴. سلاح‌هایی که پس از پرتاب قابل کنترل نیستند.

بنا بر آنچه در تعریف و معیارهای سلاح‌های کشتار جمعی بیان گردید امروزه این تسلیحات دارای سه مصداق مشخص و معین می‌باشند که عبارتند از: ۱ - سلاح‌های هسته‌ای ۲ - سلاح‌های میکروبی ۳ - سلاح‌های شیمیایی.

۲. محدودیت‌های ارتکاب فعل ضروری

فقها برای ارتکاب فعل ضروری محدودیت‌هایی را برشمرده‌اند که به دو مورد از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۲-۱. رعایت تناسب و اقدام به قدر حاجت

رعایت تناسب در دفع ضرر در هنگام ضرورت مهم‌ترین عاملی است که ارتکاب فعل ضروری را محدود و مقید می‌کند و از گسترش بی‌ضابطه دامنه آن جلوگیری می‌کند.

فقها (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۴) در مورد شخصی که مجبور به خوردن محرّمات از جمله مردار یا مسکرات می‌شود معتقدند: به میزان سدّ رمق و دفع حاجت و حفظ حیات اجازه استفاده از این محرّمات را دارد و تجاوز از مقدار ضرورت و حاجت مشمول «بغی و عدوان» خواهد بود. مرحوم مقدس اردبیلی می‌نویسد:

سپس از آنجا که [انجام آن عمل] حرام است و دفع ضرورت آن را اجازه داده؛ واجب است از حد ضرورت تجاوز نکند. [فقها] گفته‌اند: واجب است قصد دفع ضرورت نماید و غیر آن را، اعم از سیری و لذت، قصد نکند. پس اگر قصد سیری و لذت داشته باشد مرتکب حرام شده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۱۶).

مرحوم صاحب جواهر می‌گوید: «اما کیفیت اذن این گونه است که فرد ماذون باید حفظ رمق نماید. علاوه بر اینکه اضطرار هم نسبت به وی باشد؛ از این رو تجاوز از این حدود حرام است. بخاطر اینکه قصد حفظ نفس می‌باشد که با [حفظ رمق] محقق می‌شود؛ لذا بعد از آن ضرورت منتفی می‌شود. به همین جهت [فقها] گفته‌اند: «ان الضرورة تقدر بقدرها» بلکه از ظاهر کتاب تبیان و مجمع البیان و روض الجنان و صریح خلاف اجماع بر حرام بودن تجاوز استفاده می‌شود» (نجفی، [بی تا]، ج ۳۶، ص ۴۳۱) همان گونه که ملاحظه می‌شود مرحوم صاحب جواهر معتقد است: اباحه‌ای که بخاطر اضطرار برای خوردن مردار برای شخص داده می‌شود صرفاً برای حفظ جان می‌باشد؛ لذا در صورت رفع خطر، تجاوز از حد نیاز مجاز نبوده و حرام است. ایشان دلیل اکتفاء به حداقل را وجود «قاعده تناسب» دانسته و می‌گوید: «إن الضرورة تقدر بقدرها».

بر اساس این ضابطه که در واقع خود یک قاعده می‌باشد؛ ضرورت‌ها اندازه دارند و در تمسک به آنها برای دفع ضرر باید به حداقل اکتفا نمود. یکی از فقها می‌نویسد:

معنای «الضرورات مقدره بقدرها» این است که در ارتکاب فعل ضروری واجب است به اندازه نیاز و آنچه که توسط آن ضرورت برطرف می‌شود بسنده شود (شریف کاشانی، ۱۴۰۴، ص ۲۸۲). وهبه زحیلی از علمای معاصر در تبیین این قاعده بیان می‌کند: «همانا هر آنچه بخاطر ضرورت از فعل یا ترک فعل مجاز می‌شود؛ به اندازه‌ای که دفع ضرر و اذیت شود مباح می‌گردد نه بیشتر از آن» (زحیلی، ۱۹۹۷، ص ۲۳۰).

بر بنیاد آنچه بیان شد؛ قاعده «ان تقدر بقدرها»: که یک قاعده عقلی بوده و مفاد آن این است که تنها تا رفع حالت ضرورت و به تناسب خطر و تهدید موجود، انجام فعل اضطراری جایز است؛ لذا استمرار آنچه که بواسطه ضرورت مباح گشته مجاز نخواهد بود، بلکه با زوالش حکم اصلی و اولیه نیز برمی‌گردد. بنای قاعده بر این است که حکمی که بواسطه ضرورت وضع گردیده حکم مرجوح است و حکم اصلی ثابت، پیش از عارض شدن ضرورت، حکم راجح می‌باشد و شارع بخاطر آسان گیری و رحمت، حکم مرجوح را برای مکلف تعیین نموده است؛ از این رو بمجرد زوال

ضرورت حکم مرجوح نیز زایل خواهد شد زیرا انگیزه و داعی برای استمرار حکم مرجوح بعد زوال سببش وجود نخواهد داشت و گرنه در صورت استمرار، استثناء به منزله قاعده خواهد بود و «بغی و عدوان» که قرآن آن را نفی کرده است: «فمن اضطر غیر باغ و لاعاد فلا اثم علیه» جزو ضوابط ضرورت خواهد شد.

بنابراین اباحه‌ای که به سبب ضرورت ایجاد می‌گردد، مطلق نیست بلکه به اندازه لازم و برای رفع دشواری می‌باشد.

۲-۲. جایز نبودن قتل انسان بی‌گناه

عبارت «الاضطرار لایبطل حق الغیر» قید دیگری است که قاعده ضرورت را محدود و دامنه آن را مضیق می‌کند. مفهوم این عبارت این است که؛ اضطرار حق دیگری را باطل نمی‌کند. دکتر زحیلی می‌نویسد:

همانا اضطرار هر چند سببی از اسباب مباح شدن فعل است مانند: خوردن مردار، خون و شراب و امثال آنها..، اما باعث سقوط حق انسان دیگری از ناحیه مادی نمی‌شود هر چند باعث سقوط حق الله شود..؛ زیرا ضرورتی برای حق الناس نیست و ضرر با ضرر از بین نمی‌رود و تجلی ضرورت در حفاظت از حیات فرد مضطر است (همان، ص ۲۴۴).

دلیل این ویژگی اضطرار امتنانی بودن این قاعده است؛ از این رو قاعده در جایی جاری می‌گردد که برداشتن حرمت یا وجوب، جنبه امتنانی داشته باشد. در نتیجه اگر از جریان قاعده خلاف امتنان لازم بیاید، جاری نخواهد شد؛ مانند اینکه اضطرار به حفظ جان مستلزم کشتن دیگری باشد؛ لذا گفته‌اند: «الضرورة فی کل شیء الا فی الدماء؛ ضرورت در هر چیزی غیر دماء جاری است» این خصوصیت در مورد سایر قواعد امتنانی و از جمله «الاضرر» نیز جاری می‌باشد. فقیه دیگری می‌نویسد:

جرائمی هستند که ضرورت تأثیری بر ارتکاب آنها در هیچ صورتی ندارد... زمانی که فرد اضطرار به کشتن انسان بی‌گناه، یا قطع عضو از او، یا مجروح کردن وی برای نجات خود از هلاکت نماید (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۷۳).

بنابراین همان‌گونه که فقهای معظم تصریح نموده‌اند: در تقیه قتل جایز نیست. بعبارت دیگر تقیه دلیل قتل نمی‌باشد؛ زیرا اساساً تقیه به خاطر حفظ چیزهایی هست که حفظ آنها واجب می‌باشد - مانند حفظ جان و دین - بنابراین روشن است؛ در مواردی که تقیه باعث نقص در دین یا

هلاکت انسان بی‌گناهی گردد مشروع نخواهد بود هرچند که خود تقیه‌کننده سالم بماند؛ زیرا حفظ خود از هلاکت، بر هلاکت انسان دیگر ترجیح ندارد تا در نتیجه خطر را از خود دفع کند و لو اینکه دیگری هلاک گردد. دلیل این امر نیز آیات (ر.ک: اسراء: ۳۳ / احزاب: ۵۸) و روایاتی (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۲۳۴) است که صریحاً اقدام بر قتل بجز در «موارد حق» را منع نموده‌اند و ضرورت جزو موارد حق محسوب نمی‌شود.

فقهای معظم نیز معتقدند اکراه و اضطرار مجوز قتل نمی‌باشد و در قتل رفع مسئولیت نمی‌کند و جایز نیست انسان برای فرار از کشته شدن، دیگری را که بی‌گناه است بکشد (محقق سبزواری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۱) مرحوم صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «برای حفظ نفس کشتن دیگری جایز نیست؛ لذا گفته شده در دماء تقیه مجاز نمی‌باشد، در این امر فرقی بین سید، عبد و کافری که خونش محترم می‌باشد وجود ندارد» (نجفی، [بی‌تا]، ج ۳۶، ص ۴۴۱) فقیه دیگری می‌گوید: «تقیه با زبان است و نه با دست، یعنی قتل» (سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۲۴، ص ۴۶).

از طرف دیگر هرچند برخی ممنوعیت تقیه در خون را، به نفس مسلمین اختصاص داده‌اند اما عده‌ای از فقها نیز معتقدند: این امر به مسلمان‌ها اختصاص نداشته و در رابطه با جان سایر انسان‌ها نیز جاری می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۴/حلی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۳۷) در کتاب شریف فوائد جعفریه آمده است:

خون مخالف [غیرمسلمان] نیز جزو حفظ شده‌ها می‌باشد هرچند که روایت به خاطر وجود لفظ تقیه، به خون امامی اختصاص دارد. مگر اینکه لفظ «تقیه ی» به کار رفته در روایت را بمعنای «خوف» بگیریم. پس مشروعیت مرتفع شدن خون امامی محقق است و در مورد سایر خون‌ها روایت ساکت است و در نتیجه تحت دفع ضرر قرار داشته و حفظ آنها مجاز نیست. لکن آنچه از ادله حفظ خون استنباط می‌شود این است که این ادله اطلاق داشته و «وارد و حاکم» بر ادله رفع ضرر هستند. در نتیجه خون امامی و غیر امامی مساوی بوده و شارع حفظ همه آنها حتی ذمی را واجب نموده است (کاشف‌الغطاء، [بی‌تا]، ص ۸۶).

۳. تأثیر قاعده ضرورت در مقررات حقوق بشردوستانه اسلامی

بر اساس مقررات حقوق بشردوستانه اسلامی هرگونه حمله به اهداف غیرنظامی و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی ممنوع می‌باشد؛ لذا با در نظر گرفتن ممنوعیت‌های مذکور تأثیر قاعده

ضرورت بر این مقررات مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. حمله به اهداف غیرنظامی

اهداف غیرنظامی شامل افراد غیرنظامی، محیط زیست و اموال و اماکن می‌باشد لذا در این بخش بصورت جداگانه تاثیر قاعده ضرورت بر هر یک از این اهداف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱. کشتن افراد غیرنظامی

ملاک کشتن در اسلام حربی بودن و اقدام نظامی فرد است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص ۲۶۱) از این رو حمایت از غیرنظامیان و ضرورت تفکیک میان نیروهای نظامی و غیرنظامی از اصول بنیادین حقوق بشردوستانه در اسلام محسوب می‌شود. بطوری که برای حمایت از این گروه از اشخاص، احکام و مقررات زیادی در مجموعه قوانین اسلامی لحاظ گردیده است.

بر همین اساس اصل اولیه در احکام جهادی اسلام، اتخاذ شیوه‌هایی است که از جنگ و کشتن انسان‌های بی‌گناه و غیرنظامی جلوگیری شود.

طبق احکام جهادی اسلام، جنگ فقط بین نیروهای مسلح جایز است. این دستوری است که در قرآن کریم صریحاً اعلام شده است: «و قاتلو فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لاتعتدوا ان الله لایحب المعتدین» (بقره: ۱۹۰) طبق دلالت صریح این آیه، جنگ اختصاص به کسانی دارد که عملاً درگیر جنگ هستند. بنابراین افرادی که در حقیقت نظامی نبوده یا دلیلی بر نظامی بودن آنان وجود ندارد و یا کسانی که تسلیم یا اسیر شوند، مورد حمایت قرار می‌گیرند و رزمندگان حق تعرض به آنان را نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۶-۸۷) والا از جمله مصادیق تعدی تلقی خواهد شد و پر واضح است که در جهاد فی سبیل الله تجاوز و تعدی از حدود الهی هیچ جایگاهی ندارد.

با وجود اینکه حکم اولی در مورد غیرنظامیان حتی در صورتی که در صحنه جنگ حضور مستقیم داشته باشند مصونیت مطلق آنها از هرگونه تعرض و کشتن می‌باشد اما در صورت اقتضای ضرورت نظامی با رعایت شرایطی که قبلاً گذشت، کشتن محدود تا رفع «حالت ضرورت و اضطرار» مجاز می‌باشد.

همه فقها بر این موضوع اتفاق نظر دارند که قتل زنان و کودکان در حال ضرورت جایز است و

اختلاف در این است که آیا صرف معاونت یا مقاتل بودن زنان یا کودکان مجوز قتل آنان خواهد بود یا نه؟ طبق دیدگاه مشهور فقهای امامیه، زنان و کودکان حتی در صورت معاون و مقاتل بودن نیز تا زمانی که ضرورت نظامی اقتضا ننماید مورد حمایت خواهند بود (ابن بزّاج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۰۳/ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳) مرحوم شیخ طوسی می نویسد:

کشتن زنان جایز نیست. پس اگر با مسلمانان بجنگند و به همسران و سایر مردان کمک نمایند، از کشتن آنها خودداری کن، اما اگر اضطرار به کشتن آنها پیدا شود در این صورت کشتن آنها مجاز بوده و حرجی به آن نیست (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۹۲).

ضرورتی که فقها بر مبنای آن کشتن زنان و کودکان را جایز شمرده‌اند بحث استفاده از این افراد در سپر انسانی (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۱۲۴-۱۲۵/ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۸۹) است بطوری که پیروزی بر دشمن متوقف بر کشتن آنها باشد.

بنابراین با وجودی که حکم اولی در مورد غیر نظامیان، عدم تعرض و کشتن آنها می‌باشد اما در صورت اقتضای ضرورت نظامی که فقها در این مورد سپر انسانی و توقف پیروزی بر دشمن را بیان نموده‌اند کشتن آنها به اندازه‌ای که این ضرورت بر طرف شود مجاز است؛ لذا برای ارتکاب فعلی که دارای ضرورت جنگی می‌باشد می‌بایست شرایط ارتکاب آن، از جمله «شرط تناسب» و «اکتفاء به حداقل‌ها» که قبلاً بیان گردید؛ رعایت شود.

۳-۱-۲. تخریب محیط زیست

اهتمام به حفظ و حراست از محیط زیست از منظر قرآن کریم آن چنان جدی و با اهمیت است که اگر کسی بدون نیاز و ضرورت اقدام به تخریب یا نابودی آن نماید از جمله مفسدان خواهد بود. در آیه ۲۰۵ سوره بقره آمده است:

وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يَجِبُ الْفُسَادَ؛ وَ هنگامی که (از نزد تو) برمی گردد کوشش می‌نماید تا در زمین فساد کند و کشت و زرع و نسل بشر را هلاک نماید و حال آنکه خدا فساد را دوست ندارد.

بی تردید در وضعیت غیر جنگی، قطع درختان و تخریب مزارع و محیط زیست به طوری که اطلاق افساد بر آن صادق باشد، به حکم آیه ۲۰۵ سوره بقره جایز نیست (حسینی شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۲۲۹/ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰، ص ۹۸).

در ارتباط با تخریب مزارع و قطع درختان در جریان مخاصمات مسلحانه، دیدگاه‌های مختلفی

ازسوی فقها ارائه شده است، که می‌توان آن را در دو دیدگاه کلی به شرح ذیل خلاصه نمود:

دیدگاه اول: برخی از فقها مانند: ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۹۹) ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۶) سید محمد حسینی شیرازی (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴۷، ص ۱۹۶) معتقدند قطع درختان و تخریب مزارع دشمن، جز در حال ضرورت و حاجت شدیدی که مجوز تخریب باشد. جایز نیست. ظاهر کلام این گروه از فقها که به «لایقطع» و «لا یجوز» تعبیر نموده‌اند حرمت است. که مستند این دیدگاه، علاوه بر آیه ۲۰۵ سوره بقره، روایت ابو حمزه ثمالی است از امام صادق علیه السلام: «... وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرًا إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، صص ۲۷ و ۲۹)، می‌باشد.

دیدگاه دوم: فقهای چون محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۳) علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۶) صاحب جواهر (نجفی، [بی‌تا]، ج ۲۱، ص ۶۵ و ۶۷) کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۶) تصریح دارند؛ قطع درختان و تخریب مزارع دشمن مکروه است، مگر این‌که ضرورت اقتضا نماید، یا در قطع آن مصلحتی (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۰۱) باشد و یا نیاز (حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۳۶/ علامه حلی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۷۱-۷۲) یا حاجت شدیدی (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۱) در انجام آن وجود داشته باشد، که در آن صورت کراهتی نخواهد داشت. برخی از فقها نیز به جای ضرورت، تعبیر به یکی از مصادیق آن نموده‌اند؛ مانند تخریب مزارع در صورتی که پیروزی بر آن متوقف باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۹۲).

بنابراین تخریب درختان و مزارع بدون این‌که وضعیت مخاصمه آنرا اقتضا کند ممنوع است، چون هر اقدامی که مصداق تجاوز از حدود الهی باشد موجب اسراف و افساد خواهد شد، که در جهاد فی سبیل الله از هیچ رزمنده‌ای پذیرفته نیست.

۳-۱-۳. تخریب اموال و اماکن

کلمه «اعتداء» که در آیات جهادی ملاحظه می‌شود، در لغت و لسان قرآن کریم به معنای تجاوز از حدود الهی معنا شده (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۰) و مفسرین بر این عقیده‌اند «وَ لَا تَعْتَدُوا» در آیه مبارکه ۱۹۰ سوره بقره شامل همه انواع تجاوزات و تعدیات می‌شود؛ از شروع به جنگ و خونریزی و قتل کسانی که در جنگ نقشی ندارند، تا قطع درختان و آتش زدن مزارع و

غارت و تخریب اموال و اماکن دشمن بدون این که هیچ گونه ضرورت نظامی و یا مصلحتی اهم وجود داشته باشد (همان، ج ۲، ص ۶۱ / مقدس اردبیلی، [بی تا]، ص ۳۰۷).

علماء و مفسرین با استناد به آیات ۲ و ۵ سوره حشر، انهدام و تخریب اموال و اماکن دشمن را در صورت اقتضای ضرورت نظامی، جایز دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۴۹۶ / زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۷۴) البته به این نکته باید توجه داشت که هر چند که در آیه ۵ سوره حشر تنها به جواز قطع درختان خرما تصریح شده، اما به تصریح سیره نویسان در آن روزگار نخلستانهای بنی نظیر از بهترین اموال و از مهم ترین منابع غذایی و درآمدی قبیله بنی نظیر بوده است (حلبی شافعی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۶۰).

برخی از مفسرین نیز به تبع دیدگاه‌های فقهی، با استناد به آیات مبارکه فوق، انهدام و تخریب اموال و اماکن دشمن را نه فقط در حال ضرورت بلکه در صورتی که مصلحت مسلمانان و جنگ اقتضا نماید و یا این امر موجب شکست، یا شکسته شدن شوکت و غیظ و خشم دشمن شود، جایز دانسته‌اند. هم چنین برخی از این مفسرین تصریح دارند، اتلاف قسمت کمی از اموال برای نجات و به دست آوردن دیگر اموال شرعا و عقلا کاری پسندیده است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۷۶۸). یادآوری این نکته نیز ضروری است که قلمرو جواز انهدام اموال و اماکن در موارد استثناء، تا جایی است که جنگ و درگیری در جریان بوده و کما کان حالت ضرورت باقی باشد و در شرایط ضروری نیز باید به حداقل خسارات اکتفا شده و میزان زیان متناسب با ضرورت باشد (طنطاوی، [بی تا]، ج ۱۴، ص ۲۸۹).

۳-۲. استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی

در شرایط ضروری که اساس اسلام و یا حکومت اسلامی در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد؛ آیا رزمندگان اسلام می‌توانند برای رفع حالت ضرورت به استفاده از تسلیحات کشتار جمعی روی آورند؟

۳-۲-۱. ضرورت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی برای حفظ اساس اسلام

فقه‌ها مسئله حفظ نظام و جلوگیری از خطرات تهدید کننده اسلام را گاهی به‌عنوان یک ضرورت فقهی و امری مسلم و گاهی به‌عنوان مصلحت ملزم و یا «ما لایرضی الشارع بترکه» تلقی نموده‌اند.

ضرورت حفظ نظام در معنای حراست از موجودیت دین و حاکمیت اسلام به عنوان یک اصل حاکم بر سایر ادله احکام استفاده می شود و هر حکم ثابت اسلامی که در تزاخم با آن باشد، به عنوان ثانوی ملغی می شود فقها در بیان این مقصود، از تعبیر «حفظ بیضة الاسلام» استفاده کرده اند (نایینی، ۱۳۵۸، ص ۵).

خطر بیضه اسلام در زمان جهاد دفاعی که دشمن به سرزمین اسلامی حمله ور می شود اتفاق می افتد و گرنه در جهاد ابتدایی و حمله کردن مسلمین به سرزمین های دشمنان چنین واقعه ای اتفاق نمی افتد هر چند امکان دارد در همین حمله نیز بخاطر عدم برآورد صحیح از امکانات و توانایی دشمن امکان به خطر افتادن بیضه اسلام مطرح شود.

مرحوم شیخ طوسی ضرورت دفاع از «بیضه الاسلام» در جهاد دفاعی را، این گونه بیان می کند: «جهاد به پیروی از حاکمان جور یا بدون امام معصوم نادرست است مگر اینکه مسلمانان مورد تهاجم دشمن قرار گیرند به گونه ای که خوف بر بیضة الاسلام و نابودی آن باشد» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸) همچنین محقق حلی می نویسد:

جهاد ابتدایی با وجود امام معصوم یا نائب آن واجب می شود و جهاد به پیروی از حاکمان ظالم جایز نیست، مگر اینکه مسلمانان مورد تهاجم قرار گیرند به گونه ای که خوف بر بیضة الاسلام باشد (محقق حلی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۹).

همان گونه که بیان شد، این واژه اهمیت فراوانی در بحث «جهاد دفاعی» دارد و دامنه این نوع جهاد تا حدی بسته به تبیین این واژه و مشخص کردن گستره آن است؛ از این رو ضروری است معنای لغوی و اصطلاحی این واژه روشن شود تا به تبع، گستره آن نیز تبیین گردد.

زبیدی در معنای لغوی «بیضة» در تاج العروس می نویسد: «البيضة: حوزة كل شي، يقال: استبيحت بيضتهم، اي: اصلهم و مجتمعهم و موضع سلطانهم و مستقر دعوتهم و البيضة: ساحة القوم» صاحب لسان العرب در تبیین این واژه حدیث «و لاتسلط عليهم من غيرهم فيستبيح بيضتهم» را آورده است و بیان می دارد مقصود از بیضه: جماعت، گروه و اصل ایشان است که ثبات و قرار آن قوم به آن می باشد و منظور از این دشمن کسی است که ایشان را ریشه کن کند و دودمانشان را از بین ببرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۵۴-۵۵۵).

برخی از کلمات فقهای معظم در معنای «بیضه الاسلام» از قرار زیر است:

شهید ثانی از فقهای نامدار در معنای عبارت «بیضة الاسلام» می نویسد: «هي اصله و مجتمعهم»

(شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۰) این عبارت را می‌توان دو گونه تفسیر کرد. در تفسیر نخست بگوییم «اصل و مجتمع» که در عبارت ایشان آمده است «مجتمع» عطف تفسیری کلمه «اصل» می‌باشد و معنا این گونه می‌شود: بیضه‌الاسلام اصل اسلام است و آن جامعه اسلامی است و در تفسیر دوم گفته شود این دو کلمه دارای معنای مستقل و جداگانه می‌باشند و ایشان برای بیضه‌الاسلام دو معنا بیان کرده‌اند که عبارتند از: ۱. اصل اسلام ۲. جامعه اسلامی

ابن ادریس در سرائر می‌نویسد: و بیضه‌الاسلام: هی مجتمع الاسلام و اصله. محقق سبزواری در بیان معنای آن از تعبیر «من بهم قوام الاسلام» (کسانی که پایداری اسلام به واسطه آنهاست) استفاده می‌کند (محقق سبزواری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۴) در توضیح عبارت یاد شده می‌توان گفت که ممکن است مقصود مسلمانان باشند که باعث برپایی اسلام می‌باشند و یا مقصود حاکم جامعه اسلامی و حکومت اسلامی است که با از بین رفتن آن اسلام نیز از بین می‌رود.

آیت الله خوئی از علمای معاصر در خطر قرار گرفتن «بیضه‌الاسلام» را خطر نابودی اسلام برداشت می‌کند و آیت الله تبریزی در تکمیل آن عبارت «مجتمع المسلمین و المومنین» را می‌افزاید و در خطر قرار گرفتن آن را نیز خطر برای «بیضه‌الاسلام» به شمار می‌آورد (تبریزی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۹۰) ایشان در جواب از معنای خطر برای «بیضه‌الاسلام» در صراط النجاة می‌نویسد: «هو خطر امحائهم لذكر الاسلام، لا سمح الله».

گستره بیضه‌الاسلام در حقیقت همان محدوده جهاد تدافعی در فقه اسلامی است و همان طور که در بررسی مفهوم این واژه گذشت هر آنچه به مرکزیت اسلام مربوط شود در این مفهوم می‌گنجد و هر خطری که اساس اسلام را تهدید کند در حقیقت تهدید بیضه‌الاسلام است. مفهوم این واژه که بیانگر محدوده آن می‌باشد شامل اصل اسلام و دین و سرزمین‌های اسلامی است.

اساساً بحث دفاع از بیضه‌الاسلام ریشه روایی دارد و از آنجا وارد مباحث فقها شده است. موارد استناد شده در این موضوع، روایت ذیل است که عبارت است از: «امام رضا علیه السلام فرمود: نه مگر اینکه از نابودی نسل مسلمانان بترسد .. و برای حفظ بیضه‌الاسلام می‌جنگد ...» (هاشمی، ۱۳۹۴، ص ۶۷) در این روایت نابودی نسل مسلمین بمعنای بیضه‌الاسلام بیان شده است.

باوجود وجوب حفظ «بیضه‌الاسلام» «در میان ادله و روایات، یک قاعده کلی نداریم که بتوان از آن استفاده کرد که هر عملی که موجب غلبه و فتح مسلمانان باشد، انجام آن جایز باشد اگرچه در کلمات فقها چنین تعبیری وجود دارد که هر آنچه که فتح و غلبه بر آن متوقف است را می‌توان در

جنگ استفاده کرد، تعابیری نظیر اینکه «مما يتوقف عليه الفتح» یا «مما يتوقف عليه حفظ بيضة الاسلام» یا «مما يرجي به الفتح» اما با ملاحظه ادله به این نتیجه می‌رسیم که چنین قاعده‌ای در میان نیست (علیدوست، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

باید دانست که ما یک روایت معتبر بر این معنی که «کل ما يرجی به الفتح» یعنی هرآنچه پیروزی بر آن متوقف است جایز باشد، نداریم. حتی به نظر می‌رسد که در فرض تراحم بین این دو امر (که از طرفی اگر پذیرفتیم که استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی حرام است و از طرفی چنانچه غلبه مسلمانان یا حفظ اساس اسلام بر استفاده از آن توقف داشته باشد) دلیلی نداریم که مسلمانان برای حفظ اسلام، بتوانند و یا لازم باشد هر عملی را انجام دهند، بلکه حفظ اسلام در دایره وسایلی که «مشروع است» لازم می‌باشد. آنچه را که می‌توان از ادله استفاده کرد اینکه ما موظف به «حفظ اساس اسلام» در دایره‌ای که شرع جایز می‌داند هستیم و این طور نیست که حفظ اسلام در صورتی که به کشتن هزاران زن و بچه کفار متوقف باشد، لازم باشد. به هر روی، صاحب جواهر نجفی، تصریح دارد بر اینکه خلافتی بین فقها در این مطلب نیست (نجفی، [بی تا]، ج ۲۱، ص ۶۵)، درحالی که نمی‌توان از عبارات فقها استفاده نمود که متعرض این کبرای کلی شده باشند و روشن نیست که ایشان چگونه ادعای عدم خلاف نموده‌اند» (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

بر بنیاد آنچه گذشت معلوم می‌شود؛ که با اینکه حفظ «اساس اسلام» و جلوگیری از نابودی آن بر هر مسلمانی واجب و لازم می‌باشد اما این بدان معنا نیست که بتوان از هر وسیله‌ای حتی تسلیحات کشتار جمعی نیز برای حفظ آن استفاده نمود؛ زیرا حفظ اسلام باید در همان چهارچوبی که خود شریعت مشخص می‌نماید انجام پذیرد. یکی از این چهارچوب‌ها حرام بودن «کشتار غیرنظامیان» و نابودی گسترده «محیط زیست» در جنگ است؛ لذا با عنایت به خصوصیات تسلیحات کشتار جمعی استفاده از آنها برای حفظ اسلام مجاز نخواهد بود. علاوه بر اینکه باتوجه به پراکندگی کشورهای اسلامی و مسلمانان در همه جای گیتی امروزه می‌توان ادعا نمود که از بین بردن اسلام و اساس آن غیرممکن است و این گونه نیست که کشورهای اسلامی و مسلمین در یک نقطه از دنیا مجتمع باشند بلکه در همه جای دنیا گسترده شده‌اند؛ لذا عملاً نمی‌توان اسلام و مسلمین را ریشه کن نمود. در نتیجه در شرایط کنونی اساس اسلام به خطر نخواهد افتاد تا موضوع استفاده از تسلیحات کشتار جمعی برای حفظ آن مطرح شود. در نتیجه اگر استفاده از تسلیحات کشتار جمعی برای «حفظ اساس اسلام» را نیز بپذیریم باز مجالی برای استفاده از این تسلیحات

بجهت پراکندگی کشورهای اسلامی در دنیای امروز، وجود نخواهد داشت؛ زیرا عملاً تحقق نابودی «بیضه الاسلام» وجود ندارد.

۳-۲-۲. ضرورت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی برای حفظ حکومت اسلامی

ضرورت دیگری که ممکن است استفاده از تسلیحات کشتار جمعی را توجیه کند، حفظ «حکومت اسلامی» در ممالک مسلمانان می‌باشد؛ به عبارت دیگر ممکن است گفته شود در صورتی که حکومت اسلامی در خطر نابودی و شکست باشد می‌توان برای بقای آن از شکست و اضمحلال در مقابل دشمن، به تسلیحات کشتار جمعی متوسل شد. برای اینکه بطلان این استدلال نیز مشخص شود؛ ابتدا اهداف تشکیل حکومت در اسلام به اجمال بررسی می‌شود تا در ادامه روشن گردد که استفاده از تسلیحات کشتار جمعی با این اهداف همخوانی ندارد و استفاده از این تسلیحات «نقض غرض» از تشکیل حکومت، در اسلام خواهد بود.

مبحث مهم دولت و حکومت و همچنین اهداف و مقاصد عالی‌تر تشکیل آن در منابع اسلامی، از جمله «نهج البلاغه» فراوان ذکر شده و امام علی علیه السلام با کیاست و درایت، در این زمینه چنان سخن گفته‌اند که از عالی‌ترین و نابترین اندیشه‌های سیاسی قدیم و جدید گوی سبقت را ربوده‌اند؛ از این رو به دیدگاه‌های امام در زمینه اهداف تشکیل حکومت بسنده می‌شود. لازم به ذکر است که در نهج البلاغه از حاکم جامعه اسلامی با عنوان «ملک یا سلطان» به معنای تملک یا سلطه‌گری یاد نشده، بلکه با کلماتی مانند «امام» (پیشوا و رهبر) و «والی» نام برده شده است. بطور کلی اهداف عالی‌تر تشکیل حکومت در اسلام را می‌توان تحت عناوین زیر بررسی نمود:

الف) احیا و اقامه حق و دفع باطل

اقامه و احیای حق و دفع باطل، از بزرگ‌ترین آرمان‌های حکومت از دید علی علیه السلام است و امام بارها مبنا و دلیل پذیرش حکومت را اقامه حق و ممانعت از باطل و مبارزه با آن اعلام کرده است.

عبداللّه بن عباس می‌گوید:

در منطقه ذی قار در گذرگاه جنگ بصره، شرفیاب محضر امیرالمؤمنین علیه السلام شدم. دیدم نعلین خود را وصله می‌زند. در این حال رو به من کرد و گفت: این نعل چقدر ارزش دارد؟ در پاسخ گفتم: قیمتی ندارد. علی علیه السلام فرمودند: به خدا قسم! این نعل کهنه در نظر من ارزشمندتر از حکومت بر شماست، مگر آنکه بتوانم حقی را بر پا دارم یا جلوی باطلی را بگیرم (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۲)

بنابراین امام علیه السلام با این مثال به بی‌ارزش بودن حکومت اشاره نموده و ارزش بدست گرفتن حکومت را برای اقامه حق و جلوگیری از باطل می‌داند.

ب) تحقق عدالت

یکی از مهم‌ترین اهداف تشکیل حکومت در اسلام، تحقق و اقامه عدالت می‌باشد. حکومت اسلامی در جهت برپایی قسط و عدل در جامعه و جلوگیری از ظلم و زورگویی تشکیل شده و براندازی ظلم از اهداف اصلی آن به شمار می‌رود. همچنان که امیرالمومنین فرمودند: اگر خداوند از عالمان پیمانی سخت نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده آرام و قرار نگیرند، [بی‌تا] مل‌رشته حکومت را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌کشیدم (همان، ص ۱۶).

از دید امام علیه السلام عدالت ورزی مایه روشنی چشم زمامداران و نفوذ محبت آنها در مردم و استحکام حکومت خواهد شد.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه آمده است:

آنچه بیشتر دیده‌ و الیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها و میان مردمان، دوستی پدیدار شدن است. دوستی آنان آشکار نگردد، جز آنکه که دل ایشان بی‌گزند شود و خیرخواهی آنها راست نیاید، جز آنکه والیان را برای کارهای خود نگه دارند و دوام حکومت آنان را سنگین شمارند و گفت و گواز دیر ماندن آنان را بر سر کار واگذارند (همان، ص ۳۷۲-۳۷۳).

به تعبیر امام، برقراری عدالت اقامه حدود الهی است که در سایه آن همه چیز احیا و درست می‌شود. به باور ایشان نقش عدالت چنین است: «جعل الله العدل قوام الانام و تنزيها من المظالم و الانام و تسنية للاسلام؛ خدای سبحان عدالت را مایه استواری انسان‌ها و ستون زندگانی آنها و سبب پاکی از ستمکاری‌ها و گناهان و روشنی چراغ اسلام قرار داد» و نیز فرمود: «العدل تصلح الرعية؛ با عدالت مردمان اصلاح می‌شوند» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۲۰).

اگر برپایی عدالت هدف حکومت قرار گیرد و لوازم تحقق آن فراهم آید، جامعه و امور سامان خواهد یافت و همگان لباس عافیت و سلامت و کرامت به تن خواهند نمود. علی علیه السلام حکومت را در این جهت سیر داد، چنان که در ضمن خطبه‌ای خطاب به مردم فرمود: «والبستكم العافية من عدلي؛ از عدالت خود، لباس عافیت برتتان کردم» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۸۵).

امام خمینی نیز مهم‌ترین وظیفه انبیا را برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای

قوانین و احکام الهی می‌دانند که لازمه آن تشکیل حکومت است (خمینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۹۳).

ج) حفظ کرامت انسانی

کرامت یعنی شرف و عزت و حیثیت ارزشی. عقل و آیات قرآن مجید امتیازات عالی مانند: اندیشه، استعداد کمال یابی و وجدان، حس گذشت از لذایذ و فداکاری در راه ارزش‌های عالی انسانی را برای بشر اثبات کرده‌اند لذا کرامت و ارزش انسانی برای آدمی ثابت و به موجب آن حق و تکلیف ایجاد شده است. از دید امام حق حیات و کرامت انسان‌ها باید نزد حکومت‌ها محفوظ بماند و این یکی از آرمان‌های اساسی دولت اسلامی است. محمد بن جعفر العقبی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین در خطبه‌ای فرمود: «ای مردم! حضرت آدم نه مولود بنده‌ای داشت و نه کنیزی و همه مردم آزادند لیکن خداوند تدبیر و اداره بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۷۷).

علامه جعفری در شرح این جمله می‌نویسد:

در این روایت به اضافه اینکه عدم اصالت بردگی در اسلام ثابت شده است، کرامت عمومی انسان‌ها با استناد به حریت و آزادی و آزادگی آنها ثابت گشته است (روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۹/۳/۲۹، ش ۲۱۹۳۶).

بنابراین استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی برای حفظ و تداوم حکومت در اسلام - با عنایت به آثار و خصوصیات که قبلاً برای آنها برشمردیم - به هیچ عنوان با اهداف و آرمان‌های تشکیل حکومت در اسلام سازگار نمی‌باشد و به اصطلاح با به‌کارگیری این نوع تسلیحات، نقض غرض از تشکیل حکومت پیش خواهد آمد؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد؛ تشکیل حکومت در راستای حفظ کرامت انسانها و پرپایی عدل و رهایی مستضعفان از چنگال مستبدان صورت می‌گیرد درحالی که به‌کارگیری تسلیحات کشتار جمعی باعث نابودی افراد بی‌گناه و پایمال شدن کرامت انسانی آنها خواهد شد.

۳-۲-۳. بررسی دیدگاه مخالف

برخلاف دیدگاهی که بیان شد عده‌ای معتقدند: بدون وجود حالت ضرورت نیز تولید و استفاده از این تسلیحات مجاز می‌باشد به‌عبارت‌دیگر در نظر این عده حکم اولیه استفاده از تسلیحات کشتار جمعی جواز می‌باشد (محمد الرملاوی، ۲۰۱۵، ص ۴۵) البته عده‌ای نیز استفاده از این نوع

تسلیحات را در باب ضرورت و در جایی که پیروزی بر دشمن متوقف بر استفاده از این تسلیحات باشد و دفع آنها بدون این سلاح ممکن نباشد و نتیجه جنگ بستگی به استفاده از این سلاح داشته باشد مجاز می‌دانند (موسی عوض، ۲۰۰۷، ص ۵۹).

مهم‌ترین دلیلی که این عده به آن استناد می‌کنند آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال است که در مقابله با دشمن، بر مسلمانان لازم می‌داند قدرت دفاعی و نظامی خود را تا حد امکان افزایش دهند. در این آیه شریفه آمده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...» (تا توجه به عدم تخصیص و تقیید هیچ سلاحی در این آیه یا در ادله دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که سلاح‌های کشتار جمعی نیز مشمول حکم و جوب تجهیز به «قوه» قرار می‌گیرند. تا جایی که حتی پیوستن به معاهدات بین‌المللی که مفاد آن تعهد به تحدید و تقلیل سلاح کشتار جمعی یا عدم تولید آن باشد، غیر مشروع و در تنافی با امر به تجهیز قوا و باعث سیطره کفار و زبونی مسلمانان و مخالف با مصالح عالییه اسلام تلقی شده است.

بنابراین با عنایت با اطلاق محکم و همه جانبه این آیه، از منظر اسلام تولید سلاح‌های کشتار جمعی نه تنها حرام نیست، بلکه با هدف «بازدارندگی و ترساندن کفار»، دستیابی به این گونه سلاح‌ها در شرایط ظالمانه کنونی جهانی، جایز، بلکه بر حکومت اسلامی واجب می‌باشد. در جواب این عده می‌توان گفت: اگرچه ظهور ابتدایی آیه یاد شده و اطلاق آن، محکم‌تر از آن است که به راحتی مورد مناقشه قرار گیرد، اما برخی آیات دیگر در نتیجه گیری نهایی از این آیه خدشه ایجاد می‌کند. از جمله می‌توان به اطلاق برخی آیات معارض با این آیه اشاره نمود؛ برای مثال خداوند در آیه ۱۹۰ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم...» (نهی از اعتدا در این آیه یک نهی مطلق است و از هرگونه تجاوز نهی می‌کند؛ یعنی هر چیزی که بر آن اعتدا صدق کند. بدین سبب، این نهی شامل نهی از تخریب ساختمان‌ها، از بین بردن درختان و مسموم کردن آنها و مثله کردن و شکنجه و زنده زنده سوزاندن و نظایر آن نیز می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت آیه شریفه‌ای که موافقان تولید سلاح‌های کشتار جمعی به آن و امثال آن استناد می‌کنند، به این آیه شریفه مقید و محدود می‌شود؛ یعنی مسلمان باید نیروی نظامی خود را تا اندازه‌ای تقویت کنند که عنوان «اعتدا» بر آن صدق نکند (میثمی تهرانی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۰).

بنابراین این آیه بر پایه اطلاقش، به راحتی دلالت دارد که استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی که از موارد روشن «اعتدا» در جهان معاصر است، به طور مطلق حرام و ممنوع است. یعنی تا انداز

های لازم است مسلمانان خود را تقویت نمایند که عنوان «اعتدا» بر آن صدق نکند؛ از این رو آیه نهی از «اعتداء» که در مورد جنگ و جهاد است، به خوبی می‌تواند آیه «واعدوا» را تقیید بزند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

همچنین از آنجا که این گونه سلاح‌ها موجب «فساد در زمین» می‌شوند، آیات دال بر نهی از فساد نیز می‌توانند آیه محل بحث را، مقید و محدود کنند.

علاوه بر این در اصول فقه مقرر گردیده که هرگاه خداوند به انجام کاری فرمان دهد و انجام این کار، متوقف بر استفاده از آلات و ابزار باشد، لازم است از مقدمات و ابزار حلال، بهره بردن نه حرام، هر چند دلیلی که به انجام آن کار فرمان می‌دهد، مطلق باشد. به تعبیر فنی دیگر؛ «متعلق واجب نسبت به شمول حصه حرام ضیق ذاتی دارد» برای مثال وقتی قانونگذار از مکلفان، انجام حج بیت الله را می‌خواهد، معنایش این نیست که باید به حج رفت، هر چند با مال غصبی باشد، بلکه باید با مال و اسباب حلال، به این واجب، جامه عمل پوشانید. در ارتباط با مسئله مورد گفتگو نیز همین هنجار حاکم است، پس وقتی خداوند فرمان آمادگی به مسلمانان علیه کافران ستیزه جو را می‌دهد، واضح است که باید این آمادگی با فرآیندی مشروع و مجاز صورت پذیرد، حال اگر این آمادگی با زمینه‌های حرام از جمله با تولید و انباشت سلاح‌ها کشتار جمعی صورت پذیرد، این آمادگی از گستره این آیه خارج است (علیدوست، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

به عبارت دیگر «مسلمانان در همه حال ملزم به رعایت اصول مسلم اسلامی می‌باشند. اسلام به پیروان خویش اجازه نمی‌دهد برای پیشبرد اهداف خویش از روش‌های غیرانسانی و ناجوانمردانه استفاده کنند و اصطلاحاً «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند». برای رسیدن به هدف صحیح و الهی، مشروع بودن وسیله، شرط لازم است؛ از این رو بر اساس مقررات جنگی در اسلام مسلمانان برای رسیدن به پیروزی بر دشمن - که هدف جنگ است - مجاز به استفاده از هر وسیله‌ای نمی‌باشند» (هاشمی، ۱۳۹۴، ص ۷۲) در نتیجه با اینکه «هر نوع امکان افزایش توان رزمی مسلمانان در جهاد امری مطلوب و مورد تاکید آیه مذکور است. لکن این اصل را نمی‌توان به عنوان یک قاعده کلی در نظام دفاعی و جهادی اسلام پذیرفت که هر نیرو و هر وسیله‌ای که موجب تقویت بنیه دفاعی شود از نظر اسلام مجاز است؛ زیرا در بسیاری از موارد این قاعده نقض شده است؛ مانند: موارد ممنوعه از نظر ابزار و شیوه‌ها که علیرغم تقویت بنیه دفاعی ممنوع تلقی شده است» (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۲۷).

متعالی بودن هدف باعث تعالی وسیله نمی شود یعنی از هر راهی نمی توان برای دعوت دیگران به دین یا رهایی و رستگاری آنها استفاده کرد. امام علی علیه السلام در این باره می فرماید: «آیا به من توصیه می کنید که برای پیروزی خود، از جور و ستم در حق کسانی که بر آنها حکومت می کنم استمداد جویم. به خدا سوگند تا جان در تن دارم و شب و روز برقرار است و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می کنند، هرگز دست به چنین کاری نمی زنم» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۶) همچنین در جای دیگری می فرماید: «هر که با توسل به گناه پیروز شد، پیروز نیست و آنکه به واسطه بدی و ستم پیروز شده است شکست خورده است» (همان، ص ۴۷۴).

بنابراین «از نظر اسلام هیچ گاه نمی توان از وسایلی همچون سلاح کشتار جمعی که نامشروع هستند و دشمن بشریت تلقی می شوند برای هدف مشروعی چون دفاع مشروع استفاده نمود. اسلام ماهیت های نامشروع را مورد شناسایی قرار نمی دهد و آثاری بر آن بار نمی کند؛ و کسی نمی تواند برای رسیدن به اهداف خود با هر هدفی هر عملی را انجام دهد. در نتیجه آنچه در آیه صراحت دارد جمع آوری سلاح و ادوات، مطابق با موازین مشروع است و دکترین اسلام در این خصوص تنها در برگیرنده وسایل مشروع برای اهداف مشروع است؛ لذا نمی توان به راحتی پذیرفت که اسلام هر ماهیتی را در عملکرد می پذیرد» (رفیعی علوی و قانندی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲).

بر اساس مطالبی که گذشت «آیه اعداد» نمی تواند مجوز ساخت و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی را فراهم نماید.

نتیجه

قاعده ضرورت از مهم ترین قواعد فقهی است که بر برخی مقررات جنگ در اسلام، تأثیر بسزایی برجای می گذارد بطوری که ارتکاب برخی افعال ممنوعه از جمله کشتن غیرنظامیان و تخریب محیط زیست و اهداف غیرنظامی را تحت شرایطی و بصورت محدود مجاز می کند، اما با وجود این تحقق این قاعده نمی تواند مجوزی برای استفاده از تسلیحات کشتار جمعی قرار بگیرد. هرچند برخی با استناد به آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال معتقدند ساخت و استفاده از تسلیحات کشتار جمعی حتی در شرایط غیرضروری نیز مجاز است، اما اطلاق آیه مزبور با آیات دیگری از جمله آیه ممنوعیت «اعتداء» و ممنوعیت «افساد» مقید می شود؛ از این رو آیه مزبور نمی تواند مجوز استفاده از تسلیحات کشتار جمعی را صادر نماید؛ زیرا در اسلام هدف نمی تواند وسیله را توجیه کند.

منابع

١. حلي، محمد بن ادریس؛ السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٠ق.
٢. ابن حمزه، محمد بن علي بن حمز؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٨ق.
٣. ابن عربي، محمد؛ أحكام القرآن؛ [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].
٤. ابن منظور، ابوالفضل؛ لسان العرب؛ ج ٣، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، ١٤١٤ق.
٥. تبريزي، شيخ جواد؛ صراط النجاة؛ [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].
٦. حرّ عاملي، محمد؛ وسائل الشيعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ق.
٧. حسيني شيرازي، سيد محمد؛ الفقه؛ ج ٢، بيروت: دارالعلوم، ١٤٠٩ق.
٨. حسيني شيرازي، سيد محمد؛ الفقه البيّنة؛ بيروت: مؤسسة الوعي الإسلامي، ١٤٢٠ق.
٩. حلبى شافعى، ابوالفرج؛ السيرة الحلبيّة (إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون)؛ ج ٢، بيروت: دارالكتب العلميّه، ١٤٢٧ق.
١٠. حلبى، ابوصلاح؛ الكافي فى الفقه؛ اصفهان: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام، ١٤٠٣ق.
١١. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٠ق.
١٢. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف؛ تذكرة الفقهاء؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، [بي تا].
١٣. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف؛ قواعد الأحكام فى معرفة الحلال والحرام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٣ق.
١٤. حلي (محقق حلي)، نجم الدين؛ المختصر النافع فى فقه الإمامية؛ ج ٦، قم: مؤسسة المطبوعات الدينيه، ١٤١٨ق.

۱۵. حلی (محقق حلی)، نجم الدین؛ شرايع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۶. حلی، شمس الدین محمد؛ معالم الدین فی فقه آل یاسین؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق.
۱۷. حلی، یحیی بن سعید؛ الجامع للشرائع؛ قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۱۸. خمینی، سیدروح الله؛ صحیفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۹. رفیعی علوی، سیداحسان و امیر قاندى؛ «نقد تطبیقی رأی دیوان بین المللی دادگستری (ICJ) در خصوص به کارگیری سلاح هسته ای از منظر آموزه های اسلام و حقوق بشر دوستانه بین المللی»، دوفصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی؛ ش ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۰۷-۱۲۵.
۲۰. زحیلی، وهبه؛ التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج؛ ج ۲، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۲۱. زحیلی، وهبه؛ نظریة الضرورة الشرعیة؛ ج ۴، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۷م.
۲۲. سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ مهذب الأحكام فی بیان الحلال والحرام؛ ج ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۳. سرخسی، محمدبن احمد؛ المبسوط؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۲۴. سعدی، ابوجیب؛ القاموس الفقہی لغة وإصطلاحاً؛ ج ۲، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۲۵. موسوی رضی، محمدبن حسین؛ نهج البلاغة؛ قم: مؤسسه نهج البلاغة، ۱۴۱۴ق.
۲۶. شریف کاشانی، ملاحبیب الله؛ مستقصی مدارک القواعد؛ قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۴ق.
۲۷. عاملی، زین الدین؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة؛ قم: مكتبة الداوری، ۱۴۱۰ق.
۲۸. طباطبایی حائری، سیدعلی؛ ریاض المسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۳۰. طنطاوی، سیدمحمد؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ قاهره: [بی نا]، [بی تا].
۳۱. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].

۳۲. طوسی، محمدبن حسن؛ *النهاية في مجرد الفقه والفتاوى*؛ ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.
۳۳. علیدوست، ابوالقاسم؛ «فقه تولید، انباشت و کاربرد سلاح‌های غیرمتعارف با محوریت فقه امامیه»، *حقوق اسلامی*؛ ش ۳۸، پاییز ۱۳۹۲، ص ۲۸-۷.
۳۴. عمید زنجانی، عباسعلی؛ *فقه سیاسی (حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین الملل اسلام)*؛ ج ۵، تهران: نشر امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۳۵. فاضل اصفهانی، محمدبن حسن؛ *کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمدجواد؛ «تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»، *فصلنامه حقوق اسلامی*؛ ش ۳۹، زمستان ۱۳۹۲، ص ۷-۳۴.
۳۷. فراهیدی، خلیل؛ *کتاب العین*؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین؛ *کتاب الجهاد*؛ بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن؛ *الوافی*؛ اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۴۰. کلینی، جعفر؛ *الکافی*؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۱. نوری، میرزا حسین؛ *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*؛ بیروت: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
۴۲. محقق سبزواری، محمدباقر؛ *کفایة الأحكام*؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، [بی تا].
۴۳. محمد الرملاوی، محمد سعید؛ «موقف الشريعة من استخدام التكنولوجيا النووية والكيميائية والبيولوجية في الأغراض السلمية والعسكرية»، *مجلة قطاع الشريعة والقانون*؛ ش ۷، ۲۰۱۳، ص ۸۹۸-۷۳۷.
۴۴. مدنی کاشانی، حاج آقارضا؛ *کتاب القصاص للفقهاء والخواص*؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۵. مقدس اردبیلی، احمد؛ *زبدة البيان في أحكام القرآن*؛ تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، [بی تا].
۴۶. مقدس اردبیلی، احمد؛ *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*؛ قم: دفتر انتشارات

- اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴۷. مقری فیومی، احمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی؛ قم: منشورات دارالرضی، [بی تا].
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۷۴.
۴۹. ممتاز، جمشید؛ حقوق بین الملل سلاح های کشتار جمعی؛ ترجمه امیرحسین رنجبریان؛ تهران: میزان، ۱۳۹۰.
۵۰. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی؛ فرهنگ فقه؛ ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۰.
۵۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم؛ فقه الحدود والتعزیرات؛ ج ۲، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید□، ۱۴۲۷ق.
۵۲. موسی عوض، عادل؛ أسلحة الدمار الشامل و موقف الفقه الإسلامی منها (دراسة مقارنة)؛ [بی جا]: [بی نا]، ۲۰۰۷م.
۵۳. میثمی تهرانی، علی؛ «واکاوی ادله حرمت استفاده از سلاح های کشتار جمعی»، فقه اهل بیت□؛ ش ۷۷-۷۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۹۹-۳۴۱.
۵۴. ناینی، محمدحسین؛ تنبیه الأمة و تزیه الملة؛ تصحیح و توضیح سید محمود طالقانی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
۵۵. نجفی (کاشف الغطاء)، شیخ جعفر؛ کشف الغطاء؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۵۶. نجفی (کاشف الغطاء)، شیخ جعفر؛ الفوائد الجعفریة؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، [بی تا].
۵۷. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۵۸. هاشمی، سید محمد امین؛ بررسی تطبیقی دفاع در اسلام و حقوق بین الملل؛ ج ۲، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۴.

59. Commentaries On The Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts, 2001, Act 25.

60. Convention (I), Geneva, 12 August 1949, Article 33:» in case of urgent military necessity».
61. Convention (IV), Geneva, 12 August 1949, Article 53.
62. Eric A. Croddy and James J. Wirtz, Editors; **Weapons of Mass Destruction, an Encyclopedia of Worldwide Policy, Technology and History**; Volume I: Chemical and Biological Weapons, California, 2005.
63. Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, (Protocol I), 8 June 1977.